(من غرائب الدراسات الغربية عن الإسلام) للدكتور رضوان السيد
عرض للطباعة

عبدالرحمن الشهري 27/11/1430 - 14/11/2009, 05:14 am

(من غرائب الدراسات الغربية عن الإسلام) للدكتور رضوان السيد

هذه مقالة جديرة بالقراءة للدكتور رضوان السيد الأستاذ بالجامعة اللبنانية ، نبهني إليها بعض الأصدقاء جزاه الله خيراً من خلال البريد الإلكتروني . أردت نقلها لكم للنظر فيها والإفادة منها ، والانتباه لما يدور حول القرآن الكريم من دراسات وأفكار غريبة في الغرب والشرق .

[align=center]من غرائب الدراسات الغربية عن الإسلام

السبت, 14 نوفمبر 2009

رضوان السيد[/align]

صدرت قبل ثلاثة أشهرٍ دراسة عن النبي محمد (صلّى الله عليه وسلم) ونبوته وخلافته لأستاذ الدراسات الشرق أوسطية بجامعة كورنيل ديفيد بورز D. Powers وعنوانها: «ما كان محمدٌ أبا أحدٍ من رجالكم: صناعة آخر الأنبياء»! وبالنظر لما أعرفه عن ديفيد بورز من تطرف باعتباره من طلائع المراجعين الجدد في عوالم الاستشراق الجديد، فقد اقتنيت الكتاب، وتفرغت لقراءته في الأيام الماضية، فوجدته يعود الى قراءةٍ لآيتي «الكلالة» (الآيتان 12 و176 في سورة النساء)، كان قد طرحها قبل عشر سنواتٍ في كتابٍ حرَّره عن المواريث في الإسلام .

ومؤداها أن تفسير المفسرين وعلماء الميراث للآيتين بأن الكلالة تعني الميت الذي لا والد له ولا ولد على قيد الحياة، خطأٌ ناجم عن «تحريف وإسقاط» (كذا) في الآيتين، بينما القراءة الصحيحة

للآيتين تعني بالكلالة زوجة الابن المتوفى، وانه كان المراد زمن النبي توريث الزوجة ما كان ينبغي أن يرثه الابن من أبيه لو بقي حياً !

وأسرف الرجل وقتها في الاستنتاج فذكر أن ذلك لو كان لتغير نظام الإرث في الإسلام! وكما أذكُر فإن الأستاذ محمد أركون الذي بهره (كعادته مع شواذ الأفكار التي تخرج على الإسلام «الأرثوذكسي» !) استنباطُ بورز وافقه على ذلك وبالغ فيه يومها ذاهباً الى أن هناك ولا شك عشرات المواطن في القرآن التي غيَّر الصحابة قراءتها أو حركاتها النحوية لكي يُغيِّروا معناها ومؤدياتها !

أما هذه المرة فإن بورز لا يكتفي بهذه «الفنعة»، بل يسارع لتحويلها الى أطروحةٍ كبرى تتعلق بربط النبي (صلى الله عليه وسلم) نفسه بيعقوب وموسى والمسيح، وكيف توارثوا النبوة عن آبائهم أو سلالتهم ثم ورَّثوها أبناءهم أحياناً. كيف فعل بورز ذلك ؟ عاد الى الآية رقم 40 من سورة الأحزاب: «ما كان محمد أبا أحدٍ من رجالكم، ولكن رسول الله وخاتم النبيِّين وكان الله بكل شيء عليماً»، فاعتبر أن ربطها بقصة زينب بنت جحش وتحريم التبني في الإسلام هو ربطٌ مصطنعٌ ولاحق، إذ إنه لا علاقة بين الجزءين الأول والثاني من الآية. بل إنها ترتبط بأساطير أنبياء بني إسرائيل السالفي الذكر، وما دام النبي محمد ما كان عنده أبناء ذكور، أحياء في سنوات عمره الأخيرة، فإن المفروض كان أن يصبح متبنّاه في الجاهلية زيد بن حارثة وريثاً له، لكنه استُشهد في وقعة مؤتة، فكان ينبغي أن ترثه زوجته، كما ترث النبي محمداً (صلى الله عليه وسلم) نفسه باعتبارها زوجة ابنه.

وقد استطرد المؤلف استطراداً طويلاً عن قضايا الميراث والرحم والزوجات والأولاد عند بني إسرائيل، ليصل بعدها الى أن كل هذه الأمور أنهاها صحابةُ النبي بإدخال تعديلات على الآيات القرآنية في الكلالة، وفي تحريم التبنّي، ومن ضمن ذلك ابتداع أسباب نزول لآية تحريم التبنّي ! ومن ضمن «أدلته» على ذلك الأمر المهول أنّ معنى «كلوت» أو «كلول» في اللغات القديمة ببلاد ما بين النهرين: زوجة الابن، وأنه وجد مخطوطةً قرآنيةً من القرن الأول الهجري تُظهر تغييراً طفيفاً في

إحدى آيتي الكلالة، وأن عمر بن الخطّاب كان مهموماً بغموض معنى الكلالة في الآيتين !

لماذا اهتممتُ بهذا الهراء؟

اهتممتُ به لأن هذه الدراسة ليست وحيدةً في هذا الباب. بل هناك تركيزٌ في الثلاثين عاماً الأخيرة وفي عشرات الكتب ومئات المقالات على أمرين اثنين:

– أن النبي محمداً عمل بطريقةٍ واعيةٍ، كما عمل أصحابه على اتخاذ النبوة عند بني إسرائيل نموذجاً يحتذونه في تصورهم لنبوتهم ونبيّهم .

– والأمر الثاني: أن هناك عشرات الدراسات ومئات المقالات التي تُركزُ على الأصول السريانية للقرآن الكريم .

في المجال الأول استخدموا سيرة ابن اسحاق (المبتدأ والمبعث والمغازي)، وحيث ما كفاهم ذلك عادوا الى قصص بني إسرائيل في القرآن — وبعد هذا وذاك، عندما يجدون أن الاقتباسات من المصدرين ليست كافية أو تُظهر اختلافات بين صورة النبي في القرآن والسنّة والسيرة عن النبوة والأنبياء عند بني إسرائيل، فإنهم يذهبون الى أن الصحابة حرَّفوا وغيَّروا القرآن مثلما فعلوا في آيتي الكلالة وآية ختم النبوة !

أما في المجال الثاني فقد أصرَّ الدارسون من المستشرقين الجدد على أن القرآن في الأصل نُسخة مترجمة عن السريانية للإنجيل الأبيوني (إحدى الشِيَع المسيحية)، ومنهم من يُسرِفُ في الحميمية فيحدّد لنا ورقة بن نوفل ابن عم خديجة أُمّ المؤمنين باعتباره مطران تلك الطائفة بمكة، وهو الذي ولّى النبي زعامة الطائفة من بعده، وكان النبيُّ يعرفُ السريانية، لكن أصحابه زادوا من «تعريب» القرآن أو تحريفه لأنهم ما كانوا يعرفون السريانية (!).

وقبل سنوات سمّى سرياني من أصل لبناني نفسه لوكسنبورغ، وأعاد ثلاثمئة كلمة من القرآن الى «أُصولها السريانية» فتبينت له عجائب كما قال، ومن ضمن تلك العجائب أن «الحور العين» في القرآن بإعادتها الى أصلها السرياني الصحيح يصبح معناها عناقيد العنب الأبيض ! وفي حين

تتحول بعض الدراسات الى طرائف وحكايات واصطناعات، يضعُ البعض الآخر منها على وجهه قناع الجدية والعلم من مثل القول ان القرآن من نتاج الأزمنة الكلاسيكية المتأخِّرة (من القرن الرابع الى السابع للميلاد)، ويعتبر هؤلاء أنفسهم موضوعيين، لأنهم بذلك يقولون إنّ القرآن ليس موروثاً عن اليهودية والمسيحية فقط، بل وفيه عوالم رومانية وزرادشتية ومن ديانات وتقاليد العرب الجنوبيين والشماليين قبل الإسلام .

وعندما نُجادل بعض الزملاء في جدية وجدوى هذه «الدراسات»، يذهبون الى أنهم يريدون الحصول على اعترافٍ بالقرآن يُضاهي الاعتراف بالتوراة والإنجيل. أما البعض الآخر فيقول إن الدارسين المسلمين القُدامى أو علماء علوم القرآن والتفسير سبق أن تعرضوا لموضوعات مشابهة، وسلكوا مسالك مشابهة من مثل الكتابة في «لغات القرآن» أو تفسير قصص الأنبياء بما هو واردٌ في التوراة وبعض الإنجيل، أو الاعتماد على اللغة أو أسباب النزول في فهم سياقات بعض الآيات أو السور .

والواقع أنه في سبيل الوصول، الى تأمل نقديٍ الى أنواع التأليف هذه، ينبغي ملاحظة بعض الأمور المبدئية .

أولها: أنه ليس من حقّ المسلمين الذهاب الى أنه لا ينبغي أن يَدرسَ القرآن أو الموروث الإسلامي غير المسلمين .

وثانيها أن الدراسات الغربية في تاريخنا وثقافتنا ونصوصنا ومنها الاستشراقي وغير الاستشراقي، قدمت وتقدم خدماتٍ جُلَّى في الفهم والتقدير والنشر والرؤى المتجددة.

وثالثها: أنّ العقود الثلاثة الأخيرة على الخصوص شهدت تبلور «استشراقٍ جديد» ينطلقُ من الحاضر الى الماضي، بمعنى أنه يبدأ من إيديولوجيا القاعدة أو السلفية الجهادية، ليدرس الماضي الجهادي الإسلامي، وليصل الى نتائج أصالته في ما يتعلق بطبيعة الإسلام. وأنه حتى الكلاسيكي،

الذي يبدأ من القديم، يتعامل مع القرآن على أنه نتاجٌ وأمشاجٌ من ذلك القديم، شاركت في توليفاته أجيال عدة.

إن المخرج من ذلك كلِّه في قيام وتطور وازدهار دراسات إسلامية جدية غير وعظية أو تقريظية لدى العرب والمسلمين. ليس من أجل الردّ على الدراسات الأخرى، بل للمُضيِّ في تجديد الدراسات القرآنية، ودراسات السيرة النبوية، والحضارة الإسلامية. وليس معنى ذلك أن شيئاً من ذلك لم يحدث حتى الآن. بل ما أقصده أنه فيما عدا مجال نشر المخطوطات، ما قامت أعمالٌ دراسيةٌ كبرى تحولت الى مدارس في تخصصات الدراسات الإسلامية المختلفة.

وفضلاً عن ذلك، لا يزال هناك انفصالٌ كبيرٌ بين الدراسات المنهجية، والأخرى ذات الطابع التجريبي والتطبيقي .

ثم هناك عاملٌ ثالثٌ أسهم في القصور الذي نُعاني منه وهو صعود الأصوليات الإسلامية المختلفة الأشكال والأنواع. وقد فرضت جواً خانقاً جعل كثيرين من شبان علمائنا الأكفاء ينصرفون عن مجالات العمل النظري الدقيق والهادئ والمتفحص.

ويلتحق بذلك عاملٌ رابعٌ يتصل بالتطورات المعرفية والمؤسسية في التخصصات الجامعية العليا. وهي تطورات سلبية لجهات التحصيل المعرفي والتدريب المنهجي والإصغاء الى إدراكات التداخل والامتزاج بين الدراسات الإبستمولوجية في العلوم الإنسانية، والأخرى الخاصة بالعلوم البحتة والتطبيقية.

المصدر : صحيفة الحياة .

أبو سعد الغامدي 27/11/1430 - 14/11/2009, 09:50 am

جزاك الله خيرا دكتور عبد الرحمن على المتابعة الجيدة لكل ما يطرح وجعله في موازين

حسناتك.

ما نقله الكاتب عن المستشرق المذكور "شنشنة نعرفها من أخزم"
وقد قال عنها الكاتب أنها هراء وهي كذلك
ومعظم كتابات المستشرقين تتسم بالسذاجة والسطحية والبعد عن الموضوعية وعن التأصيل العلمي ولا تصمد أمام النقد.
ولكن خطورتها أنها تعطي صورة مشوهة عن الإسلام في أوساط ساذجة لا تستخدم عقولها إذا كان الحديث عن الأديان والتأريخ.
ولا يتلقفها في الأوساط الإسلامية إلا أصحاب نوايا مدخولة أو سذج لا يعرفون الإسلام إلا من خلال الكتابات الغربية.

أما قول الكاتب :

اقتباس:

المشاركة الأصلية كتبت بواسطة عبدالرحمن الشهري

والواقع أنه في سبيل الوصول، الى تأمل نقديٍ الى أنواع التأليف هذه، ينبغي ملاحظة بعض الأمور المبدئية .
أولها: أنه ليس من حقّ المسلمين الذهاب الى أنه لا ينبغي أن يَدرسَ القرآن أو المروث الإسلامي غير المسلمين .

وثانيها أن الدراسات الغربية في تاريخنا وثقافتنا ونصوصنا ومنها الاستشراقي وغير الاستشراقي، قدمت وتقدم خدماتٍ جُلَّى في الفهم والتقدير والنشر والرؤى المتجددة.

وثالثها: أنّ العقود الثلاثة الأخيرة على الخصوص شهدت تبلور «استشراقٍ جديد» ينطلقُ من الحاضر الى الماضي، بمعنى أنه يبدأ من إيديولوجيا القاعدة أو السلفية الجهادية، ليدرس الماضي الجهادي

الإسلامي، وليصل الى نتائج أصالته في ما يتعلق بطبيعة الإسلام. وأنه حتى الكلاسيكي، الذي يبدأ من القديم، يتعامل مع القرآن على أنه نتاجٌ وأمشاجٌ من ذلك القديم، شاركت في توليفاته أجيال عدة.

إن المخرج من ذلك كلّه في قيام وتطور وازدهار دراسات إسلامية جدية غير وعظية أو تقريظية لدى العرب والمسلمين. ليس من أجل الردّ على الدراسات الأخرى، بل للمُضيِّ في تجديد الدراسات القرآنية، ودراسات السيرة النبوية، والحضارة الإسلامية. وليس معنى ذلك أن شيئاً من ذلك لم يحدث حتى الآن. بل ما أقصده أنه فيما عدا مجال نشر المخطوطات، ما قامت أعمالٌ دراسيةٌ كبرى تحولت الى مدارس في تخصصات الدراسات الإسلامية المختلفة.

وفضلاً عن ذلك، لا يزال هناك انفصالٌ كبيرٌ بين الدراسات المنهجية، والأخرى ذات الطابع التجريبي والتطبيقي .
ثم هناك عاملٌ ثالثٌ أسهم في القصور الذي نُعاني منه وهو صعود الأصوليات الإسلامية المختلفة الأشكال والأنواع. وقد فرضت جواً خانقاً جعل كثيرين من شبان علمائنا الأكفاء ينصرفون عن مجالات العمل النظري الدقيق والهادئ والمتفحص.
ويلتحق بذلك عاملٌ رابعٌ يتصل بالتطورات المعرفية والمؤسسية في التخصصات الجامعية العليا. وهي تطورات سلبية لجهات التحصيل المعرفي والتدريب المنهجي والإصغاء الى إدراكات التداخل والامتزاج بين الدراسات الإبستمولوجية في العلوم الإنسانية، والأخرى الخاصة بالعلوم البحتة والتطبيقية.المصدر : صحيفة الحياة .[/size][/font]

فأقول:

أولاً:

لا يستطيع المسلمون أن يمنعوا أحدا من دراسة التراث الإسلامي ولو كانوا يستطيعون لسلم الإسلام من غثاء المتطفلين.

ولكن من حق المسلمين أن يكشفوا زيف وعوار ما يكتب عن دينهم.

ثانياً: الدراسات الإستشراقية شرها أكثر من خيرها وضررها أكبر من نفعها.

ثالثا: هل الحاضر الإسلامي محصور في " القاعدة أو السلفية الجهادية"!!!؟؟

أما قول الكاتب:

"إن المخرج من ذلك كلِّه في قيام وتطور وازدهار دراسات إسلامية جدية ...."

فهو يعطي انطباعاً أن هناك مأزق في حياة المسلمين سببه منهج الدراسات وهذا فيه مغالطة كبيرة.
إن المأزق يتمثل في أن أصحاب القرار ليس لديهم الرغبة وبعضهم إذا أحسنا الظن ليس عندهم الشجاعة لفتح الباب أمام الدراسات لتلامس حياة الشارع الإسلامي وتتفاعل معه ،فهم المسلمون وهذا تراثهم ولكن كل واحد قد عزل عن الآخر مع الأسف الشديد.

ثم عاد الكاتب في النهاية ليحمل الأصولية الإسلامية فشل الدراسات وهذه مغالطة أخرى
واستخدام لمصطلح استشراقي ملغم ثم لو سلمنا بمضمون هذا المصطلح فيكف استطاعت الأصولية الإسلامية حسب قول الكاتب أن تفرض جوا خانقا !!!!!!!؟

وأما العامل الرابع والآخير الذي تحدث عنه الكاتب فليته كانت لديه الشجاعة الأدبية ليتكلم عن أسبابها الحقيقية.

نعيمان pm 12:26 ,14/11/2009 - 27/11/1430

شكر الله لأخينا العزيز د. عبد الرّحمن على اختياره الموفّق لمقال الدّكتور رضوان السّيّد.
ورغم كتابات الدّكتور رضوان القويّة فكريّاً ومنافحته عن الفكر الإسلاميّ في كثير من السّاحات؛ إلا أنّنا ينبغي أن نتوجّس خيفة من أصحاب الانتماءات السّياسيّة والعلاقات مع بعض النّخب الحاكمة في وطننا العربيّ، والدّفاع المستميت عن أخطائها حقّاً وباطلاً.
إذ يسهل على أصحاب الأفكار تطويع ما يريدونه لمصلحتهم الشّخصيّة ومصلحة من يدافعون عنهم من أسف.

أمّا الحركات الاستشراقيّة فإنّا على يقين تامّ بأنّها قد ارتدت قناع البحث العلميّ الجادّ، وجاس روّادها خلال ديار المسلمين شرقاً وغرباً؛ ليستخرجوا من ديننا ما يتّفق ونزعاتهم الذّاتيّة، وإسقاط وقائع العصر – من مثل هذا المستشرق الذي أسقط ما قام به تنظيم القاعدة إن قام به حقيقة-على الإسلام كلّه من أحداث التّاريخ أو نصوص القرآن والسّنّة.

وهي مقصودة بلا شكّ للاستمرار في تشويه صورة الإسلام، ولا أَعْرَفَ من ذلك أكثر ممّن كان منهم ويعيش بينهم وهداهم الله تعالى للإسلام، ولأضرب مثالين: الأوّل: للمستشرق الفرنسيّ المسلم إتيين دينييه الذي أعلن إسلامه في الجزائر سنة 1927م؛ الذي نبّه على أنّه من المتعذر؛ بل من المستحيل أن يتجرّد المستشرقون عن عواطفهم وبيئاتهم ونزعاتهم المختلفة(نقلاً عن السيرة النبويّة الصّحيحة للعمريّ، 1/35).

والمثال الآخر: للمفكر الفرنسي المسلم روجيه جارودي الذي نبّه على أنّ الغرب لم يدرّس الإسلام دراسة صحيحة في الجامعات الغربيّة، وربّما كان هذا مقصوداً مع الأسف.(نقلاً عن الإسقاط في مناهج المفسّرين، ص13)

ومعلوم أنّ كلمة (ربما) عند الغربيّين اليوم؛ دخلت في استخداماتهم بسبب التّعصّب الكنسي ضدّ العلماء والمفكّرين. الذي كان من نتاج ذلك الانقلاب على الدّين والخروج بالعلمانيّة. فخرجوا من النّار إلى الجحيم. فلفظ (ربما) خروج عن المقدّس الكنسيّ.

ومسألة أخرى دوماً يتحفنا بها هؤلاء المستشرقون؛ ويكرّرون ما قد سلف. وهي أنّ الإسلام ملفّق من اليهوديّة والنّصرانيّة. لذلك فإنّهم يسمّون ديننا بالمحمّدي، وأمّتنا بالمحمّدية، حتّى إنّ المستشرق الإنجليزي المنصف ألف كتاباً سمّاه محمّد والمحمّديّة، وهو كتاب في مجمله معتدل ومنصف؛ ولقد كتب عن سيرة الحبيب صلى الله عليه وآله وسلم ما لو قرأه أحدنا دون أن يعرف القائل لظنّه من كبار علمائنا. لكنّنا ينبغي أن نتجنّب مصطلحاتهم الغربيّة المشكلة، نحن نشرف أن ننتمي للحبيب محمّد صلوات ربّي وسلامه عليه وعلى آله؛ ولكنّ الله سمّانا المسلمين: ((هو سمّاكم المسلمين من قبل)) (الحجّ 78) ((ربّنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمّة مسلمة لك)) البقرة: (١٢٨) فحسبنا هذا!

ثمّ متى زعم المسلمون أنّ الإسلام غريب عن النّصرانيّة واليهوديّة غير المحرّفتين؟ بل إنّا نعتقد جازمين أنّ الإسلام هو دين الأنبياء جميعاً، وكلها امتداد لبعض، لا استثناء إلا في الشّرعة والمنهاج ((لكلّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً)) (المائدة: ٤٨)؛ فكلّها تصدر من مشكاة واحدة. وهذا دليل لنا لا علينا.

ثمّ إذا كان الإسلام ملفقاً من اليهوديّة والنّصرانيّة، إذن فهما أصل وهو فرع!

أفيعقل أن يكون عند الفرع إعجاز علميّ وعند الأصل الكتاب المقدّس - العهد القديم والعهد الجديد عند النّصارى- (شوائب وشيء من البطلان)؛ كما قرّر ذلك المجمع المسكونيّ الثاني للفاتيكان؛ الذي انعقد في روما ما بين عامي 1962-1965م؛ وذلك للبحث في مشكلة تعارض الكتاب المقدّس مع الاكتشافات العلميّة الحديثة. وحضره 2350 شخصاً كلهم من رجال الدّين النّصارى. وقد وافق على هذا النّصّ 2344، واعترض ستة فقط. (نقلاً عن دراسة الكتب المقدّسة في ضوء المعارف الحديثة، موريس بوكاي، ص60)

فعلاً نحتاج نحن لدراسات جادّة، وبرامج جادّة، وتقنيّات عالية، ودعاة متمكنين مدرّبين؛ ليحولوا بين الأفكار الظالمة المظلمة وبين الذين تروّج لهم من المستهدفين؛ لإنارة الطريق أمامهم.

ووالله لقد آلمني – بقدر ما أفرحني ديني العظيم - برنامج تلفازيّ في قناة الرّحمة بعنوان: اللؤلؤ والمرجان للداعيّة أمين الأنصاريّ – حفظه الله – عن حجّاج التّبت.

الذين يسيرون ثلاثة أشهر أو أربعة إلى مكان حجّهم. كلّ ثلاث خطوات يصفّقون ثم ينزلون على الأرض زحفاً على بطونهم حتى يصلوا مكان عبادتهم لاس، ويسجدون فيه لإلههم بوذا. جهاد يموت بعضهم فيه مستبشرين؛ ولكن في طاعة بوذا. وآاااه لو كان في طاعة ربّ بوذا تبارك وتعالى.

عبدالله جلغوم am 10:10 ,16/11/2009 - 29/11/1430

اقتباس:

المشاركة الأصلية كتبت بواسطة عبدالرحمن الشهري

- هناك عشرات الدراسات ومئات المقالات التي تُركزُ على الأصول السريانية للقرآن الكريم .

- فإنهم يذهبون الى أن الصحابة حرَّفوا وغيَّروا القرآن مثلما فعلوا في آيتي الكلالة وآية ختم النبوة !

- أما في المجال الثاني فقد أصرَّ الدارسون من المستشرقين الجدد على أن القرآن في الأصل نُسخة مترجمة عن السريانية للإنجيل الأبيوني (إحدى الشِيَع المسيحية)، ومنهم من يُسرِفُ في الحميمية فيحدّد لنا ورقة بن نوفل ابن عم خديجة أُمّ المؤمنين باعتباره مطران تلك الطائفة بمكة، وهو الذي ولّى النبي زعامة الطائفة من بعده، وكان النبيُّ يعرفُ السريانية، لكن أصحابه زادوا من «تعريب» القرآن أو تحريفه لأنهم ما كانوا يعرفون السريانية (!).

المصدر : صحيفة الحياة .

إن الرد الحاسم على هذه البطالات يكمن في إعجاز الترتيب القرآني (الاعجاز العددي) .

والانتقال به من الجهود الفردية إلى عمل مؤسسي منظم ، وإن تعذر ذلك ، فالمطلوب دعم الأبحاث الجادة .

وفي اعتقادي أن من يتصدون لأبحاث الإعجاز العددي دون أدنى تامل أو تفريق ، إنما يؤدون خدمة للدراسات الاستشراقية ، بقصد أو بدون قصد .

نعيمان pm 08:22 ,16/11/2009 - 29/11/1430

اقتباس:

المشاركة الأصلية كتبت بواسطة عبدالله جلغوم

إن الرد الحاسم على هذه البطالات يكمن في إعجاز الترتيب القرآني (الاعجاز العددي) .

أصبت أخي الحبيب عبد الله، وأعتبره تتمّة لسؤالي الاستنكاريّ:
أفيعقل أن يكون عند الفرع إعجاز علميّ وعند الأصل الكتاب المقدّس - العهد القديم والعهد الجديد عند النّصارى- (شوائب وشيء من البطلان)؟

والانتقال به من الجهود الفردية إلى عمل مؤسسي منظم ، وإن تعذر ذلك ، فالمطلوب دعم الأبحاث الجادة .

يا ليت الأحبّة ممّن يناصر الإعجاز العلميّ والعدديّ أو كان محايداً يستجيبون للعمل على تنفيذ هذا المقترح، وتوصيات المؤتمرات المتخصّصة التي تضع في بنودها: القيام بعمل مؤسّسيّ، ثم تذهب أدراج الرياح، أو تصبح حبيسة الأدراج المقفلة، وكأنّ شيئاً لم يكن. وما من أحد ينهض للقيام بهذا العمل الجليل، وفتح مركز للدّراسات القرآنيّة خاصّة للإعجاز العدديّ في القرآن الكريم تيمّناً بالإعجاز العلميّ في بعض البلاد. وإنّي لأدعو من هنا أخي العزيز الدكتور عبد الرّحمن الشّهريّ والمشرفين والمهتمّين - حفظهم الله تعالى وسدّدهم- إلى العمل على ذلك ما وسعهم الجهد؛ بصفتهم الشّخصيّة أو الاعتباريّة، وتلقي الاقتراحات من الأعضاء لتأسيس هذا المركز في أيّ مكان من الدّنيا، وحساب تكلفته، وآليّة عمله.

وفي اعتقادي أن من يتصدون لأبحاث الإعجاز العددي دون أدنى تامل أو تفريق ، إنما يؤدون خدمة للدراسات الاستشراقية ، بقصد أو بدون قصد .

كالعادة أخي الحبيب الأستاذ عبد الله -حفظه الله- جادّ حادّ، يحدّد هدفه ويصوّب نحوه مباشرة؛ بلا انثناءات ولا انحناءات ولا التواءات!
أدخل الله السّرور على قلبكم كما تدخله على قلوبنا! إنّه الحرص على ما يعيش له بكل قوة ودفاع مستميت، وإن استنكر بعض الأفاضل أسلوبه في هذا الدّفاع .

عبدالرحمن الشهري 02/12/1430 - 19/11/2009, 04:32 pm

بارك الله فيكم على هذه التعقيبات النافعة ، والأفكار القيمة .

ياسين مبشيش 21/06/1432 - 24/05/2011, 03:31 am

بارك الله في أخينا الدكتور عبد الرحمن وفي جميع الإخوة المشاركين فيما ههنا، وأزيد قطرة ماء نافعة للباحثين عن كتب الدكتور: رضوان السيد على هذا الرابط :
http://www.alarabiya.net/writers/warchive.php?offset=0&writer=560

ولا تنسونا من دعوات الأسحار.

الساعة الآن 07:36 pm

الفقه والسياسة في التجربة الإسلامية الوسيط

التصنيف: أوراق علمية

الموضوع: الإصلاح السياسي- التجربة السياسية الإسلامية

المصدر: مجلة التسامح – سلطنة عُمان

التاريخ: العدد الخامس والعشرون (شتاء 1430 هـ /2009 م)

http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id=594

- 1 -

تمهيد منهجي

أردتُ قبل الخوض في وجهٍ من وجوه علاقة الدين بالدولة في التجربة الإسلامية الوسيطة –ويتمثّل في العلائق بين السياسة والفقه أو السلطة السياسية والمؤسسة الفقهية– التقديم بملاحظتين إحداهما مفهومية والأُخرى تاريخية.

الملاحظة الأولى: تتصل بالعلاقة بين الدولة والدين في المجالات والنواحي والمنظومات التي سادت فيها على الخصوص الديانات المعروفة باسم الديانات السماوية أو ديانات التوحيد؛ وبخاصةٍ الديانتان المسيحية والإسلامية. وقد كان هناك تداخُلٌ بين الدين والدولة في التجربتين من الناحية العملية. لكنْ من الناحية النظرية هناك مَنْ ذهب في الأزمنة الحديثة والمعاصِرة إلى وجود افتراق مبدئي بين المسيحية والإسلام لجهة علاقة الدين بالدولة، وبالتالي المؤسسة الدينية بالنظام السياسي بسبب مقولة السيّد المسيح: (أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله)، وهي مقولةٌ تُقيمُ فصلاً واضحاً بين الشأنين الديني والعامّ أو السياسي. وهذا أمرٌ وإنْ كان صحيحاً في الأزمنة الحديثة، لكنه ما كان سارياً قبل القرن السابع عشر الميلادي، وبعد صراعاتٍ وحروبٍ طويلةٍ كما هو معروف. وما أريدُهُ من هذه الملاحظة ليس العودة لمناقشة هذه المسألة النَظَرية البالغة الأهمية بالنسبة للدينين في الأزمنة الحديثة؛ وإنما أنطلقُ من وقائع التجربة المسيحية والإسلامية في العصور الوسطى، ومن مقولةٍ ترى أنّ كلَّ جماعةٍ دينيةٍ إذا تجاوزَ عددُ أفرادها المئات؛ فإنها تكونُ مضطرَّةً لإبداء رأْيٍ أو توجُّهٍ في مسائل الشأن العامّ؛ وبخاصةٍ إذا قام ما يُشبهُ الكيان السياسيَّ في أَوساطِها. والحَكَمُ أو المرجعُ في الحكُمْ على طبيعة النظام آنذاك

يكون في: هل يُمارَسُ الشأنان الديني والسياسي في مؤسَّسةٍ واحدةٍ أو مؤسَّستين. والمعروف أنّه ومنذ القرن الثالث الميلادي كانت هناك مؤسسة دينية مسيحية قوية (كنيسة، سلطة كَنَسية) وإن لم تكن هَرَميتُها واضحة التنظيم، وظهرت إشكالياتُ العلاقة بين المؤسَّستين الدينية والسياسية في القرن الرابع بعد اعتناق الإمبراطور للمسيحية، وبدء عهود المَجَامع(1). أمّا في الإسلام، فيختلفُ الأَمْرُ بعضَ الشيئ؛ إذ لا يمكنُ الحديثُ عن مؤسَّسةٍ دينيةٍ مكتملة قبل منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع والعاشر الميلادي. في حين قامت الدولةُ أو الخلافةُ الإسلاميةُ في القرن الهجري الأول (السابع الميلادي)، أي قبل قرنين من اكتمال ظهور المؤسسة الدينية(2). ولذا فستنصبُّ قراءتي على أزمنة العلاقة بين المؤسَّستين بعد القرن الثالث الهجري، مع مُلاحظاتٍ تمهيديةٍ عمّا قبل ذلك.

أما المُلاحظةُ الثانية: فهي منهجيةٌ وتاريخيةٌ ومركَّبة في الوقت نفِسه. وهي تتناولُ عدة أمور؛ أوَّلُها: تسميةُ السلطة الإسلامية نفسَها خِلافة ومعنى هذا المفرد أو المصطلَح، وهل هي خلافةٌ لرسول الله من الناحية الزَمَنية، كما تقول نَظَرية (أهل السنّة)، أم هي (خلافةُ الله) كما قال الأُمويون والعباسيون الأوائل على نقودهم، وفي مخاطبات الشعراء لهم، وفي رسائل كُتّاب الإنشاء في دواوينهم؟ وهذه القضيةُ مُهمةٌ سواءٌ أَعتبر الخلفاء أنفُسَهمْ خلفاءَ لله أو خُلَفاء لرسول الله؛ إذ ما هي صلاحياتُهُم في الشأن الديني في الحالتين؟ فالرسول e كان يتولى الشأنين الديني والسياسي. وتختلفُ التفسيراتُ في طرائق تصرُّف الخلفاء الأربعة أو أُمراء المؤمنين من بعده في ممارسة المرجعية في الشأن الديني (الألقاب، وأحكام القُضاة، ومسائل الزكاة، والأوقاف، والعلاقة بالقُرّاء ثم بالفقهاء). أما الأُمويُّون فقد مارسوا الشأنَين السياسي والديني، لكنَّ كُلَّ المعارضات التي ظهرت في وجههم كانت باسم (الشورى) أولاً أي المرجعية في النظام السياسي، ثم باسم (الكتاب والسنة) أي المرجعية في الشأن الديني(3). وهذا يعني أنّ المعارضين ما سلَّموا لهم بالمرجعيتين.

وثانيةُ المسائل من الناحية التاريخية من ضمن هذه الإشكالية المركَّبة ظهور مصطلح الفقيه. هناك رجلٌ واحدٌ تُطلقُ المصادرُ عليه اسم فقيه في القرن الأول هو سَلَمةُ بن ذُؤيب الرياحي، الذي حَمَلَ رايةً في أواسط الستينيات من القرن الأول، ودعا تحتها إلى الولاء لابن الزبير بعد وفاة يزيد بن معاوية عام 65هـ/684م. وفيما عدا ذلك كان الشبان والكهول المهتمُّون بالشأن الديني يُسمَّون قُرّاءً، أو علماء. والطريفُ أنّ الذين تولَّوا القضاء كانوا يُسمَّون قُضاةً وحسْب. وفي النصف الأول من القرن الثاني الهجري نقرأُ عن (فقهاء المدينة السبعة). ثم في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري/ أي الثامن الميلادي، انتشر مصطلَحا المتكلِّم والفقيه، دون أن يكونَ واضحاً ومحدَّداً معنى الفقيه وصلاحياته، بخلاف المتكلِّم. وفي القرن الثالث الهجري/ التاسع والعاشر الميلادي، بدأ ظهور المذاهب الفقهية أو المدارس الفقهية الشخصية، أي المنسوبة إلى شخصٍ وليس إلى ناحية مثل فقهاء الأمصار في القرن الثاني الهجري أو الثامن الميلادي، حيث كان يجري الحديث عن فقهاء العراق، وفقهاء الحجاز. أمّا بعد منتصف القرن الثالث الهجري فصار يجري الحديث عن المذاهب الفقهية كالأحناف (نسبة إلى أبي حنيفة)، أو المالكية (نسبة للإمام مالك بن أَنَس)، والشافعية (نسبة للإمام محمد بن إدريس الشافعي)، وأخيراً الحنابلة (نسبة للإمام أحمد ابن حنبل)(4). وثالثةُ المسائل في هذا السياق التاريخي اشتباكُ الخليفة المأمون (198-218هـ/813-833م) ومن بعده أخوه المعتصم (218-227هـ/833-842م)

وابنه الواثق (227–232هـ/842–847م) مع المحدّثين والفقهاء بشأت عدة مسائل أبرزُها مسألةُ خلْق القرآن. ولا أقصِدُ هنا العودة إلى تحليل الموضوع والأسباب، فقد كُتب الكثير حول المسألة(5). إنما الذي أريدُهُ هو دلالةُ هذا الصراع على اكتمال المؤسسة الفقهية، وأَخْذها للصلاحيات التشريعة باعتراف الدولة، منذ عيَّنَ هارون الرشيد (170–193هـ/786–808م) أبا يوسف تلميذ أبي حنيفة المشهور قاضياً للقُضاة. وقد سلَّم المأمون ابن هارون للفقهاء بالمرجعية في التشريع، لكنه ما سلَّم لهم بالمرجعية العامة في الدين، خوفاً من أن يؤثّر ذلك في مشروعية الدولة، أو أن يتجدد النقاشُ في مسائل الشورى وشرعية السلطة وشروطها. وهكذا رأى المأمون أنه إذا كان الفقهاءُ هم الذين يتولَّون الأَمْرَ التشريعي؛ فإنّ الشأن العقدي أو اللاهوتي وما يتصل به مِمَّا يؤثر في الشأن العام، ينبغي أن يظلَّ بيد الدولة، وهذا معنى الجدال في قُدْسية النصّ القرآني، وفي عقيدة القَدَر، وفي واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وكان المأمون شاعراً بالقوة ليس بسبب سلطته السياسية وحسْب؛ بل ولأنّ اللاهوتيين أو المتكلمين المعتزلة والشيعة أيَّدوهُ في ذلك. وكان أحمد بن حنبل وبعضُ زملائه واضحين في الاستئثار بالمرجعية الدينية الفعلية، والاعتراف للدولة الإسلامية بالمرجعية الرمزية. لكنهم كانوا واضحين أيضاً في التمييز أو الفصل بين المجالين السياسي والديني. فهم يقولون بالسمْع والطاعة لأمير المؤمنين في الشأن السياسي، دونما مناقشةٍ من أيّ نوع لمسألة شرعيته. وحتّى في واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإنهم كانوا مستعدين لتقديم تنازُلات بالتنسيق مع الدولة (بحسب حديث المنازل الثلاث)(6). والذي أراهُ أنّ حَدَث (المحنة) هذا ختم مائةَ عامٍ من التجاذُب بين الفقهاء والدولة (من حديث الأَوزاعي مع والي الشام العباسي عبد الله بن علي عام 134هـ/751م، وإلى إخراج المتوكّل لأحمد بن حنبل من السجن عام 233هـ/847م). وقد كانت تلك الصفقة التي تمت على مراحل في أساس الانسجام بين المؤسَّستين على مدى التجربة الإسلامية الوسيطة ومؤدَّاها: الفصل العملي أو تقسيم العمل بين السلطتين الدينية والسياسية، في المجالين الديني والسياسي، دون أن يخلُوَ الأمر من تجاذُبٍ بين السلطتين على أطراف المجالين.

– 2 –

تحديد المجالين: الديني والسياسي

تُقرِّرُ الفَرَضيةُ التي انطلقُ منها إذن أنّه وطوال قرنٍ من الزمان –بين الثامن والتاسع للميلاد– تبلورت عدةُ مسائل: ظهرت المؤسسة الفقهية المتكوِّنة من عدة فئاتٍ متقاربة: قُضاة، وقرّاء، ومحدّثين، وفقهاء. وبدأت تتولّى مسائل التعليم في المساجد، والدرْس الفقهي، والقضاء، ورواية الحديث، والفتاوى، والتصنيف والتأليف. وتنافست داخل المؤسسة وبجوارها عدةُ فئاتٍ على تحديد مفهوم الدين، وتحديد السلطة فيه. وجرى التنافُسُ الرئيسيُّ بين الفقهاء والمتكلمين. وتعاونت السلطة السياسية في البداية مع المتكلمين في مُواجهة الفقهاء. وبنتيجة (المحنة) انخفضت سُمعة المتكلمين ومرجعيتُهم، واضطرت الدولة للتقاسُم مع الفقهاء الذين تولَّوا المهامَّ الرئيسيَّة في المجال الديني: التعليم، والقضاء، والفتوى، والتصنيف أو التدوين الفقهي والحديثي. ولديـنا خــلال القرن الثامن الميلادي نصّان أحدُهُما منسوبٌ للخليفة الأُموي عمر ابن عبد العزيز (99–101هـ/717–719م)، والآخَر

منسوبٌ لابن المقفَّع (– 139هـ/756م)، وكلاهما مَعْنيٌّ بتحديد المجالين الديني والسياسي، وصلاحيات كلٍّ من السلطة السياسية، والمؤسَّسة الدينية (أو الفقهاء)، والنصّان هما:

أولاً: أ– **نصّ عمر بن عبد العزيز**(7): (أردتُ أن أجعلَ أحكامَ الناس والأجناد حكْماً واحداً... ثم رأيتُ أنه قد كان في كلّ مصرٍ من أمصار المسلمين، وجندٍ من أجناده ناسٌ من أصحاب رسول الله e، وكانت فيهم قُضاةٌ قضَوا بأقضيةٍ أجازها أصحابُ رسول الله صلى الله عليه وسلم وَرَضُوا بها، وأَمْضاها أهلُ المصر كالصُلْح بينهم، فهم على ما كانوا عليه من ذلك...).

ب – **نصّ عمر بن عبد العزيز**(8): (.. ليس لأحدٍ في كتاب الله ولا في سُنّة رسول الله e أمرٌ ولا رأْيٌ إلاّ إنفاذَهُ والمُجاهدةَ عليه. وأمّا ما حدث من الأُمور التي تُبتلى الأئمةُ بها مِمَّا لم يُحْكِمْهُ القرآنُ ولا سُنّةُ النبي e؛ فإنّ واليَ المسلمين، وإمامَ عامَّتِهِمْ لا يُقَدَّمُ فيها بين يديه، ولا يُقْضى فيها دونه. وعلى مَنْ دونَه رَفْعُ ذلك إليه، والتسليمُ لما قضى).

أمّا النصُّ الأول لعمر بن عبد العزيز فيذكر محاولةً من جانب السلطة الأُموية– تذكر المصادر أنها بدأت أيامَ الوليد بن عبد الملك(9) – للسيطرة على أحكام القُضاة في الأجناد (المناطق العسكرية التي أنشاها الفاتحون العرب)، والأمصار (المدن). وعُمر الثاني لا يذكر طبيعة القانون الذي أراد الأُمويون السيطرةَ من خلاله؛ لكنّ المفهوم أنهم أرادوا السيطرةَ من خلال الأَوامر الإدارية المباشِرة. ويذكر عمر الثاني بعدها أنّ المحاولةَ فشلت، وأنهم تركوا في النهاية للقُضاة الحُكْمَ بالأعراف المختلفة السائدة بكلّ مصر، أي ما تعودوا عليه في العقود التي انقضت منذ الفتوحات، أي منذ النصف الثاني من القرن السابع الميلادي. لكنّ عمر الثاني يعودُ في الفقرة (ب) لتحديد الصلاحيات التشريعة للسلطة السياسية، فيعتبر أنّ الكتاب (أي القرآن) هو المصدر الأول للتشريع، والسنة (سنة النبي والراشدين؟) هي المصدرُ الثاني للتشريع. ويعتبر الخليفةُ نفسَه مصدراً ثالثاً في الأُمورالتي لم يشترعْ فيها القرآن، ولا اشترعت فيها السنة. وقبل مناقشة مصائر المصدر الثالث هذا (أي السلطة السياسية)؛ فإنّ أمير المؤمنين لا يذكُرُ صاحبَ السلطة في استنباط الأحكام من القرآن، والسنة. فالمعروف أنه حتّى في النصوص المُحْكَمة كان لا بُدَّ من اجتهادٍ في تنزيل النصوص على الوقائع. وتذكُرُ المصادر التاريخية والفقهية للعصر الأُموي، أنّ الخلفاء كانوا يرجعون إلى علماء عصرهم بالمدينة والشام في استنباط الأحكام من القرآن والسنة، أو في الإرشاد إلى أعراف زمن الراشدين(10). ويعني ذلك أنّ فئة العلماء أو الفقهاء كانت قد بدأت بالظهور والعمل ما بين 750 و800 للميلاد؛ كما أثبت ذلك الباحث الألماني Harald Motzk في أُطروحةٍ له عن الفقه المكّي (منذ أواخر القرن الأول وحتى منتصف القرن الثاني الهجري)(11).

لكنْ، وبالرغم مِمَّا ذهب إليه ابنُ المقفّع في (رسالة الصحابة) من أنّ بعضَ ما اعتُبر سُنّةً هو في الحقيقة من أوامر واجتهادات بعض وُلاة بني أُميّة(12)؛ فإنّ الواقع أن العصر العباسيَّ الأولَ ما ترك لأُولي الشأن السياسي حتّى أن يكونوا مصدراً ثالثاً في التشريع. فالمعروف أنّ المصدر الثالث في التشريع صار الأعراف والتوافقات بين القُضاة والفقهاء في الأمصار، والتي ارتفع بها الشافعي (–204هـ/819م) إلى مرتبة (الإجماع)(13)، والذي أعطاهُ سلطة المصدر الثالث بعد القرآن والسنة، والفقهاءُ طبعاً هُمُ الذين سيستنبطون الأحكامَ من المصادر الثلاثة ويُصدرونها. وبذلك خرجت السلطة السياسيةُ تماماً من العملية التشريعية.

ثانياً: نصُّ عبد الله بن المقفَّع:

أ – المجال الديني(14): (فأمّا إقْرارُنا بأنه لا يُطاع الإمامُ في معصية الله؛ فإنّ ذلك في عزائم الفرائض والحدود التي لم يجعل الله لأحدٍ عليها سُلْطاناً. ولو أنّ الإمامَ نهى عن الصلاة والصيام والحجّ وأباح ما حرَّمَ اللهُ، لم يكنْ له في ذلك أمر..).

ب – المجال الديني/القضائي(15): (ومما ينظُرُ أميرُ المؤمنين فيه من أمر هذين المصرين (= الكوفة والبصرة) وغيرهما من الأمصار والنواحي، اختلافُ هذه الأحكام المتناقضة التي قد بلغ اختلافُها أمراً عظيماً في الدماء والفروج والأموال. فيُستَحَلُّ الدمُ والفرج بالحيرة، وهما يَحْرُمان بالكوفة، ويكونُ مثلُ ذلك الاختلاف في جوف الكوفة... مع أنه ليس ممن ينظُرُ في ذلك من أهل العراق وأهل الحجاز فريقٌ إلاّ قد لَجَّ بهم العُجْبُ بما في أيديهم، والاستخفافُ بمَن سواهم...).

(... فلو رأى أمير المؤمنين أن يأْمُرَ بهذه الأقضية والسِيَر المختلفة، فتُرفع إليه في كتابٍ.. ثم نَظَر في ذلك أميرُ المؤمنين وأَمضى في كلّ قضيةٍ رأْيَهُ الذي يُلْهِمُهُ اللهُ، ويعزمُ عليه عزماً، وينهى عن القضاء بخلافه. وكتب بذلك كتاباً جامعاً..)(16).

ج – المجال السياسي(17): (أمّا إثباتُنا للإمام الطاعةَ فيما لا يُطاع فيه غيرُهُ؛ فإنّ ذلك في الرأْي والتدبير والأمر الذي جعل الله أَزِمَّتَهُ وعُراهُ بأيدي الأئمة، ليس لأحدٍ فيه أمرٌ ولا طاعةٌ من الغزو والقفول، والجَمْع والقَسْم، والاستعمال والعزل، والحكم بالرأي فيما لم يكن فيه أَثَر، وإمضاء الحدود والأحكام على الكتاب والسُنّة، ومحاربة العدوّ ومُهادنته، والأخذ للمسلمين والإعطاء عنهم...).

إنّ النصوص التي أوردْناها عن ابن المقفَّع، هي فقراتٌ من الرسالة المنسوبة إليه باسم (رسالة الصحابة)، وابنُ المقفَّع كان فيما يبدو من موظَّفي الديوان أو الإدارة في العصر الأُموي، وهو من موالي العباسيين؛ ولذلك صار من المستشارين في الدولة الجديدة. ورسالتُهُ تعكسُ النقاشات التي كانت دائرةً في أَوساط النُخَب في الثلث الأول من القرن الثاني الهجري. وهي تُشبهُ كلامَ عمر بن عبد العزيز في علاقة السلطة السياسية بالتشريع. وتزيدُ على ذلك بإيضاح صلاحيات الخليفة أو أمير المؤمنين في الشأنين الديني والعامّ. وهو لا يعطي الخليفة صلاحياتٍ في الشأن التشريعي، بل يقترحُ عليه الاكتفاء بإنفاذ أحكام القُضاة، ويُضيفُ لذلك الاقتراحَ عليه أن يُنظِّم القضاءَ ليس باعتباره مجتهداً، بل باعتباره الراعيَ الأعلى للعدالة، بحيث يكونُ للدولة قانونٌ واحدٌ يُسمّيه ابنُ المقفَّع: (الأمان)(18)؛ بحيث لا تختلفُ الأحكامُ بين مصرٍ ومصرٍ بحسب الأعراف المختلفة واجتهادات القُضاة. وتذكُرُ المصادرُ أنَّ الخليفة العباسيَّ الثاني حاول توحيدَ الأحكام، كما حاول الأُمويون. ولكي لا يكونَ ذلك بمثابة الأمر الإداري أو السلطاني الذي يُثير التذمُّر؛ فإنّ المنصورَ العبّاسي (136–159هـ/753–775م) طلب من الإمام مالك بن أَنَس (–179هـ/795م) أن يؤلّف كتاباً فقهياً يصبح بمثابة الدليل للقُضاة في إصدار الأحكام. وقد أَلَّف فقيهُ المدينة الكتابَ بالفعل وسمّاه: المُوطَّأ، أي المسهَّل أو المبسَّط. لكنه نصح المنصورَ بعدم فَرْضه لتعذُّر ذلك بالنظر لسيطرة أعراف وتقاليد مختلفة في الأمصار(19). وهكذا فشِلت السلطة حتّى في هذه المسألة التنظيمية؛ فعمدت إلى تنظيم المؤسَّسة من رأْسِها، أي تعيين قاضٍ للقُضاة، هو أبو يوسف، أيامَ هارون الرشيد حفيد

المنصور. وكان أبو يوسف هو الذي يقترحُ على أمير المؤمنين أسماءَ القُضاة في الأمصار المختلفة، مُراعياً في ذلك في الغالب تقاليدَ ذاك المصر وأعرافَه. واستمرَّ الأَمْرُ على هذا النحو طوَالَ عصور التجربة الإسلامية الوسيطة، مع تغييراتٍ وتعديلاتٍ تناولتْ –كما سبق القول– أطرافَ المجالين دون أن تمسَّ جَوهر تجربة الفصل أو تقسيم العمل هذه.

– 3 –

القضاء و(السياسة الشرعية): سيطر الفقهاءُ إذن على التعليم الديني والقضاء والفتوى تماماً بعد القرن الثالث الهجري. وسلَّمتْ لهم السلطة السياسيةُ بذلك في العهدين: عهد الخلافة المنفردة بالسلطة، وعهد ظهور السلاطين (وُلاة الأمر الفعليين) إلى جانب الخلفاء أو بدونهم تقريباً في مشارق العالم الإسلامي ومغاربه منذ القرن الخامس الهجري. لكنْ ظلَّ الجدالُ والتجاذُب دائراً –كما سبق القول– في تحديد مدى امتداد كلٍّ من المجالين، وَمَنْ هو صاحبُ الأمر في المجالات البينية أو المُشكِلة هذه. وأولُ مجالات الجدال كانت مسألتا الزكاة والأَوقاف.

الزكاة والأوقاف.

أ– في الزكاة. الزكاةُ فرضُ عينٍ على كلِّ مسلمٍ كما هو معروف. والتجربةُ الأُولى في عهد النبي وخليفتيه أبي بكرٍ وعمر أن تؤدَّى الزكاةُ إلى السلطة المركزية، وممثِّليها في الأمصار والأطراف. والمعروف أنّ أبا بكرٍ اعتبر (مانعي الزكاة) مرتدّين عن الإسلام وقاتَلَهُمْ على ذلك. لكنّ الخليفة الثالثَ عثمـــان بن عفّان –وبإشارة بعض الصحابة– توقَّف عن أخذ زكاة الأموال الظاهرة، وتركها للناس يؤدّونها بحسب دينهم ومعرفتهم. لكنْ في أيام الأُمويين والعباسيين الأوائل، ظلّت الدولة مُصرّةً على أداء الزكاة إليها، وأنشأت لذلك (ديوان الزكاة والصدَقات) لتوزيعها على مستحقّيها حسْبما ورد عن مصارفِها في القرآن. لكنّ بعضَ الفقهاء، الذين ما كانوا مطمئنين إلى شرعية بعض الخلفاء، وحُسْن تصرفهم في أموال الصدَقات، كانوا ينصحون المستفتين بعدم أدائها لهذا الخليفة أو ذاك. فتطوَّر الأَمْرُ إلى تحدٍّ اعتبرته الدولةُ عدمَ اعترافٍ بشرعيتها. والفقهاء الذين يستندون في العادة إلى السُنّة أو سيرة السلَف الصالح، رأَوا في هذه الحالة بالذات أنّ الزكاةَ فريضةٌ دينيةٌ بحتةٌ، وأنها واجبةٌ على الأفراد، وأنّ شأنها في ذلك شأن الصلاة والصوم والحجّ، فينبغي أن يوكَلَ أداؤها لدين المرء وتقْواه. والسلطةُ وفُقهاؤها رأَوا أنّ السُنّة جرت على الأداء للدولة، وأنّ عدمَ أدائها لها فيه مُخالفةٌ لسنة النبيّ والعُمَرين. كما أنّ فيه عصياناً وتشكيكاً في شرعيتها. وقد استمر هذا الجدالُ عصوراً طويلةً، فمرةً يحدُثُ الاستيداء ومرةً لا يحدُث؛ إلى أن انتهى الأمر بعد القرن السادس الهجري إلى ترك أَمر أدائها للأفراد بالفعل(20). وبخاصةٍ أنها ما عادت تشكّل مورداً مهماً للدولة التي تركَّز دَخْلُها في خراج الأرض وإقطاعِها، وعشور التجارة.

ب– في الأوقاف: ليس هناك نصٌّ قرآنيٌّ في شرعية الوقْف أو فرضيته. لكنْ هناك حالات أَوقف فيها الصحابةُ في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وفي عهد الراشدين. وقد اشتهر عن أبي حنيفة (–150هـــ/767م) قولُهُ بعدم انتقال المِلْكية في الوقْف، أي بعدم تأبيده. كما اشتهر عنه عدمُ ترحيبه بالأَوقاف الأهلية، لمخالفتها لنصوص الإرْث الواردة في القرآن. وهكذا ظهرت منذ البداية عدة مسائل: أين تُسجَّلُ وثائقُ الوقف، وما هي الجهة التي تُشرف على إدارة الأوقاف، أي الدولة أو القضاء، ثم ما هي الأنواعُ التي يجوزُ الوقْفُ فيها، والأُخرى التي لا

يحْسُنُ الوقْف فيها. واستقرّ الرأْيُ بعد ظهور قوة المؤسسة القضائية على تسجيل الأوقاف فيها، وعلى أن يشترك القُضاةُ والدولةُ في الإشراف على الأَوصياء على أموال الأَوقاف وأموال الأيتام الصغار. لكنّ الدولةَ ظلّت تتدخَّلُ للاستيلاء على عقارات الأوقاف والصغار بحججٍ مختلفةٍ، ومن بينها هشاشةُ وضْع أموال الوقف لدى الفقهاء الأحناف، وهشاشةُ وضْع أموال الصغار لدى فقهاء الحنابلة(21). ومن المعروف أنّ مسألة (وقْف النقود) أثارت نقاشاتٍ ومُشكلاتٍ في العهد العثماني، سوف نعودُ إليها. لكنها أيام العثمانيين جاءت من باب علاقة الفقه بالقانون السلطاني، أي تدخُّل السلطة السياسية في التشريع. وهذه المسألة، كانت قد عُرفت قبل العثمانيين بزمنٍ طويل تحت مصطلح: (السياسة الشرعية)، وهي الأُمور التي تعتبرها السلطة من (ضرورات السياسة)، والمصالح، ومقتضيات إدارة الشأن العامّ. ولذلك لا يُرجعُ فيها إلى القضاء العادي.

وقد بدأ التجاذُب بين السلطة السياسية والفقهاء والقُضاة في مطلع العصر العبّاسي، أي قبل اكتمال ظهور المؤسسة الدينية وسيطرتها على التشريع. فمنذ القرن الثامن الميلادي اعتبر القُضاةُ مجال عملهم واسعاً وشاملاً ويتناول كلَّ مسائل النزاع داخل المجتمع، وسواءٌ أكانت أُصول النزاع خاصةً (أي بين الأفراد) أو عامةً (أي بين الأفراد والدولة). وكان من ذلك:

ج- إشكاليات ديوان الزنادقة(22): فقد أنشأ الخليفة المهدي (159-169هـ/775-785م) هيئةً مختصةً بمحاكمة المتهمين بالزندقة (وهو اصطلاحٌ خاصٌّ بالدين المانوي، أحد الانشقاقات عن الزرادشتية؟). وفي العادة كان المتهم بالزندقة يُحضر من جانب الشرطة إلى مجلس الخليفة أو الوزير أو (صاحب الزنادقة)، فتجري محاكمتُه فإن اعترف بالتهمة استُتيب وإلاّ قُتل. وما قبل الفقهاءُ ولا القُضاةُ بذلك، ليس لقولهم، بحرية الاختيار الديني؛ بل لعدم قبولهم بطرائق المحاكمة، واستقصاء البيِّنات، وتجاهُل الشهود، وسرعة الأحكام. وقد أُلْغيت تلك الهيئةُ فيما بعد بسبب ضغوط القُضاة، وصار المتَّهمُ في دينه يُحْضَر إلى القاضي، ويُحاكَمُ بالطرق المعتمدة لدى القضاء الشرعي.

د - قضاء المظالم(23). ظلَّ الخلفاء (والسلاطين فيما بعد) يعتبرون أَنْفُسَهُمْ الرُعاة الأعلى للعدالة في الدولة ودار الإسلام. وتذكر المصادر التاريخية والفقهية حالاتٍ استمــع فيها عمــر بن الخطاب أو علي بن أبي طالب أو عبد الملك بن مروان أو أبو جعفر المنصور إلى شكاوى العامة بنفسه وبخاصةٍ عندما يتعلق الأَمْرُ بشكوى ضد أحد رجالات الدولة. وفي أيام هارون الرشيد صارت الشكوى ضد رجالات الدولة تُنظَرُ أمام (قضاءٍ مختصٍّ) هو (قضاء المظالم)، في يومٍ أو يومين في الأسبوع أو الشهر، وينظر في الشكاوى الخليفة أو السلطان أو الوزير أو الحاجب، وبحضور القُضاة أحياناً أو بدون حضورهم. وظلَّ الفقهاءُ والقُضاة يتذمَّرون من ذلك، ويَرَون عَرْضَ الأمر حتّى في هذه الحالات على القضاء العادي. لكنّ (قضاء المظالم) استمرّ رغم الاعتراضات، فاضطُرّ الفقهاء إلى اعتبار ذلك من باب (السياسة الشرعية)، أي ضرورات السلطة واحتياجاتها؛ لكنهم اشترطوا أن يحضُرَ المجلس قاضٍ للمشاورة. ويــذكر ابن فضل الله العُمَري في كتابه (مسالك الأبصار) مجلساً سلطانياً للنظر في المظالم أيامَ السلطان الناصر محمد بن قلاوون (693-741هـ/1293-1340م) كان يحضره قَضاةُ المذاهب الأربعة(24).

هـ- قضاء البُغاة: والبُغاةُ اسمٌ اصطلاحيٌّ للمعارضين السياسيين الذين تصلُ بهم المعارضةُ إلى حمل السلاح ضد السلطة(25). وقد تكونُ معارضةُ هؤلاء مُحِقّة أو غير مُحِقّة. كما أنهم قد يسفكون دماً أو يُتْلفون مالاً وقد لا يصلون إلى ذلك. وطوال عصورالتجربة السياسية الإسلامية الوسطية، ما كان هؤلاء عندما يُقبضُ عليهم أحياء يُعْرَضون على القضاء، بل يُحاكَمون في مجلس الخليفة أو السلطان أو الوزير وينتهي الأمر بإعدامهم أو سجْنهم لِمُدَدٍ طويلة. ومنذ أيام الأُمويين رأى الفقيه محمد بن شهاب الزُهري (-124هـ/741م) أنّ الجريمة السياسية غير الجريمة العادية وغير جريمة (المُحاربين) أو قُطّاع الطُرُق. فالمُعارضون السياسيون (والفقهاء يعرِّفونهم بأنهم المتمردون الذين لهم تأويل، أي دعوى سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية في نظر الفقهاء) واتّباعاً لسلوك الإمام علي بن أبي طالب مع المتمردين عليه، لا تَبِعَةَ عليهم في دمٍ أو مالٍ إذا ألْقَوا السلاح وأَسلموا أنفُسَهُمْ للسلطات، والتي ينبغي أن تعرضَهم على القضاء العادي للنظر في تكييف ما ارتكبوهُ وهل هو جنائيٌّ أو سياسي. وفي حين ظلَّ الفقهاء منذ القرن الثامن الميلادي يكتبون رسائلَ في أحكام البُغاة وحقوقهم، وضرورات عرضهم على القضاء العادي؛ ظلت السلطة السياسيةُ تُعاملُ المتمردين المسلَّحين مُعاملة قُطّاع الطُرُق (المُحاربين). وما استطاع القضاة والفقهاء بالمطالبات والضغوط دفع السلطات لعرضهم على القضاء الشرعي؛ لكنهم أصرُّوا دائماً (ومنهم الماوردي في: الأحكام السلطانية) على عدم اعتبار التصرُّف السلطانيِّ مع البُغاة من باب (السياسة الشرعية)(26).

و- المحتسِبُ وصاحبُ الشرطة: ظهر المحتسِبُ في الأصل استمراراً لتقليدٍ بيزنطيٍّ مَعْنيٍ بمراقبة السِلَع والتصرفات في الأسواق. ثم اتّسعتْ مهامُّهُ واكتسبت صبغةً دينيةً باعتباره مُحافظاً على الآداب العامة. أمّا قائدُ الشرطة، فتُعرَضُ عليه الحالاتُ الحادثةُ في المجال العامّ وبخاصةٍ في الليل، وهو يقرر بشكلٍ عاجلٍ العقوبة التعزيرية في الجُنَح الخفيفة. والفقيه (والقاضي) ليس لهما اعتراضٌ على بعض الصلاحيات ذات الصِبغة القضائية للمحتسب وصاحب الشرطة. لكنهما يريدان أن يكونا بإشراف القضاء؛ بحيث يكونُ القاضي هو الذي يُقرِّرُ التعزيرَ بالحبس أو الجلْد أو الغرامة إذا بلغت الارتكابات حدوداً معيَّنة. في حين ظلَّ الوزير أو الحاجبُ الذي يعيِّنُ المحتسب وصاحب الشرطة، يعتبر كلَّ تصرفاتهما مهما بلغت شدَّتُها من باب (السياسة الشرعية)(27). بل يذكر أحدُ كُتّاب الحسبة أنه من حقّ المحتسب (أن يحتسِبَ على القاضي) إذا ظهر في مجلسه ما يخالفُ الآداب(28)!

ذكرْتُ فيما سبق حالات من التجربة التاريخية في العلاقة بين الفقيه/ القاضي، ورجل الشأن العامّ. وكان الخلافُ في بعضها بشأن اعتبارها من المجال الديني/والفقهي، أم من مجال عمل الدولة. بيد أنّ الأهمَّ بالنسبة للفقيه والقاضي كانت تلك الحالات التي جرى تجاوُزُهُ فيها لاعتبار السلطة أنّ ذلك من ضرورات الهيبة، ومقتضيات السياسة الحازمة أو الرادعة. وقد رأى القاضي ابن عقيل الحنبلي (-513هـ/1119م) أنّ (السياسة الشرعية) ليست مجرَّد (تغليظ العقوبة)، و(الاعتداء على الناس)؛ بل إنها (ما كان فعلاً يكونُ معه الناسُ أقربَ إلى الصلاح، وأبعَدَ عن الفساد، وإن لم يضعْهُ الرسول، ولا نزل به وحي..)(29). واستنكر إمام الحرمين الجويني (-478هـ/1085م) على الوُلاة أن يقترفوا الكبائر باسم السياسة الشرعية؛ لأنّه مسلكٌ قريبٌ من سِيَر الأكاسرة والملوك المنقرضين30. وقال ابن الجوزي (-598هـ/1201م): (وربما فعل بعضُ الوُلاة ما

لا يجوزُ في الشرع وسمَّى ذلك سياســـة. وهذا عيــنُ الخطأ؛ لأنّ الشـــريعة هي السياسةُ الكافية..)(31). وقال السخاوي (-902هــ/1496م): (ومن أعظم خطأ السلاطين والأُمراء نظرهم في سياسات متقدميهــم وعملهم بمقتضـــاها، ثم تسمية أفعـــالهم الخـــارجة عن الشرع سياســـة. فإنّ الشـــرع هو السياســـة لا عمـــلُ السلطان بهواه ورأْيـــه...)(32). ويبـــلُغُ بالمقريزي (-845هــ/1441م) المؤرّخ والفقيه الحنفي، السُخْط على تجاوُز السلطة السياسة للقضاء بحجة الضرورات السياسية، في العصر المملوكي المتأخِّر حدودَ الاعتقاد بالافتراق الكامل بين السياسة والشريعة في زمانه؛ فيقول33: (وكانت أحكامُ الحُجّاب أولاً يقالُ لها حكم السياسة، وهي لفظةٌ شيطانيةٌ لا يعرفُ أكثرُ أهل زماننا اليومَ أصلَها ويتساهلون في التلفُّظ بها ويقولون: هذا الأمر مِمَّا لا يمشي في الأحكام الشرعية، وإنما هو من حُكْم السياسة...). أما أصلُ (السياسة) في نظره فمُخيف، إذ هي بحسب اعتقاده (كلمةٌ مُغُليةٌ أصلُها ياسة فحرّفَها أهلُ مصر وزادوا بأولها سيناً فقالوا سياسة، وأَدْخلوا فيها الألف واللام فظَنّ مَنْ لا عِلْمَ له أنها كلمةٌ عربيةٌ وما الأمْر فيها إلاّ ما قلتُ لك..!)(34). ولا شكّ أنّ المقريزيَّ بالغَ هنا وشطَّ مدفوعاً لذلك بتلاعُب بعض أُمراء المماليك بالقضاء العادي وقصْر سلطته على العامة، بينما صاروا هم يحتكمون فيما بينهم إلى حاجب السلطان الذي يفضُّ النزاعات بين الأُمراء بمقتضى الأعراف المتوارثة ضمن السُلالات التركية.

- 4 -

متغيراتُ السلطة ومشكلات القضاء الشرعي: بدأت في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي متغيراتٌ سياسيةٌ كبرى ناجمة عن تدفُّق شعوبٍ (الديلم ثم التُرك) من شرق العالم الإسلامي باتجاه إيران والعراق فآسيا الصُغرى المجاورة. وفي القرن الخامس الهجري (الحادي عشرالميلادي) استولى السلاجقةُ على بغداد عاصمة الخلافة العباسية فظهرت ثُنائية: الخليفة/السلطان، وساد نظام الإقطاع العسكري في ملكية الأرض، وانقسمت النُخَب إلى فئتين كبيرتين: فئة أرباب السيوف، وفئة أرباب الأقلام(35).

واضطرب فقهاءُ الشافعية والحنابلة في البداية لهذه التطورات الهائلة؛ لأنّ الشعوب التركية الآتية من بلاد ما وراء النهر كانت تعتنقُ المذهب الحنفيَّ، بينما كانت أكثريةُ فقهاء إيران من الشافعية. ثم حصلت تسويةٌ بين الشافعية ونظام المُلْك (-485هــ/1092م) وزير السلطانين السلجوقيَّين الأولَين، وجرى الاعتراف بسائر المذاهب الفقهية السنية، واقترنت الأشعرية بالماتُريدية، وأقبلت الدولة بالإنفاق الهائل على المدارس الفقهية (الحنفية والشافعية)(= النظِاميات)؛ فازدادت المؤسسةُ الفقهية بذلك قوةً ونفوذاً. ويرجعُ ذلك لعاملين اثنين: حاجةُ السلطنات الجديدة إليها في المشروعية، وتَنامي الحاجة إليها في القضاء والتربية والتعليم والفتوى في مواجهة الخلافة الفاطمية من جهة، والتيارات الباطنية من جهة ثانية. فالسلاطينُ الجُدُد كانوا بحاجةٍ لإثبات شرعيتهم؛ لأنّهم جُدُدٌ من ناحية، ولأنهم كانوا مضطرين للظهور بمظهر المُناصرين للخلافة وليس المستولين عليها. ويبدو ذلك في الكتب الثلاثة التي أُلِّفت وقتَها (أي في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري) (الحادي عشر الميلادي): كتاب سياست نامه لنظام المُلك وزيـــر السلاجقة السالف الذكر، وكتاب إمام الحرمين الجُوينـــي(-478هــ/1085م): (غـــياث الأُمَم في التيـــاث الظُلَم)، وكتاب الغزالي (-505هــ/1111م): (المستظهِري في

الردّ على الباطنية). وتُشيدُ تلك المؤلَّفات بالسلاجقة لحمايتهم لدار الإسلام من الروم والباطنية، لكنها تُصوِّر العلماء باعتبارهم شركاءَ للسلاطين في حماية العقيدة السُّنّية، وفي الحفاظ على الشريعة اشتراعاً وتعليماً وقضاءً ونشراً(36).

وكان المذهبُ الحنفيُّ واسع الانتشار في إيران والعراق، وأقلّ انتشاراً في الشام ومصر وجزيرة العرب. لكنّ قُضاة الأحناف كانوا دائماً في موقع متميِّزٍ منذ تولّى أبو يوسف قضاءَ القُضاة في عهد هارون الرشيد في سبعينات القرن الثاني الهجري. إنما كانت المشكلة أنّ الفقهاء الأحنافَ ما تحمّسوا كثيراً للأشعرية التي انتمى إليها الشافعيةُ بكثافة، وظلَّ بعضُهم أقرب للاعتزال في العقيدة، حتى بعد انكساف نجم المعتزلة بإيران والعراق. وتضاءل هذا الأمْرُ وزال بعد ظهورالسلطنات السلجوقية والأيوبية والمملوكية، نتيجةَ التنازُلات المتبادَلة؛ ولأنّ الفقهاء ما كانوا شديدي الاهتمام تقليدياً بعلم الكلام؛ باستثناء استخدامه (من جانب متكلِّمي الشافعية في الغالب) لمجادلة المعتزلة والباطنية بعد القرن الخامس الهجري. وكان التقليد الموروث أن يشير قاضي القُضاة على الخليفة في الغالب بتعيين القاضي في هذه المدينة أو تلك بحسب مذهب غالبية السكّان. حتّى إذا كان سكّان البلد أو المدينة من الفريقين (أي الشافعية والحنفية)؛ فإنّ قاضيَ القُضاة كان يشير بتعيين قاضِيَيْنِ من المذهبَين. بيد أنّ الاعتراف بالتعددية المذهبية في القضاء بلغ ذِروتَهُ في مطلع العهد المملوكي عندما عيَّن السلطان المملوكي الثاني الظاهر بيبرس عام 660هـ/1261م، قُضاةً من المذاهب السنية الأربعة في كلّ مُدُن الدولة، وبغضّ النظر عن وجود متمذهبين بأحدها في البلد أو المدينة. وكان بين أهمّ أسباب ذلك الرغبة في إظهار الدولة باعتبارها ممثِّلةً للإسلام السُنّيّ كُلِّه(37).

ولدينا من العصر المملوكي رسالةٌ نادرةٌ عن أحوال القضاء والقُضاة وعلائقهم بالسلطة السياسية، ومشكلات القضاء الإسلامي ذاته؛ كتبها قاضي قُضاة الأحناف بالشام نجم الدين إبراهيم بن علي الطرسوسي (المتوفَّى عام 758هـ/1356م) وسمّاها: (تُحفة التُرك فيما يجب أن يُعمل في المُلْك). وصاحب الرسالة يريد في الظاهر نُصْح السلطان في ترتيب وإصلاح شؤون الدولة. لكنه ينصرف ومنذ الصفحة الأولى لمصارعة فقهاء الشافعية وقُضاتهم. وهو ينصح السلطان الحنفيَّ المذهب بعزْل قُضاة المذاهب الأُخرى وإيكال الأمر كلِّه إلى الفقهاء الأحناف؛ لأنّ مذهبهم أَوفَقُ لمصلحة الدولة! وخلال ذلك العرض الطريف تتبيَّنُ لنا عِلّةٌ من عِلَل لجوء الدولة لتعديد القُضاة بحسب المذاهب؛ إذ كانت تنفُذُ من خلافاتهم المذهبية لتحقيق المصالح التي يريدُها كبارُ الأُمراء. فقد اختصَّ السلاطينُ قُضاة الشافعية بالقضاء في أموال الأيتام الصِغار؛ لأنّ الرأي المتعمد في المذهب الشافعي يقول بوجوب الزكاة في مال الصغير، بينما لا يرى الأحنافُ ذلك(38). وكذلك الأمر في توريث ذوي الأرحام. فالأحناف يرون توريثَهم في غياب العَصَبات، بنيما لا يرى الشافعيةُ ذلك؛ ولذا فإنّ السلطة عهدت بالقضاء في المواريث (الحَشْرية) إلى الشافعية أيضاً(39)؛ لأنّ الأموال قد تؤول من هذا الطريق إلى خزانة الدولة. ويحتار الطرسوسي قليلاً في (تزويج الصغار)؛ لأنّ سائر المذاهب تُجيزُ ذلك؛ وبخاصةٍ المذهب الحنبلي. ثم يَغْلِبُ عليه حِسُّه الإنساني، فينصح السلطان بمنْع القُضاة من سائر المذاهب من إجراء ذاك العقد المُشين(40). وهو يتّهم قُضاة المالكية بالتهاوُن في حفظ أموال الأوقاف الخيرية والأهلية. والعملُ الوقْفي مَصونٌ في الفقه الشافعي أكثر من الفقه الحنفي؛ لأنّ الإمام أبا حنيفة ما كان يقولُ بانتقال الملكية في الوقف، أي أنه كان لا يرى تأبيده. كما أنه

كان يكرهُ الوقف الأهليَّ، لتناقُضه الظاهر مع آيات المواريث في القرآن. بيد أنّ القاضي الطرسوسي يتجاهلُ الأمر كُلَّه، ويُظهر حرصاً على الأوقاف، وينصح السلطان بعدم الوثوق بالشافعية في توليتهم إدارة أوقاف الجامع الأُموي الضخمة. ونفهمُ من رسالة الطرسوسي في النتيجة أنّ بقاء الأوقاف وازدهارها في سائر العصور، ما كان بسبب حرص الفقهاء أو السلطة عليها؛ بل للتأييد الاجتماعي الكبير لها، وعدم قُدرة السلطات على إلغائها أو الاستيلاء عليها رغم المحاولات الكثيرة(41).

بيد أنّ رسالة الطرسوسي تُعطينا صورةً غير زاهية عن المؤسَّسة الفقهية في القرن الثامن الهجري؛ إذ يبلُغُ الصراع بين اعضائها حدودَ الطلب من السلطة السياسية التدخُّل في أحكامها وإجراءاتها؛ في حين يذهب الطرسوسي، والآخرون الذين سبق ذكْرُ نصوصهم في سياقٍ آخَر، إلى أنّ ذلك التدخُّلَ بالذات هوتدخُّلٌ للسياسة على حساب الشريعة(42)!

ومن جهةٍ أُخرى؛ فإنّ رسالة الطرسوسي هذه، والتي تنصحُ السلطان في النهاية بالانتصار للشريعة (بحسب فقه الأحناف)، بدلاً من (السياسة)، لا تستطيع إخفاء العيوب ووجوه القصور الموضوعية والتقنية في النظام الفقهي/ القضائي. وفي مسائل مثل البيِّنات والشهود وسماع الدعاوى، وتنظيم مجلس الحكم، وتسجيل الأحكام، وإنفاذها، وبطء عمليات المحاكمة، وضآلة إمكانيات المراجعة في الأحكام، لعدم وجود الدرجات في التقاضي.

بيد أنَّ الأهمَّ من ذلك طبيعة القضاء الإسلامي ذاته. إذ هو أشبهُ بالــ Common Law في التقليد الانجلوسكسوني، والذي يعتمدُ العُرف، ويلعبُ فيه القاضي دوراً رئيسياً. وبحسب العرض السابق، ما استطاعت الدولةُ في عصورها الأُولى أن تفرضَ نصّاً أو نظاماً معيَّناً Code أو Coded Law؛ لأنّ الفقهاء تولَّوا العملية التشريعية. وقد خفّف من طبيعة المشكلة بعض الشيئ ظهورُ المذاهب، والتي سادتْ في كلٍ منها آراء وتقاليد في شتّى المسائل تحت أسماء مختلفة مثل الراجح في المذهب، وما عليه مدارُ الفتوى، والرأي السائد، والمختار في المذهب. لكنْ كان المفروض أنَّ القاضي أو قاضي القُضاة على الأقلّ، ينبغي أن يكونَ مجتهداً، وحدودُ اجتهاده إمكانُ الأخذ بآراء غير راجحة في مذهبه في إحدى القضايا. بيد أنّ ذلك ما كان يحدُثُ في العادة. وإذا حدث فإنه لم يكن محموداً من جانب زملائه رغم إقرارهم من حيث المبدأ بضرورة الاجتهاد! كما نعرفُ من حالاتٍ معينةٍ مثل اجتهادات ابن تيمية (–728هــ/1327م) في المذهب الحنبلي، وهو ما تولّى القضاءَ على أيّ حال. ويبقى السؤال: هل كان بوُسع المتقاضين إلى قاضٍ شافعيٍ في نيسابور في القرن السابع الهجري أن يتوقّعوا الحكم الذي سيُصدرُهُ القاضي في قضيتهم؟

على أنّ مشكلات القضاء والمؤسَّسة القضائية والفقهية، لا تعني أنها لم تكن شعبية. فقد استظلّت بظلال الشريعة الوارفة، وظلَّ الناسُ ينظرون إليها باعتبارها الملاذَ الأخير من استبدادية السلطة وعشوائية رجالاتها؛ وذلك رغم تعددية المذاهب، وتعددية القُضاة، والاستنصار بالسلطة السياسية في التنافُس على المناصب التدريسية والوقفية والقضائية، بين أعضائها. وخيرُ دليلٍ على ذلك: المشهدُ الحزين الذي يعرضُهُ المؤرّخ المصري ابن إياس للقاهرة في جُمادى الآخرة سنة 928هــ/1521م عندما وصل للبلاد رسولٌ (يسميه باسمه التركي: أُلاق) من السلطان سليمان القانوني يحمل الأمر السلطاني بإلغاء نظام القُضاة الأربعة، وقصْر القضاء على المذهب الحنفي، الذي تولاّهُ قاضي العسكر سيدي جلبي(43).

المؤسسةُ الفقهية /القضائية في العهد العثماني: بلغت المؤسسةُ الدينية/الفقهية ذِروةَ نفوذها -كما هو معروف- في العصر العثماني. والرمْز الظاهرُ لذلك تاريخياً منصب شيخ الإسلام الذي ظهر في عهد السلطان مُراد الثاني (1421-1451م). وقد شملت صلاحياتُ المنصب مجالاتٍ ما عرفها منصبُ قاضي القُضاة، ولا أيّ منصبٍ دينيٍ من قبل. ومن ذلك الإشراف على المدارس والأوقاف والمفتين والقُضاة ومشايخ الطرق الصوفية. وبسبب اتساع نفوذه هذا، اختلفت آراءُ الدارسين في أَصْله ومعناه، ولماذا استُحدث على غير مثالٍ سابق، وهل كان استيعابُهُ ضمن إدارة الدولة قوةً أو ضعفاً له(44). وتشير تطورات المنصب بين القرنين الخامس عشر والسابع عشر إلى ثلاثة أمور: حاجة العثمانيين -مثل المماليك من قبل- إلى مستنداتٍ للمشروعية، ليس باعتبارهم غُزاةً ومجاهدين في سبيل الله وحسْب؛ بل وباعتبارهم حَمَلة لواء الشريعة وحُماتها. والأمر الثاني إزدياد الميول لدى النُخَب العثمانية بعد الاستيلاء على ممتلكات السلطنة المملوكية ومن ضمنها الحَرَمان الشريفان والقدس، إلى الظهور بمظهر التمثيل والاتّباع للشريعة أكثر من المسلمين الآخرين، مِمَّا يقتضي الارتباط الأوثق بمصادر الإسلام. وبخاصةٍ أنّ ذلك اقترن بالصراع العنيف مع الصفويين، وبإنهاء الخلافة الشكلية للعباسيين بالقاهرة. والأمر الثالث تضخم الإمبرطورية وامتدادها باعتبارها قوةً عظمى تُقابل الممالك الأوروبية المنضوية تحت الإمبراطورية الرومانية المقدَّسة المستظلّة بالبابا والكنيسة المقدَّسة.

وقد عنى ذلك بالطبع قوةً ظاهرةً للفقهاء الأحناف، وللقُضاة، وللمدرّسين والمفتين. وترافق ذلك مع ظهور الهَرَمية المعروفة للمدارس الثماني، والأُخرى المعروفة للقُضاة – بحيث يمكنُ القولُ إنه وللمرة الأولى في تاريخ التجربة الإسلامية الوسيطة صارت هناك مؤسسةٌ دينيةٌ بالمعنى الدقيق للكلمة(45).

إنّ المجال الذي يُهمُّنا هنا هو طبيعةُ العلاقة بين المؤسسة الدينية/ الفقهية والدولة؛ ولذا فسنكتفي بعرض الإشكاليات الناجمة عن التناظُر والتوازي والتداخل بين القانون (السلطاني) والشريعة (أو في الحقيقة الفقه الحنفي). والطريف في هذا الصدد تلك الأوامر السلطانية التي كانت تطلب من القُضاة اتّباع المذهب الحنفي في أقضيتهم دون غيره. فـــ Richard Repp يعتبر ذلك نوعاً من أنواع القوانين التي عُرفت في العهد العثماني. ولستُ أعتبر ذلك من ضمن (القانون) الذي نعرفُ أنه اصطلاحٌ عُرف في السلطنة العثمانية منذ القرن الرابع عشر، وهو يتناولُ مجالين اثنين رئيسيَّين: المجال التنظيمي، مثل تنظيم المحاكم والجيش، وتحديد العشور وضرائب الأرض الزراعية، وعلاقات الأفراد بالدولة. وهذا المجال سلَّم به الفقهاءُ للدولة منذ القرن الهجري الثاني كما سبق أن ذكرت. والمجال الثاني هو مجالُ الجنايات أو قانون العقوبات. وهو على شكلين؛ الأول: ما تعلّق بالحدود الشرعية، وليس من المعروف أنّ السلاطين تدخلوا في مسألة الحدود التي قررتها النصوص الشرعية. والشكل الثاني: عقوبات وتعازير كان السلاطين يفرضونها بقوانين، وهي تفوق الحدود أحياناً أو تحدّد عقوبات على ارتكابات ما اشترع لها الفقهاء. لكنّ الفقهاء كما سبق أن ذكرْنا اعتبروا بعضَ ذلك من باب (السياسة الشرعية) والتي تقضتيها هيبة الدولة أوالسلطان، وبخاصةٍ عندما تكثُرُ الجرائم أو يشيعُ الفساد. إنما الجديدُ في الأمر في الدولة العثمانية أنّ السلطان كان يطلُبُ من القُضاة أحياناً تطبيقها. ولذا فلا يمكن اعتبارُها

اجتهاداً من القاضي ولا نظراً من جانبه(46). وما عنيتُهُ أنّ مصطلح (السياسة الشرعية) قبل العصر العثماني كان ينطبق على إجراءات السلطة ذات الطبيعة القضائية والتي تتمُّ خارج القضاء. فالجديد في العصر العثماني أنّ السلطان كان يُصدر قانوناً يطلب فيه إلى القُضاة زيادة العقوبة على هذه الجناية أو تلك، فلا يعود الأمر ظرفياً أو استثنائياً، لكنّ القاضي يظلُّ يذكر في حيثيات الحكم أنه ناجمٌ عن القانون السلطاني، وليس عن الراجح في الفقه الحنفي.

والواقعُ أنه في الحالتين: التنظيمية، والأُخرى الداخلة في السياسة الشرعية، لا نجدُ من اعترض أو احتجَّ من الفقهاء أو القُضاة؛ لأنّهم اعتبروا ذلك في الغالب من صلاحيات السلطة السياسية. إنما الطريفُ هنا أيضاً أننا كما نجد من السلاطين تدخلاً في الشأن القضائي/الشرعي، نجد تدخُّلات في الشؤون التنظيمية التي تقع خارج صلاحيات المؤسسة الفقهية. ومن ذلك ما ذكره شيخ الإسلام أبو السعود (– 982هـ/1574م) في إحدى معروضاته أو فتاويه في مسائل الإقطاع، إنما باسم الإنصاف والعدالة، وليس باسم الشريعة. فقد كان هناك قانونٌ يقول إنّ توريث الأرض المُقطَعة هو للأولاد الذكور فقط، وطلب أبو السعود أن لا تُستثنى منه الإناث من بنات المتوفَّي فلبَّى السلطان طلبه في تعديلٍ على القانون صدرعام 958هـ/1551م47. ويمكن ذكْر حالاتٍ كثيرة خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر تدخَّلَ فيها شيوخُ الإسلام لتعديل قانونٍ أو اقتراح قانون، أو أنّ السلطان بادر إلى سؤالهم في مسائل رأَوا فيها أو رأى فيها السلطانُ مصلحةً أو تصحيحاً لأوضاع قائمة. بيد أنّ هذه الحالات جميعاً داخلةٌ في أحد النوعين: النوع التنظيمي أو نوع السياسة الشرعية القائمة على اعتبار مصلحة الدولة، ولا شيئَ فيها داخل بوضوح في مجال عمل فقهاء المذهب. وهكذا فإنّ السلطة السياسية كانت تلجأُ إلى الفقهاء في أحيانٍ كثيرةٍ في مسائل يقوم بها في العادة الجهازالإداري المدني أو العسكري للدولة. وقد كان ذلك بالطبع دليلاً على التعاون والثقة بين الجانبين. ولدينا حالة تدخَّل فيها شيخ الإسلام يحيى أفندي عام 1623م لدى النيشنجي أقجه زاده أفندي مقترحاً تعديلات وموادّ في بعض المسائل القانونية، ما لبثت أن ظَهرت في (قانون نامه جديد)(48).

وكُلُّ هذه الحالات تشير إلى أنَّ كلاً من السلطتين كانت تقومُ بمهامِّها المحدَّدة، دونما تصادُم، ثم كانت هناك في الغالب مبادراتٌ للتعاوُن وطلب الرأي والمشورة. والأمور المذكورةُ –كما سبق القول– داخلة إمّا في الشؤون التنظيمية للدولة، أو في مسائل السياسة الشرعية التي يتقصَّدُ السلطانُ بها مصلحة الدولة. فلا توتُّر بين القانون والفقه (أو الشريعة) في هذين المجالين، في غالب الأحيان، أو أننا لانلاحظُه.

وإنما يظهرُ التوتُّر بين القانون والفقه في المسائل الداخلة في مجال عمل الفقهاء، ومن ذلك الحالتان المشهورتان، واللتان تتعلَّق كلتاهما بالأوقاف. حدثت الحالةُ الأولى في آخِر عهد محمد الفاتح عام 1481م عندما أقدم السلطان على إلغاء وقْف زُهاء العشرين ألف قرية ومزرعة، وحوّلها إلى (أرض ميري). لكنّ ابنه بايزيد الثاني، وأمام تكاثُر (المعروضات) عليه، أَلْغَى الإجراءَ الذي اتّخذه والدُهُ، فانتهى الأَمْرُ عند هذا الحدّ(49).

أمّا الحالةُ الثانيةُ والتي اشتهرت أكثر فهي (وقفُ النقود). وهي مشكلةٌ قديمةٌ في الفقه الحنفي تقعُ بين مسألتين غير محبَّبتين في الفقه الحنفي: مسألة جواز وقف المستهلَك، ومسألة جواز وقف المنقول. وهي مسائلُ انحلّت قديماً عند المالكية، وفيما بعد لدى الشافعية، بينما جرى العملُ بها لدى الحنفية منذ القرن الثالث عشر رغم منع

وقف المستهلَك لدى الجيل الأول من فقهاء المذهب، وعدم إجازة وقف المنقول إلاّ في رأْيٍ مرجوحٍ بالمذهب. ففي عام 952هـ/1545م ذهب قاضي عسكر جوي زاده إلى حُرمة وقف النقود؛ لأنّه يؤدّي للوقوع في الربا50. وعندما عُرض الأمر على السلطان سُليمان اقتنع بمسوغات المنع، وأصدر قراراً بمنع وقف النقود، وحلّ الأوقاف الموجودة أو مصادرتها. وبسبب تضرُّر المرافق المستفيدة من (وقف النقود) فقد كثُرت الشكاوى من هذا الإجراء، ولذا تدخَّل أبو السعود بعد وفاة جُوي زاده عام 954هـ/1547م فأصدر فتوى بإجازة وقف النقود بحجتين: رأي لزُفَر بن الهُذيل تلميذ أبي حنيفة في جواز وقف المنقول، وأنّ العملَ كان على ذلك لعدة أجيال. وأُرسلت الفتوى أو المعروضة إلى السلطان، فعرضها على فقهاء كبارٍ آخرين، ثم أصدر قانوناً بالعودة إلى وقف النقود، ولسببين: تأييد أكثرية العلماء لوقف النقد، ولأنّ إلغاءه أَضَرَّ بالمساجد والسُبُل التي كانت تعتمدُ في ارتفاقها عليه.

ولنتوقَّف عند هذا الحدّ، ولنعُدْ إلى إجمال الموضوع في العصر العثماني، والاستنتاجات العامة. فقد كان هناك تمييزٌ بالطبع بين الشأن السياسي والعام، والشأن الديني والفقهي. بيد أنّ التجاذُب لم يقتصر على الوقوف عند أطراف المجالين كما في العصور الإسلامية السابقة للعثمانيين؛ بل صار هناك تداخُلٌ أكبر بين السياسة والفقه أو بين المؤسستين الإدارية والفقهية. والجديد في العصر العثماني غير ازدياد التداخُل، أنّ السلطان كان يتدخَّلُ مشترعاً أو مقنِّناً ليس في المسائل التنظيمية والإدارية وحسْب؛ بل وفي المسائل الفقهية أو الداخلة في مجال عمل الفقهاء والمفتين. وقد أحدث ذلك بعض التوترات أوالتذمُّرات، ثم انتظمت العملياتُ التشريعيةُ وانضبطت بخلاف ما كان يحدُثُ أيام المماليك والعباسيين من قبل. هناك كانت السلطات تقومُ بإجراءٍ ما فيُعتبر من السياسة الشرعية أومن الظُلْم والتعدي، وما كانت هناك آليةٌ لحلّ النزاعات التي تجري بين المجالين الدولتي والفقهي. أمّا في العصر العثماني؛ فإنّ السلطان، ومنذ القرن السادس عشر، كان يُبادر إلى عرض الأمر المستجدّ على شيخ الإسلام والمفتين الآخَرين، أو أنّ المفتين يبادرون إلى عرض الأمر عليه، ثم تجري نقاشاتٌ يُصدرُ في نهايتها السلطان قانونَهُ. وهذه العمليةُ ما كانت تجري باتجاهٍ واحدٍ أي في مجال عمل الفقهاء فقط؛ بل كان الفقهاءُ يتدخَّلون من طريق المعروضات أيضاً في مسائل تنظيمية وإدارية لا تتصل بمجالهم مباشرةً(51)، وإنما يرون فيها مصلحةً للناس وللدولة. ويكونُ التدخُّل إمّا من طريق المعروضات أو الفتاوى الموجَّهة للسلطان، أو بحديث شيخ الإسلام في الديوان أو المجلس السلطاني.

وهكذا، فقد كان التجربةُ العثمانيةُ متقدمةً على الأزمنة السابقة من حيث إنّ العلاقة بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية كانت أفضل أو أكثر انتظاماً وسلاسة. ولذا فقد أمكن الوصول إلى آلية لحلّ النزاعات، ومُراعاة الاحتياجات المستجدّة، بالتشاور بين المؤسَّستين، وتحويل التوافُقات إلى قوانين، نصّتْ منذ القرن السادس عشر على مُراعاة الشريعة والخضوع لها؛ وفي المجال الديني بشكلٍ خاصّ. وقد توصّل ريتشارد ربّ R. Repp إلى خُلاصة أرى أنها صحيحةٌ عندما قال إنه من المبالغة الذهاب إلى أنّ الفتاوى كانت تتحول إلى قوانين تلقائياً، كما أنه من المبالغة القول بأنّ الشريعة لم يكن لها دورٌ في عملية صُنع القانون؛ وبخاصةٍ في مجال عمل الفقهاء، والمجال الاجتماعي. فقد كان هناك في المجال الإسلامي العثماني انسجامٌ وتنسيقُ وتكامُلٌ

بين المؤسستين السلطانية والفقهية في العصرالعمثاني، أو فيما بين القرنين السادس عشر والثامن عشر على الأقلّ(52).

الحواشي

*) مفكر وأكاديمي من لبنان، ومستشار تحرير مجلة التسامح.

1- آخِر الدراسات عن التطورات المسيحية الأولى، الكتاب الذي أصدره مجلس كنائس الشرق الأوسط بعنوان: المسيحية عبر تاريخها في المشرق. بيروت 2002. وBernd Moeller، Geschichte des Christentums in Grundzügen. Vandenhoeck، Ruprecht، 2007.

2- هناك اختلافٌ كبير في مسألة المؤسستَين في الإسلام، وما ذكرْتُهُ هو حصيلةُ دراساتي الخاصّة؛ قارن: الدين والدولة، إشكاليات الوعي التاريخي؛ في كتابي: الجماعة والمجتمع والدولة، بيروت، دار الكتاب العربي، 1997م، ص357-412.

3- ناقش هذه المسألة بالتفصيل كلٌّ من Crone وHinds في كتابيهما (God's Caliph (1985)، وناقشتُ المسألة كلَّها في دراستي: (الخلافة والمُلْك) في كتابي: الجماعة والمجتمع والدولة، ص59-121.

4- أهمُّ مَنْ اعتنى بأمر التطورات الفقهية في العقد الأخير الأستاذ وائل حلاّق، أستاذ الفقه الإسلامي بجامعة كولومبيا. ودراساتُهُ موجودةٌ بالإنجليزية والعربية وأهمُّها: نشأة الفقه الإسلامي وتطوره (بيروت، 2007م)، والسلطة المذهبية (بيروت، 2007م)، وتاريخ النظريات الفقهية في الإسلام (بيروت، 2007م).

5- أهمُّ الدراسات وأحدثُها، دراسةJ. van Ess في كتابه: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra، Bde. II، III، 1993-1995، وفهمي جدعان: المحنة، وجدلية الديني والسياسي في الإسلام، عمان، دار الشروق، 1993م.

6- قارن بــ Chridstopher Melchert، Ahmad ibn Hanbal (2006), pP4-18، 88-102; Michael Cook: Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought (2000), pP87-113.

7- أبو زرعة الدمشقي، التاريخ، نشر نعمة الله القوجاني. مجمع اللغة العربية بدمشق، 1984م، م1، ص601.

8- سيرة عمر بن عبد العزيز لابن عبدالحكم، نشر أحمد عبيد، دمشق 1370هــ، ص42.

9- أبو زرعة الدمشقي، التاريخ، مصدر سابق، 202/1.

10- رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، مرجع سابق، ص110-116.

11- Harald Motzki, Die Anfange der islamischen Jurisprudenz (1991).

12- رسالة الصحابة لابن المقفع. دراسة وتحقيق فهمي سعد وطانيوس فرنسيس. بيروت، عالم الكتب، ص58-59. وكان محمد كرد علي قد نشر هذه الرسالة في مجموعته: (رسائل البلغاء) للمرة الأولى عام 1914م، ثم عام 1944م.

13- الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر.القاهرة: دار الفكر العربي، 1940م، ص212-234.

14- عبد الله بن المقفع، رسالة الصحابة، مصدر سابق، ص48.

15- رسالة الصحابة، مصدر سابق، ص58.

16- رسالة الصحابة، مصدر سابق، ص59.

17- رسالة الصحابة، مصدر سابق، ص48-49.

18- رسالة الصحابة، مصدر سابق، ص45.

19- الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي م4، ص722، 724.

20- قارن بالفضل شلق: الزكاة والدين والدولة؛ في كتابه: إشكاليات التوحد والانقسام، بيروت 1985م، ص209-260، وانظر عبد الرحمن السالمي: الزكاة في الوعي والواقع؛ بمجلة التسامح، السنة الرابعة، العدد 16، عام 2006م، ص212-238.

21- قارن برضوان السيد: فلسفة الوقف في الشريعة الإسلامية؛ في كتاب: نظام الوقف والمجتمع المدني في الوطن العربي، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2003م، ص43-74.

22- قارن بالطبري: تاريخ الرسل والملوك. نشرة دي غويه، 1822/2-1836. وانظر عن مسألة الزندقة وتعامل السلطات والفقهاء معها، عبد العزيز الدوري: الزندقة والشعوبية، بيروت، دار الطليعة، 1963م.

23- انظر عن قضاء المظالم؛ رضوان السيد: قضاء المظالم، وجهٌ من وجوه علاقة الدين بالدولة في الإسلام؛ بمجلة دراسات بالجامعة الأردنية، م1987،14، ص216-258، Jurgen Nielsen: Secular Justice in an Islamic State، 1985.

24- ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار (دولة المماليك الأولى)، دراسة وتحقيق دوروتيا كرافولسكي: بيروت 1986م، ص100-102. وانظر الفصل الذي كتبه ابن بطوطة في رحلته، نشرة باريس 1853م، م1/89-91 عن قضاء المظالم أو مجلس المظالم بدار العدل في القرن الثامن الهجري.

25- قارن عن (البُغاة) وأحكامهم في كتب الفقه الحنفي بالكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت، دار الكتب العلمية، 1986م، 140/7-156، والمرغيناني: الهداية (مطبوعة مع فتح القدير لابن الهُمام). نشرة بولاق، 1316هـ، 409/4-414. وقد عقد الطرسوسي الحنفي في رسالته: (تحفة التُرك فيما يجب أن يُعمل في المُلك)، تحقيق رضوان السيد، بيروت، دار الطليعة 1992م، فصلاً عن (أحكام البُغاة والخوارج على السلطان)، ص117-131.

26- الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، نشرةEnger، بون 1853م، ص38-42.

27- محمد بن خليل القدسي، بذل النصائح الشرعية فيما على السلطان ووُلاة الأمور وسائر الرعية. مخطوطة باريس رقم 451 (عربي)، ق 46ب - 48أ. والقدسي هو صاحب كتاب: دول الإسلام الشريفة البهية وذكر ما ظهر من حِكَم الله الخفية في جلب طائفة الأتراك إلى الديار المصرية، نشر المعهد الألماني ببيروت، 1997م.

28- محمد بن عوض السنامي، نصاب الاحتساب، تحقيق وائل عز الدين، الرياض، دار العلوم 1985م، ص38-41.

29- ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، نشرعبد الله العسكري (بغداد، بدون تاريخ)، ص15.

30- الجويني، غياث الأُمم في التياث الظُلَم، تحقيق عبد العظيم الديب، الدوحة 1400هـ، ص62-63.

31- ابن الجوزي، المصباح المُضيء في خلافة المستضيء، تحقيق محمد جاسم الحديثي، بغداد 1984م، 298/1.

32- السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، ص90.

33- المقريزي، الخطط، نشرة بولاق، م2، ص220.

34- الخطط، مصدر سابق، م221/2.

35- قارن عن ذلك Heribert Busse، Calif und Grosskonig (1979) ودراستي: رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام، في كتابي: الجماعة والمجتمع والدولة، مرجع سابق، ص52-58.

36- رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، مرجع سابق، ص52-58. والفضل شلق: الفقيه والدولة الإسلامية، دراسة في كتب الأحكام السلطانية؛ بمجلة الاجتهاد م1، عدد4، 1989م، ص91-158.

37- قارن عن هذا الموضوع دراستي في مطلع نشرتي لتحفة التُرك فيما يجب أن يُعمل في الملك للطرسوسي، بيروت، دار الطليعة 1992م، ص13-18.

38- الطرسوسي، تحفة الترك، مصدر سابق، ص35-36.

39- تحفة الترك، ص36-37.

40- تحفة الترك، ص38-39.

41- محمد محمد أمين، الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر، دراسةٌ تاريخيةٌ وثائقية، القاهرة، دار النهضة 1980م، ص234-258.

42- تحفة الترك، مصدر سابق، ص40-43.

43- ابن إياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور، تحقيق محمد مصطفى. القاهرة 1961م، م453/5-454.

44- قارن عن منصب مفتي اسطنبول وتطوره إلى شيخ الإسلام، والاختلاف في أصوله ومعناه وأهميته، جب وبوون: المجتمع الإسلامي والغرب. ترجمة عبد الرحيم مصطفى، م1، ج2، ص84-86، Richard Repp، The Mufti of Istanbul، London 1986. وانظر مراجعةً نقديةً للكتاب في مجلة الاجتهاد، م1،عدد3، 1989م، ص187-191.

45- قارن بثريا فاروقي: العلم والعلماء والدولة في العصر العثماني (القرن السادس عشر)؛ مقال مترجم بمجلة الاجتهاد، م1، عدد4، 1989م، ص183-200. وانظر كولينز إمبر: قضايا المثال والمشروعية في التاريخ العثماني؛ مقال مترجم بمجلة الاجتهاد م11، عدد43، 1999م، ص87-110.

46- قارن عن ذلك: Haim Gerber، Ottoman Law in Comparative Perspective (1994), pP58-80; Richard Repp، Qanun and Sharia in the Ottoman Cotext; in: Islamic Law (ed. A. Azmeh، PP124-146)1988. وقد ترجمتُ المقال بمجلة الاجتهاد، م1، عدد2، 1989م، ص153-173.

47- ظريتشارد ربّ، الشريعة والقانون، مرجع سابق، ص158.

48- H. Gerber، Ottoman Law، Opcit. 128-215.

49- ذكر ذلك ريتشارد ربّ في مقالته: الشريعة والقانون، مرجع سابق، نقلاً عن خليل إينالجك. وانظر عن مسائل الأوقاف في العصر العثماني: J. Barnes، An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire، Brill 1986.

50- قارن عن المشكلة: E. Mandaville، "Usurious Piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire; in: IJMES 10(1979), pP289-308. وقد ترجمت هذه المقالة بمجلة الاجتهاد، م11، عدد43، 1999م، ص173-206. وقارن بمقالة ريتشارد ربّ: الشريعة والقانون، مرجع سابق، ص172-173.

51- على سبيل المثال، يذكر نوعي زاده عطائي في حدائق الحقائق في تكملة الشقائق (اسطنبول 1267هـ)، ص185، أنّ أبا السعود وبخلاف سابقيه أصدر فتاوى في مسائل الإقطاع وملكية الأرض!

52- ريتشارد ربّ، الشريعة والقانون، مرجع سابق، ص171.

*****

محاضرة بابا روما، وأوروبا المسيحية والعوالم الجديدة .. والإسلام

التصنيف: أوراق علمية

الموضوع: أوروبا والإسلام – العلاقات الإسلامية/المسيحية

المصدر: مجلة التسامح – سلطنة عُمان

التاريخ: العدد السادس عشر (خريف1427 هـ /2006 م)

http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id=368

1

يصعُبُ تحديد أهداف البابا بنديكتوس السادس عشر من وراء محاضرته بجامعة رغنسبورغ، تحت عنوان: "العقل والإيمان": هل أراد عرض صورةٍ جديدةٍ وتأويلٍ جديد لتطور"تاريخ" العقيدة المسيحية، بطريقةٍ تجعلُ من التقليد الكاثوليكي صديقاً للحداثة العلمانية من خلال ربط "الإيمان" الكاثوليكي بالفلسفة الإغريقية، التي يعتقدُ هو أنها هي التي أسَّستْ لأوروبا الحديثة؟ إنْ كان هذا مُراده فقد أخطأَ الهدف، لأنّ الإحياء اليوناني في عصري النهضة والأنوار كان الهدفُ منه ذا شُعبتين؛ الأُولى إنسانوية مُعادية للدين تريدُ الاستنصار بالوثنيات الإغريقية على التقليد الكاثوليكي بالذات. والثانية: إعادة تحديد الهوية الأوروبية، باعتبار أنّ الإغريق هم الذين أَنْشَؤُوا القوميات الأُولى، والدول الأُولى المتمايزة عن الشعوب الآرية والهندو–أوروبية الأُخرى. والمعروف أنّ الكنيسة الكاثولكية اختارت منذ مطلع القرن العاشر الميلادي (وربما قبل ذلك كما يقول مؤرِّخو مدرسة الحوليات الفرنسية) الانتماء الروماني، والإمبراطورية الرومانية المقدَّسة. ولذلك لا يتلاقى البابا إنْ كان هذا هدفه مع ماضي كنيسته نفسه!

فهل أراد البابا إذن أن يُحاورَ خصومَهُ من البروتستانت الذين صارعهم طَوالَ حياته، من طريق القول بأنّ اللاهوت المسيحيَّ واحدٌ منذ صار العهدُ القديم في القرن الثاني الميلادي كتاباً يونانيّاً (في الترجمة السبعينية بالإسكندرية)، ومنذ وجد العهدُ الجديد صيغةً يونانيةً على يد بولس الرسول كما ذكر هو في محاضرته؟ إنْ كان هذا مُراده فقد أخطأَ الهَدَف أيضاً؛ لأنّ البروتستانت ما لبثوا أن سايروا الحداثة والعلمانية واليهودية في التخلُّص من الطابع اليوناني الخفيف للعهد القديم، والطابع الهيلليني (الغنوصي) للعهد الجديد. ثم إنّ الكنائس البروتستانتية

الكبرى تكادُ تخلو الآن من المؤمنين والأتْباع الذين جرفتهم الإنجيليات الجديدة المندفعة وراء ارتعاشات التجربة المباشرة مع السيد المسيح نفسه، بدون لاهوتٍ ولا كتاب!

وإذا كان البابا لا يخاطبُ الحداثيين الذين ما عاد للدين مكانٌ في حياتهم، ولا البروتستانت والإنجيليين الجُدُد، الذين لا يأبهونَ كثيراً بالمشيج اليوناني القديم أَو المتأخر، فمن يخاطبُ إذن؟ لنلخِّصْ محاضرة البابا أولاً ولنحاول فهمها من الداخل، ثم لنعد إلَى محاولة تأمُّل مقاصده وغاياته.

يبدأ البابا المحاضرة بتذكُّر نفسِه أُستاذاً لِلاَّهوت بجامعة رغنسبورغ عام (1959م)، حيث كان يلتقي بزملائه البروتستانت، وتدورُ بينهم حواراتٌ حول إمكان التلاقي؛ لأنّ بالجامعة المذكورة كليتين إحداهما للاهوت الكاثوليكي والأُخرى للاهوت البروتستانتي. ثم يختارُ بدءَ موضوعه في العقل والإيمان باقتباسٍ من الإمبراطور البيزنطي مانويل الثاني باليولوغوس (1391-1425م) ذكره في معرض مجادلته لعالمٍ فارسيٍ مسلمٍ مفترَض مؤدَّاه أنّ الله -سبحانه- ذو طبيعةٍ عاقلة، ولذلك فإنّ الإيمانَ بالنسبة له يرتبط بالعقل، وهو يقصِدُ بذلك الإرادة الحُرَّة العاقلة. والبابا (مستنداً إلَى عادل تيودور خوري عالم اللاهوت الكاثوليكي، ودارس الإسلاميات، المعروف، ذي الأصل اللبناني، والذي نشر جدالات مانويل الثاني أَو محاوراته مع المسلمين عام 1966م) يذكر أنّ فكرة لاعُنفية الذات الإلهية، ومن ثم تعقُّلها - آتيةٌ من الفلسفة الإغريقية (اليونانية). ولليونانية معنيان اصطلاحيان. فالتقليد اليوناني في المسيحية هو التقليد الديني الأرثوذكسي، والأرثوذكسية هي دين الإمبراطور مانويل صاحب الجداليات. لكنّ البابا يختارُ المعنى الثاني للاصطلاح دون مبرِّر: اليونان القُدامى الذين صنعوا التقليد الفلسفيَّ المعروف من خلال الثلاثي المشهور الذي يذكره البابا خلال محاضرته: سقراط وأفلاطون وأرسطو. وأقولُ: إنّ اختيار البابا للمعنى الثاني فيه تحكُّم؛ لأنّ هؤلاء الفلاسفة ما كانوا مسيحيين، ولا علاقة لهم بتجربة المسيح غير العنيفة؛ في حين أنّ التقليد الدينيَّ الأرثوذكسيَّ مُعادٍ للعنف باسم الدين- وقد كان الأولَى به أن يتبناه بدلاً من نسبة عدم العنف إلَى تأثير أفلاطون! ولا شكَّ أنّ الإمبراطور مانويل نفسه لو كان حيّاً وقَرأَ كلام البابا لتعجب وأغرب ضاحكاً؛ لأنّ العنف الديني الذي أطلقته الكنيسة الكاثوليكية (البابا أوربان الثاني عام 1095م) ضد الشرق الإسلامي، نال أول ما نال بشواظه الأرثوذكسية، إذ احتلّ الفرسان الصليبيون القسطنطينية وظلُّوا فيها مستعمرين لأكثر من خمسين عاماً وباسم المسيح العنيف وليس المُسالم أَو العاقل!

بعدها يتابع البابا المحاضرة بعرض تأويلٍ جديدٍ للعهد القديم، خُلاصتُهُ أنه تأغرق (صار حضاريّاً!) بعد ترجمته لليونانية، فيتجنَّبُ بذلك صورة يهوه العنيفة في التوراة. أمّا يونانيةُ العهد الجديد غير العنيفة فآتيةٌ من بولس الرسول الذي قصد مقدونيا استناداً لرؤيا رآها (مقدونيا اليونانية؟ اليونان القُدامى ما كانوا يعتبرونها كذلك، ويقولون: إنّ الإسكندر المقدوني الذي فتح أثينا كان متوحّشاً!) - كما أن يونانية الإنجيل آتيةٌ أيضاً من لغته الأولى المعروفة (ربما كُتبت بعض الأناجيل في الأصل بالآرامية لغة المسيح، أَو بالعبرية؛ لكنّ أقدم نُسَخ الإنجيل كما انتشر في العالم مَصُوغةٌ باليونانية، وتعود إلَى عام 225م)، والذي تبدأُ إحدى نُسَخه القانونية بالعبارة المشهورة: في البدء كان الكلمة (اللوغوس)، وكان الكلمة الله. وهنا يوحّد البابا بين الألوهية والكلمة (أي المعرفة) والنوس (أي العقل). وما اجتمعت الفلسفة الأفلاطونية المُسالمِة والمعرفة والعقل إلاّ في مقدونيا على يد بولس الرسول؛ ولذلك فإنّ المسيحية ما "تحضّرت" في المشرق حيث ظهرت، بل في أوروبا؛ ومن هنا تأتي

الهويةُ المسيحيةُ لأوروبا التي تبادلت التكوين والصناعة معها: المسيحية أوروبية، وأوروبا مسيحية! وأحسبُ أنّ هذا التفسير المبتكَر للطرفين: المسيحية وأوروبا كان سيسُرُّ الشيخ ابن تيمية صاحب الكتاب الجدالي الكبير ضد المسيحية: " الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح"، والذي قال فيه: ما تنصرت الروم (والروم في الاصطلاح القرآني والعربي هم البيزنطيون اليونان)، لكنّ النصرانية تروّمتْ! كما أنه سيسُرُّ أَوْسَرَّ ولا شكَّ الرئيس الفرنسي الأسبق جيسكار ديستان، الذي ترأس لجنةً صاغت الدستور الأوروبي الميّت، وكان في مقدّماته أنّ الهوية العميقة لأوروبا مسيحية (وهذا لا بأس فيه)؛ ثم رتّب على ذلك أنّ تركيا المسلمة إن دخلت الاتحاد الأوروبي فإنّ ذلك سيُفسدُ الهوية المسيحية الخالدة فساداً لا صَلاحَ بعده! وهذا هو رأْيُ البابا الحالي الذي ذكره قبل ثلاث سنواتٍ في خضمّ نقاشات ذاك الدستور، وكان وقتَها ما يزالُ رئيساً لمجمع العقيدة أَو الإيمان بالفاتيكان، واسمُهُ الكاردينال جوزف راتسينغر. ويزعُمُ الأتراك أنّ حُبَّه المفقودَ لهم يعودُ لأيام مطرانيته على ميونيخ، واستغرابه للباس نساء العمّال الأتراك أَو لحجابهنّ!

بعد الترابط الذي استنتجه البابا بين العقل اليوناني والمسيحية وأوروبا، ينصرف لقراءةٍ شخصيةٍ بعض الشيء للتاريخ اللاهوتي، وصورة الله التي يفترضها في المسيحية. فاللاهوت الكاثوليكي "الأصلي" هو لاهوت اللوغوس أَو لاهوت العقل والإيمان (باستثناء قلةٍ نادرةٍ لا حُكْمَ لها مثل دونز سكوتوس). وهو يذكر بين أركان ذاك اللاهوت أوغسطينوس وتوما الأكويني. وأوغسطين أفلوطيني غنوصي فعلاً. وليس الأمر كذلك مع توماس إكويناس. فتوما الأكويني الذي صنع اللاهوت السكولائي (المدرسي) للكاثوليكية، أخذ الخلطة اللاهوتية من الغزالي (في قراءةٍ نقديةٍ وبنائيةٍ في الوقت نفسه) في مواجهة ابن رشد. وفي تلك الخلطة دخل اليونان (أرسطو بالذات) دخولاً تنظيمياً من طريق إقامة اللاهوت (علم الكلام عند المسلمين) على المنطق الصوري. فالصوفية المسيحية صوفيةٌ أفلاطونية وأفلوطينية، وكذلك الروح العام. أمّا اللاهوتُ الرسمي(شأنه في ذلك شأن علم الكلام لدى المعتزلة والأشاعرة) فهو قائمٌ على منطق أرسطو. وقد يكون هذا هو المقام الصحيح لقراءة "صورة الله العاقلة" عند البابا، الذي هو في الأصل أستاذ لاهوتٍ كاثوليكيٍ كبيرٍ فعلاً؛ ولذلك يجبُ تتبُّعُ تأويله اللاهوتي للتاريخ المسيحي الوسيط بعناية. في المسيحية الكاثوليكية والأرثوذكسية لاهوتان، وكذلك في الإسلام واليهودية. أمّا في البروتستانتية فهناك لاهوتٌ واحد. اللاهوتان هما إذا صحَّ التعبير: لاهوتُ الرحمة والعناية والفضل، ولاهوتُ التنزيه والعدل. وهذان التياران موجودان في اليهودية والإسلام أيضاً؛ في حين أنّ البروتستانتية لا تعرفُ غير لاهوت الرحمة والنعمة والاصطفاء؛ الذي يتخذ سمةً متشدّدةً مثلما هو لدى بعض اللاهوت اليهودي. وسنعود لذلك لاحقاً. يعني هذا بعبارةٍ أُخرى أنّ صورة الله –عزَّ وجلَّ– لدى القائلين بالرحمة والفضل هي صورةُ الحرية المتبادَلة، وفيها أنّ الله –سبحانه– منزَّهٌ تنزيهاً مطلقاً عن الشَّبَه بالبشر، وعن الخضوع لمقاييسِهِمْ (كلُّ ما خَطَر ببالك، فالله بخلاف ذلك)؛ لكنه رحمةً وتفضُّلاً منه أرسل الرسالات، واختار العناية بسائر الكائنات التي خَلَقَها، ولا إلزامَ له بذلك بل نحن المؤمنين نلتزمُ بما سمَّى به نفسَه، من ضمن مشيئته وقدرته وإرادته، وحسبما اقتضته حكمته واقتضاه تفضُّله، ومقاصدُهُ التي لا تُدرَك. وفي مقابل هذه الحرية المطلقة لله، هناك الحرية النسبية للإنسان بين الإيمان والكفر، والصلاح والفساد، مع وجود النصوص أَو التعاليم التي تُبيّن لهذا الإنسان طريقي الخير والشرّ، وعواقب اختيار أحد الطريقين. لكنْ في هذا اللاهوت شيْءٌ من الجبرية (من خلال

القضاء والقَدَر)، وشيْءٌ من الاتكالية (تبقى في نطاق عناية الله ورحمته مهما فعلْتَ). أمّا في اللاهوت الآخَر، لاهوت التنزيه والعدل، والذي سميناه لاهوتَ الالتزام المتبادَل؛ فإنّ الله والإنسان كلاهما يتمتّعُ بالحرية؛ لكنهما متقلان بالالتزامات المترتبة عليهما: على الله الالتزام بما أَلزمَ به نفسَهُ (يسمّيه المعتزلة الوعد والوعيد)، فليس من العدل أَو التنزيه أن يهدي الله إنساناً دون آخَر، ولا أن يرحم مذنباً، أَو لا يُثيبَ مؤدّياً للفرائض والتعاليم. على الله الالتزام بوعده ووعيده ولا يستطيع الإخلالَ بذلك أَو تنتفي صورةُ الأُلوهية عنه. وفي المقابل الإنسان هو الذي يخلُقُ أفعالَهُ التي لا علاقة لها بالقضاء والقَدَر، وهو لذلك مسؤولٌ مسؤوليةً كاملة. وهكذا فالإيمانُ نعمةٌ ورحمةٌ وتفضُّلٌ من الله لدى أهل لاهوت الرحمة، وواجبٌ وحقٌّ لدى أهل لاهوت التنزيه والعدل. والنعمةُ والرحمةُ والعناية تتخذ أبعاداً كبرى لدى المتكلمين اليهود بحيث تصل إلَى اختيار الله لهم شعباً وديناً وليس أفراداً، والاختيار والاصطفاء والاتّخاذ قويٌّ أيضاً لدى البروتستانت لكنه فردي. وفي المقابل يبلغ لاهوت الواجب أحياناً لدى المعتزلة وبعض الأرثوذكس حدود وضع الله في ضبطيةٍ عقليةٍ محكمةٍ تُجاه الإنسان بالذات: يجب على الله كذا، ولا يجوز له أَو عليه كذا! بيد أنّ مسألة الوجود الإلهي المتعالي في الديانات الإبراهيمية فرضت مشتركاتٍ رغم اختلافات اللاهوتيين. إذ لا بد من تصور إمكان قيام علاقةٍ بين الطرفين: الإلهي المتعالي والمتفرّد من جهة، والإنساني من جهةٍ ثانية؛ ولذلك كانت هُوامات الصوفية والقبالة والغنوص، والتي ما استطاع اللاهوت الرسمي قبولها؛ لأنها تتجاوزُ كلَّ المؤسسات الدينية وتُلغي الكهنوت بادعاء وحدة الوجود أَو الحلول أَو الصلة المباشرة بين الله والإنسان خارج القناة (القانونية): النبوات والكتب، وفي المسيحية الكاثوليكية والأرثوذكسية إلَى حدٍّ ما: تجاه تجسُّد الله نفسه، وتُجاه الكنيسة الجامعة والحاكمة! ولذلك قال المتكلمون المسلمون بقياس الغائب على الشاهد، وتبعهم في ذلك المتكلمون اليهود، واللاهوتيون الكاثوليك وإلى حدٍّ ما الأرثوذكس. وقياس الغائب (الله) على الشاهد (عقل الإنسان وقيمه وإدراكاته) يعني إقامةَ صِلَةٍ من نوعٍ ما بين المطلق والنسبي من خلال صفاته بالقدرة والعناية (لدى الأشاعرة والكاثوليك)، ومن خلال أفعاله بما يسمُّونه اللُّطف (لدى المعتزلة والمتأثرين بهم من المتكلمين اليهود والأرثوذكس). ما فائدةُ هذا الاستطراد كلّه؟ فائدتُهُ أنّ البابا يتحدث عن اختلافٍ في صورة الله بين المسيحيين وغيرهم من أتباع ديانتي التوحيد، وبخاصةٍ الإسلام؛ لأن اليهودية تجاوزت "عُنفية" يهوه بالدخول في الميراث اليوناني العقلاني أيضاً. وهذا تأويلٌ للتاريخ اللاهوتي لا يعرفُهُ غيرُه، وقد لا يقولُ به غير قداسته. فاللاهوتُ الكاثوليكي الوسيط مَبْنيٌّ كلُّهُ على المباني والمناهج التي عرفها المتكلمون المسلمون من السريان والأرثوذكس وفلاسفة الإغريق، وبنوا عليها وطوّروها، وأَدخلوا فيها الكاثوليك واليهود، وعادوا إلَى التأثير حتّى في السريان والأرثوذكس رغم سبق هؤلاء لهم، كما سبق القول، بالتعمُّق في الموروثات اليونانية قبل ظهور الإسلام. وقد هربت الكاثوليكيةُ فالأرثوذكسية من الأفلاطونية إلَى نصف أرسطية خوفَ الغرق في الغنوص الذي كافح ضدَّهُ آباءُ الكنسية الأوائل ووقع فيه أوغسطين وغيره وما كادوا يخرجون منه، ولولا المؤسَّسةُ الكَنَسيةُ القائمةُ سلطتها على سلطة الدولة أَو بموازاتها – لصارت الكاثولكيةُ بالذات ديناً غنوصيّاً آخَر مثل غنوصيات الأزمنة الهيللينية. فالتجربةُ مع الإغريق في اللاهوت الأفلوطيني والأرسطي هي تجربةٌ مشتركةٌ بين الديانات التوحيدية، ولا ينفرد بها المسيحيون الأوروبيون أَو الكاثوليك بالذات الذين أخذوها عن الأرثوذكس والمسلمين أَو شاركوهُم فيها! وهكذا فالعقلنةُ في المسيحية الوسيطة عقلنةٌ

محدودة وتتركّز في المؤسسة التنظيمية والسلطوية، وليس في اللاهوت المدرسي، الذي ظلَّ مشتركاً بين الإسلام والمسيحية واليهودية (لاهوت موسى بن ميمون يقرأُ الأشعرية قراءةً نقدية. وفي السنوات الأخيرة جرى اكتشاف عدة نصوص معتزلية كانت متداولَة لدى الفِرَق اليهودية في بغداد ومصر والأندلس). فمن أين أتت الخصوصيةُ المسيحية المستنيرة التي يتحدث عنها البابا في صورة الله، والتي يُدْخِلُ فيها اليهود، ويُخرجُ منها المسلمين؟ ليس من اللاهوت الكاثوليكي بالتأكيد، وليس من تاريخ الكنيسة بالتأكيد؛ بل من التجربة الإنسانوية الأوروبية في القرون الأربعة الأخيرة، والتي صارت عالميةً عبر مقولة "الحق الطبيعي" للإنسان. وبهذا المعنى تغيرت صورة الإنسان، وصورة العالم، فتغيرتْ صورةُ الله لدى البابا بعد نضالٍ فاتيكاني وبابوي في الإصلاح المضادّ، استمرَّ على مدى ثلاثة قرون! والحداثة التي دخلها البروتستانت وبعض اليهود قبل الكنيسة الكاثوليكية، هي التي أعادت طرح كلّ هذه المسائل، واضطرّت المؤسسة الكاثوليكية الصلْبة والمتضائلة حتى مطالع القرن العشرين إلَى الدخول والمنافسة من جديد، مستفيدةً لإعادة التموضع داخل العصر من سلبيات راديكاليات الإنسانويين غير الإنسانية!

2

.. ويباشرُ البابا معالجة مسألة الأزمنة الحديثة أَو نقد الحداثة ومحاولة التصالُح معها، قبل الوصول إلَى الخاتمة والاستنتاجات. وهو يرى أنّ المَعْلَمَ الرئيسيَّ فيما يتعلق بالتفكير الديني خلال أربعة قرون وحتى القرن العشرين، كان ما يزال: نَزْع الهلْينة، أَو تجريد اللاهوت والفكر الديني المسيحي من التأثيرات الفلسفية اليونانية عليه. و قد مرت العملية حتى العصر الحاضر من وجهة نظره بثلاث مراحل. في المرحلة الأولى مرحلة عصر الإصلاح (البروتستانتي) يقول البابا: إنّ الغرضَ من وراء ذلك كان العودة إلَى سذاجة وحرارة الإيمان، بالاستناد للنصّ نفسه مجرَّداً عن أغطيته الفلسفية. وقد دخل في ذلك ليس اللاهوتيين فقط؛ بل الفلاسفة من مثل عمانوئيل كانط الذي أراد أن يضع الفكر الفلسفيَّ جانباً، ليفسح المجال للإيمان. وفي المرحلة الثانية مرحلة اللاهوت الليبرالي التي امتدَّت حتى القرن العشرين ظهر لاهوتيون كبار مثل أدولف فون هارناك تابعوا تلك العملية وأسَّسوها على مقولة باسكال في التفرقة بين إله الفلاسفة، وإله إبراهيم وإسحاق ويعقوب. وتابع البابا قائلاً: إنّ هارناك أراد استرجاع حرارة الرسالة الأولى للسيد المسيح التي غرقت في خضمّ التدقيقات اللاهوتية والتفلسُف الهيلليني. وزاد الأمرَ راديكاليةً دخول عصر التصنيع وزمان التكنولوجيا حيث صار الهمُّ الوصول إلَى اعتبار اللاهوت عِلْماً؛ استناداً إلَى إدخالِه في "علم التاريخ" من جهة، وإلى قياس دقّته وعلميته، ودقة العلوم الإنسانية الأُخرى، على دقّة العلوم البحتة والتطبيقية. ولأنّ اللاهوتَ المتّصل بالإيمان ليس بالأمر الذي يمكن إخضاعه للتجربة؛ فقد أُخرجَ سؤالُ الله عمليّاً من المجال العلمي الحيّ والمتطور؛ وصار الدينُ يُدرَسُ بوصفه نظاماً وضعيّاً.

ثم دخلت المرحلةُ الثالثةُ في نزع الهلْينة، وهي المرحلةُ المُعاصرة، في عصر التعددية الثقافية. وفي هذا المرحلة قيل: إنّ التهليُنَ المسيحيَّ تمَّ في أزمنةٍ سالفة، وفي ظروف منقضية. ولذلك ينبغي السماحُ للمسيحيات والمسيحيين الجُدُد أن يمارسوا شخصياتِهم وظروفَهم وسياقاتِهم كما مارسَها المتهلينون في أزمنةٍ سالفة؛ بحيث يُنتجون دينَهم الخاصّ المتلائم مع تقاليهم الثقافية الخاصّة في زمان التعددية. والبابا يرى في ذلك شذوذاً وانعداماً

للمعقولية. فالهلْينةُ بالنسبة للمسيحية ليست غطاءً مُستعاراً يمكنُ نزعُهُ؛ بل إنها صارتْ جزءًا من الإيمان المسيحيّ نفسه.

ويختم البابا المحاضرة عن "العقل والإيمان" بالدعوة إلَى العودة إلَى العقل الفلسفي، وليس الاكتفاء بقصْر العقل والمعقولية على منتجات التجربة المباشرة ومقاييسها. وهو يرى أنّ ذلك لا يعني التنكر للتكنولوجيا أَو لعصر الأنوار قبلها؛ بل البناءُ عليهما. فلا بُدَّ من تصحيح علاقة العقل بالإيمان، من طريق الاعتراف المتبادَل، والنظر إيجاباً في تاريخية العلاقة والتقاليد الدينية المختلفة، وبخاصةٍ المسيحية. لا بُدَّ من العودة إلَى تأمل كلمة الإمبراطور مانويل الثاني: "الإقدام على التصرُّف بدون معقولية، مُناقضٌ لطبيعة الله".

يحمّلُ البابا المسؤولية فيما آل إليه أَمْرُ الدين إذن لأولئك الذين أصرُّوا على "نَزْع الهلْينة" أَو إلغاء اللاهوت المتفلسف و المعقلَن منذ القرن السادس عشر. وهو قسّم ذلك في ثلاث مراحل بدءًا بالقرن السادس عشر. يتحمَّلُ البروتستانت مسؤولية المرحلتين الأُوليين، ويتحملُ العلمانيون والتجريبيون التعدديون مسؤولية المرحلة المعاصرة. وهذه مرةً ثانية وثالثة نظرة متفرّدة أَو خاصة في فهم تطور التفكير بشأن الدين في أوروبا في القرون الأربعة الأخيرة. والواقعُ أنّ المشكلات المتعلِّقة بالدين والتي طُرحت منذ القرن السادس عشر تتمثَّلُ في ثلاث: علاقة الدين بالكنيسة، وعلاقة الكنيسة بالدولة، وعلاقة العقل بالإيمان، وأخيراً منزله الدين في الحياة الإنسانية. أثار الإصلاح البروتستانتي في القرن السادس عشر وما بعده مسألة علاقة الدين والخلاص بالمؤسَّسة (الدينية)، أي الكنيسة الكاثوليكية. وقد سبقته تمرداتٌ كثيرةٌ على السلطة الكنسية منذ القرن الثالث عشر، الذي انتهت فيه الحروب الصليبية. وقد لجأت البابويةُ في قمعها إلَى الاستنصار بجيوش الملوك "المؤمنين"، وجيوش الفاتيكان نفسه. وأكملتْ ذلك بإنشاء محاكم التفتيش. وهكذا فما كان الأَمْرُ أَمرَ نزع الهلْنية، بل هل الدين (أو الإيمان) ممكنٌ دون المؤسَّسة، وما هي سلطةُ المؤسسة إن كانت؟ وما هي حدودُها؟ البابا يُماهي هنا بين الإيمان والمؤسَّسة، ويعتبر التمرد على المؤسَّسة تمرداً على الدين والإيمان. وقد ثبت خَطَلُ هذه الرؤية. فقد انتصرت البروتستانتية التي أضعفت المؤسَّسة، دون أن يضعُفَ الدينُ أَو الإيمان. وما استطاعت البابويةُ في القرنين السادس عشر والسابع عشر أن تُنهي التمرد البروتستانتي بخلاف ما حدث للتمردات السابقة؛ لأنّ الدولة كانت قد انفصلت بالتدريج عن الكنيسة؛ فما عاد بوسعها شنُّ حروبٍ صليبيةٍ في الخارج، ولا فرض سيطرتها بواسطة جيوش الملوك المسيحيين في الداخل الأوروبي. وهكذا ففي المرحلة الأولى ما كان السؤالُ سؤالَ ماهية اللاهوت؛ بل ضرورة المؤسسة الدينية (الكاثولكية) لبقاء الدين المسيحي. وقد كانت الكنيسةُ تستخدم النظام اللاهوتي المدرسي لتثبيت سيطرتِها في العالَم المسيحي، ومن الطبيعي عندما تتزعزعُ تلك السيطرة، أن تتغير "صورةُ العالم"، فيتصدع البناءُ اللاهوتي الذي يدعمها أَو يعطيها المشروعية.

أما السؤال الآخَرُ، الذي طُرح في القرن الثامن عشر، أَو ما عُرف بعصر الأنوار، فكان يتصل بعلاقة الإيمان بالعقل. كان هناك العقلانيون المُلحدون الذين اعتبروا أنّ الدينَ في طريقه إلَى الزوال، وأنّ الباقي هُواماتٌ فرديةٌ وشخصية. وقد بلغ هذا النوع من الفكر ذروته في راديكاليات الثورة الفرنسية أواخر القرن الثامن عشر. بيد أنّ المفكرين الجدّيّين من أمثال كانط وهيغل وهوبز ولوك ولايبنتز واسبينوزا ما كانت عندهم أَوهامٌ حول إمكان اختفاء الدين أَو الإيمان الديني. لكنهم ما عادوا يرون إمكان استمرار "اللاهوت العقلي" أي تأسيس الإيمان

الفردي على البرهان اللاهوتي الأفلاطوني أَو الأرسطي. ومن هنا فقد عادوا إِلَى أُطروحة ابن رشد التي كان المتكلمون واللاهوتيون قد نحّوها جانباً كما سبق ذكْرُه ولصالح اللاهوت المعقلَن للغزالي وتوما الأكويني. قال ابن رشد بحقيقةٍ إيمانيةٍ وأُخرى بُرهانية. الأولى تتعلقُ بعالَم الدين والإيمان، والأُخرى تتعلّقُ بعالم الكون والفساد، أَو الحسّ والتجربة. البابا يعتبر ذلك تهميشاً للسؤال الديني، لأنه ما يزال مهجوساً بدور اللاهوت المؤسَّسي؛ لكنه من جهةٍ أُخرى لا يستطيعُ اعتبار ذلك مرحلةً أُخرى في تجريد الدين من أسلحته الفلسفية أَو الفكرية. فالواقعُ انّ كانط وهيغل واسبينوزا كانوا بذلك يحمون الإيمان الدينيَّ العميق من شطحات التنويريين الراديكاليين (أمثال هيوم وفويرباخ ونيتشه) وتشددات الحروفيين الإنجيليين، وليس من بقايا الكنيسة الكاثوليكية. وقد أُضيف إِلَى ذلك في القرنين التاسع عشر والعشرين إحساسُ علماء كبار بأنّ الإيمان العلميَّ أَو بالعلم (الرياضيات والعلوم الطبيعية) أسقط الحاجة للدين أَو للإيمان، وما عادت للدين غير فائدةٍ ضئيلةٍ في المسائل الأخلاقية. لقد تبلورت رؤيةٌ جديدةٌ للعالم في الوقت الذي كانت فيه الكاثولكية ما تزالُ منهمكةً في الدفاع عن سلطة الكنيسة، وليس عن الإيمان الديني.

لماذا يشعُرُ البابا بالجَزَع؟ إنه خائفٌ من تضاؤل دور الدين في الحياة العامة الأوروبية. بيد أنّ التجربة الأوروبية مع الدين في القرون الأخيرة خَاصَّةٌ وليست عالمية. وما يجري في الولايات المتحدة وآسيا وإفريقيا شاهدٌ واضحٌ على ذلك. ففي سائر القارات (بما في ذلك بعض أنحاء أوروبا) تمدُّدٌ إيمانيٌّ وثَوَرانٌ دينيٌّ، وليس تضاؤلاً للدين والإيمان. ولذلك فإنّ الحلَّ الذي يقترحُه (إعادة تعريف العقل ودوره) لا يتلاءَمُ والواقعَ المتطوّر. كأنما هو ما يزالُ محبطاً لما كان في حقبة ما بين الحربين، وحقبة الحرب الباردة. لقد تغيَّر الزمان، وما عادت العلمانيات الراديكالية هي المُشكلة؛ بل الديانات الجديدة غير المؤسّسية. والخوفُ مشروعٌ ومبرَّرٌ لهذه الجهة؛ وإن كان الشكُّ كبيراً في إمكان نجاح المؤسسة الدينية التقليدية لدى أهل الديانات الثلاث، في العودة لقوتها وعزّها. هناك مُعاناةٌ كبيرةٌ من الإحيائيات والأصوليات المنفلتة من عقالها، والتي لا تشعُرُ الحاجةَ إِلَى أيّ بُعْدٍ مؤسَّسيّ أَو انضباطٍ من أيّ نوع. لقد انهار اللاهوتُ المدرسيُّ الكاثوليكيُّ في القرن الثامن عشر. كما انهارت المؤسسةُ الدينية لدى اليهود الأرثوذكس في مطلع القرن العشرين؛ وكذلك الأشعرية السنية في العقود الماضية. وتعملقت الإحيائياتُ دون لاهوتٍ ولا علم كلام. وهذا هو التحدي الحقيقي الذي يواجهُ الأديانَ الإبراهيمية كلَّها.

وقد أدرك البابا السابق يوحنا بولس الثاني هذا الأمر، فوضع الكاردينال راتسينغر (البابا الحالي) رئيساً لمجمع الإيمان ليُحكِمَ القبضة على الكنيسة الكاثوليكية فلا تتشقّق في عصر التحولات الكبرى. وانصرف هو منذ مطلع الثمانينات إِلَى مصارعة الشيوعية في أوروبا الشرقية، ومنذ مطلع التسعينات إِلَى مكافحة الأنظمة الشمولية والمهيمنة الأُخرى، والدعوة إِلَى الحرية الإنسانية والودّ الإنساني، ومصارعة الفقر والظُلم والأدواء البشرية السارية، ومخاطبة ومحاورة أتباع الديانات الأُخرى، الذين اعتبرهم حلفاء وشركاء في الإيمان، وفي المصير الإنساني الكبير.

أمسك البابا يوحنا بولس بنبض التاريخ، وراح يشارك في صُنعه. تشدَّد مُؤَسَّسيّاً بالداخل الكنسي، وانطلق عالميّاً حاملاً أسئلة العصر وتحدياته. أمّا البابا الحالي فيريد أن يتموضعَ في أوروبا، طارحاً من جديدٍ الأسئلة التي جرى تجاوُزُها قبل قرنٍ وأكثر. ولا شكَّ أنّ المشكلات الأكبر واقعةٌ اليوم بداخل الكنيسة الكاثوليكية، ليس بسبب

هجوم الإنجيليين الجدد والمولودين ثانيةً عليها فقط؛ بل أيضاً بسبب تفاقُم القضايا المحتاجة إلَى حلول منذ ثلاثة عقودٍ ونيِّف. إنها عوالمُ جديدةٌ تُطلُّ عليها البشريةُ جمعاء، ولا تنفعُ فيها لاهوتياتُ الهيللينيين، ولا المُصالحات المقتَرَحة بين العقل والإيمان.

3

يتبيَّنُ من الاستعراض التفصيلي لمحاضرة البابا بنديكتوس السادس عشر وسياقاتها، ليس أنه لا علاقة لها بالإسلام، كما بدا لي لأول وهلة؛ بل إنها معنيةٌ باستعادة أوروبا إلَى المسيحية، واستعادة المسيحية إلَى أوروبا. وللمشروع نفسِه بغضّ النظر عن صحته وإمكانه وطرائق الوعي به، علائقُ وثيقةٌ بالإسلام، يبدو لأول وهلةٍ أيضاً أنها –أي تلك العلائق– غير مباشرة؛ وليس الأمر كذلك. ولكي لا يبقى ما أقصِدُهُ عن العلاقة الوثيقة بين محاضرة البابا والإسلام عرضةً للتأويلات سأبدأُ بترجمة الفقرة التمهيدية التي وردَ فيها ذكر الإسلام في المحاضرة: ".. كنتُ أَقرأُ نشرة البروفسور تيودور خوري (عام 1966م) من جامعة مونستر لقسمٍ من حوارٍ ربما جرى (عام 1391م) في الثكنات العسكرية الشتوية على مقربةٍ من أنقرة، بين الإمبراطور البيزنطي العالِم مانويل الثاني باليولوغوس، وعالِم فارسي مسلم في موضوع المسيحية والإسلام، والحقيقة المتضمّنة في كلٍ منهما. وربما كان الإمبراطور نفسه هو الذي سجَّل ذلك الحوار خلال حصار القسطنطينية (من جانب العثمانيين) بين (العامين 1394و1402م)، وهذا ربما يعلّل سبب ذكر حُججه بالتفصيل، دونما اهتمامٍ لافتٍ بإجابات العالِم الفارسي. الحوار المذكور يتوسَّعُ إلَى ما وراء حدود البنى العَقَدية في الإنجيل والقرآن، ليركّز بخاصةٍ على صورة الله والإنسان، راجعاً عندما يكونُ ذلك ضروريّاً، إلَى العلائق بين "الشرائع الثلاث": العهد القديم والعهد الجديد والقرآن. في هذه المحاضرة أريد أن أُناقش نقطةً واحدة– ربما كانت هامشيةً في الحوار المذكور هي سياقاتُ علاقة الإيمان والعقل. وقد وجدْتُ أنه من الممكن أن يكونَ ذاك السياقُ الحواريُّ مفيداً في تأمُّلاتي حول المسألة. في المحادثة السابعة من الجدال بين الإمبراطور والعالِم الفارسي، يعالج الإمبراطور موضوعَ الجهاد (الحرب المقدَّسة). ومن المؤكَّد أنّه كان يعرف الآية القرآنية (2: 256) والتي تقرّر أنه ﴿لا إكراه في الدين﴾. وسورةُ البقرة التي تَرِدُ فيها الآية هي إحدى السُّوَر القرآنية المبكّرة عندما كان محمدٌ ما يزال بدون قوةٍ ونفاذ أمر، وواقعاً تحت التهديد. لكنْ من الطبيعي أن يكونَ الإمبراطور عارفاً بالتعاليم الإسلامية التي تطورتْ فيما بعد وسجَّلها القرآن، بشأن الحرب. ولذلك، ودون مقدماتٍ تفصيلية حول الفروق في التعامل مع (أهل الكتاب)، والآخرين (المشركين)، يلتفت الإمبراطور إلَى محاوره بشكلٍ مُفاجئٍ وجاف طارحاً السؤال الأساسيَّ في العلاقة بين الدين والعنف بشكلٍ عام. يقول الإمبراطور: أَرِني ما هو الجديد الذي أتى به محمد، وسوف تجد أشياءَ كلّها شريرة وغير إنسانية، من مثل أمره بنشر الدين بالسيف. ثم يمضي الإمبراطور شارحاً بالتفصيل الأسبابَ التي تجعلُ من نشر الإيمان بالعنف تصرفاً غير عقلاني. فالعنف لا يتفقُ والطبيعةَ الإلهية، ولا مع طبيعة الروح: لا يحبُّ اللهُ سَفْكَ الدم، والتصرف غير العقلاني مُناقضٌ لطبيعة الله. فالإيمانُ يبزُغُ من الروح وليس من الجسد. بيد أنّ الذين يريدون نشر الإيمان يحتاجون إلَى قدرةٍ على الحديث الجيد، والتأمُّل بعقل، ودون عنفٍ وتهديدات.. ومن أجل إقناع روحٍ عاقلةٍ، لا يحتاجُ المرءُ إلَى ذراعٍ قويةٍ، ولا إلَى سلاحٍ من أيِّ نوع، كما لا يحتاج إلَى تهديد أي إنسان بالموت. إنّ الحجة البارزةَ في هذا الجدال ضدَّ الإكراه على اعتناق دينٍ

ما، أنّ الداعية الذي تصرف بخلاف العقل، إنما يتصرف بخلاف طبيعة الله. ويلاحظ البروفسور خوري معلقاً: بالنسبة للإمبراطور البيزنطي ذي الثقافة الفلسفية الإغريقية، فإنّ هذا الأمر بدهي. أما في تعاليم الإسلام فإنّ الله مُتعالٍ علوّاً مطلقاً، كما أنّ إرادته ليست مقيَّدةً أو متعلقةً بأي مبدأ آخر بما في ذلك مقاييس العقل نفسه. وهنا عاد خوري للاقتباس من دارسٍ فرنسيٍ معروفٍ للإسلاميات هو روجيه أرنالديز ذكر عن ابن حزم أنّ الأخير ذهب بعيداً في تنزيه الله إلَى حدود القول بأن الله ليس مقيداً حتى بكلمته (وعده ووعيده؟)، وليس هناك ما يُوجِبُ عليه حتى إنزال الوحي وإرسال النبيين. وبمقتضى هذا الفهم فقد تكون عبادة الأَوثان داخلةً ضمن نطاق مشيئة الله".

أوردتُ هذا الاقتباس بطوله لكي يكونَ واضحاً ما هو السياقُ الذي تعرضَ فيه البابا للإسلام وللنبي. وقد انصرف مباشرةً بعد ذلك لمناقشة مسألة الإيمان والعقل، وكيفية إحداث المصالحة في أوروبا بين المسيحية والحداثة، كما ذكرتُ في العرض التفصيلي السابق للمحاضرة. وأرى أنّ هناك أربعة أمورٍ تستحقُّ الاعتبار والنقاش في هذا الصدد وهي:

– السياق والظروف التي جرى فيها الجدالُ المفتَرَض بين الإمبراطور البيزنطي والعالِم الفارسي.

– الموضوعات الواردة في الحوار أو الجدال.

– فهم عادل تيودور خوري والبابا لموضوعات الجدال وتداعياتها.

– وأخيراً دلالات هذا الاقتباس من جانب البابا في هذه الظروف بالذات.

لجهة السياق والظروف التي جرى فيها الجدالُ أَو الحوار بين الإمبراطور والفارسي المسلم، الأَمْرُ واضح. فقد دأَب العثمانيون بعد الاستيلاء على الأناضول في مطلع القرن الرابع عشر، على قضْم ممتلكات الدولة البيزنطية حتى أكملوا الاستيلاء على آسيا الصغرى، والممتلكات الأُخرى بشرق أوروبا والبلقان، وفي الجزر الإيطالية، وما بقي في النهاية غير القسطنطينية التي حاصروها مراراً دون أن يتمكنوا من الاستيلاء عليها. وما كان مانويل الثاني باليولوغوس (واللقب معناه العلاّمة بالكتب) رجل دولةٍ كبيراً؛ لكنه كان مثقَّفاً بالثقافة الإغريقية والكَنَسية، وعارفاً بالإسلام. وفي الحصار الطويل الثالث للقسطنطينية من جانب السلطان بايزيد الأول يلدرم (1389–1402م) (عام 1391م) كانت هناك فرصة لدى مانويل الثاني لمقابلة الكثير من المسلمين من رُسل السلطان، ومن المترددين على بلاط بني عثمان من فقهاء العرب والعجم، ومن الوسطاء، بل من العلماء والمسلمين العاديين؛ لأنه ما كان وقتها قد صار إمبراطوراً بعد، بل كان ولياً للعهد لوالده يوحنا الخامس، الذي كان تابعاً للسلطنة، واضطر لإرسال ابنه مانويل رهينةً لبلاط السلطة العثمانية، ولذلك فإنّ مانويل كان محتجزاً وقتها في المعسكر المقابل لوالده المحاصَر، والمعروف أنه تمكن من التسلل إلَى القسطنطينية في إحدى ليالي شتاء (العام 1391م) بعد أن علم بوفاة الوالد المقهور. ولذلك فقد يكون ممكناً لقاؤه وجدالُهُ مع عالمٍ مسلمٍ من أصلٍ فارسي. بيد أنّ الدعوى التي أوردَها بشأن نشر الإسلام بالسيف ليست جديدةً على الجدال البيزنطي ضدّ الإسلام، والذي بدأ في القرنين الثامن والتاسع للميلاد ويتضمن (كما ذكر عادل تيودور خوري في كتابه الكبير عن الجدال البيزنطي مع الإسلام، 1969م) أربع دعاوى رئيسة: أنّ الإسلام يقول بالقوة في نشر الدين، وأنه مستغرَقٌ في اللذائذ الحسية، وأنه يتضمنُ نزعةً جبرية، وأنه استلب العقائد المسيحية وشوَّهها أَو قَلَبها رأساً على عقِب. وقد كان بِوُسْعِ إيمانويل لو أراد أن يكونَ أكثر إنصافاً، إذ كان يعرفُ أنّ صراعَهُ مع العثمانيين، وصراع

العرب مع البيزنطيين من قبل ما كان على نشر الدين، بل كان صراعاً سياسيّاً وعسكريّاً من أجل السيطرة والفتح، وكان يعرفُ ذلك ولا شكّ ليس من القرآن فقط؛ بل من الممارسة. فحتى عصر الحروب الصليبية كانت أكثرية السكان ببلاد الشام ومصر ما تزال مسيحية (أرثوذكسية أَو سريانية) رغم خضوعها للسيطرة الإسلامية على مدى ستة قرون. وكذلك الأمر بالنسبة لسكّان آسيا الصغرى في القرن الخامس عشر؛ إذ كانت غالبيتُهُم ما تزال مسيحية. لكنه في الواقع ما كان يستطيع الإقرار بالانفصال بين الفتح العسكري ونشر الإسلام، ووالدُهُ مُحاصَر، وهو يسمعُ نداءات الجهاد. وقد أقبل على متابعة الصراع مع المسلمين في جدالياته بعد أن صار إمبراطوراً. فقد انفكّ الحصارُ عن القسطنطينية لأنّ تيمورلنك هاجم العثمانيين وقتها آتياً من الشام، ومن آسيا الوسطى، وانتهى الأَمْرُ بهزيمة السلطان بايزيد وأسْره من جانب تيمورلنك، وإطالة عمر الدولة البيزنطية خمسين عاماً إِلَى أن سقطت القسطنطينية أخيراً بيد العثمانيين (عام 1453م).

إنّ الأخطَر في جداليات مانويل الثاني ضد الإسلام ربْطُهُ بين العنف باسم الدين، وبين "صورة الله " في الإسلام. العنف من وجهة نظره ضدّ العقل، والله عقلٌ أَو نوسٌ أَو لوغوس(بالمفهوم الأفلاطوني أَو الأفلوطيني)، والذي يعتبرُهُ مانويل الثاني (وعادل خوري والبابا) جوهر الدين المسيحي أيضاً. والواقع أنّ في الأمر ثلاث مغالطات أَو إسقاطات: فالعنف في نشر الدين ليس غريباً عن الميراث الديني البيزنطي (تجاه البلغار والشعوب السلافية والمتوسطية الأُخرى)، ثم إنَّ الحرب ليست جزءًا من صورة الله –عز وجلّ– في الإسلام؛ بل الجهاد أمرٌ تنظيميٌّ ودفاعي. أما الإسقاطُ الثالثُ فيتعلقُ بالبابا بنديكتوس؛ إذ عندما توردُ اقتباساً فلأنك توافق عليه أَو تريد الردَّ عليه؛ وهو ما ردَّ عليه؛ لذلك فقد يكون قصده أن الخيار الإسلاميَّ خيارٌ عنيفٌ وغير صالحٍ لما هو بصدده من توفيقٍ بين الدين المسيحي والحداثة في أوروبا، ويبدو ذلك في الإسلام من صورة الله وإلى الجهاد العنيف.

وهكذا فإنّ الخَطَل في فهم الأمر كلِّه، لا يظهر لدى الإمبراطور البيزنطي المُحاصَر من جيوش إسلامية في مطلع القرن الخامس عشر؛ بقدر ما يظهر لدى البابا بنديكتوس في مطالع القرن الواحد والعشرين. هناك موضوعاتٌ ثلاثةٌ تستحقُّ المعالجة في هذا السياق: صورة الله –عز وجلّ– في الإسلام، ومعنى الجهاد قديماً وحاضراً، وصورة الجهاد والإسلام في الظروف العالمية الراهنة. وفي هذه الأمور الثلاثة أخطأ الرجل الكبير. فصورةُ الذات الإلهية المتسامية والمتعالية والمنزَّهة في علم الكلام الإسلامي تقصدُ إِلَى الإطلاق، ولا تقصدُ إِلَى اللامعقولية. وهذا معروفٌ ليس في علم الكلام الإسلامي فقط؛ بل في اللاهوتين: اليهودي والمسيحي بكافة تياراته. وقد استُخدم الميراثان الأفلاطوني والأرسطي لدى اللاهوتيين المسيحيين لإنقاذ التنزيه؛ لأنّ العهد القديم يعرضُ صورةً حسيةً عنيفةً لله، ولأن الإله تجسَّدَ في المسيحية. والبروفسور خوري والبابا عالمان لاهوتيان كبيران في الدينين المسيحي واليهودي، والبروفسور خوري يدرّس الإسلاميات منذ أربعين عاماً، وله عشراتُ الكتب في صورة الإسلام قديماً وحديثاً. ولذلك يصبحُ عجيباً أَلاَّ يجد غير اقتباس عن ابن حزم (بواسطة أرنالديز) للتدليل على "الإغراب" في تنزيه الله عند المسلمين، كأنما ذلك غير معروفٍ لدى المسيحيين الأرثوذكس والكاثوليك بالذات! وكيف لا يعرفُ وهو المفسِّر الكبير للقرآن (كتب تفسيراً للقرآن بالألمانية وقع في اثني عشر مجلداً جمعه من أمهات كتب التفسير لدى المسلمين) العلاقة بين قوله –تعالى–: ﴿لا يُسأَلُ عمّا يفعل وهم يُسألون﴾، وقوله: ﴿*كتب على نفسه الرحمة*﴾؟! ثم كيف يتصل "الجهاد" العنيف بصورة الله التي

تُصبح أفلوطينيةً خالصةً لدى المعتزلة بالذات (ذات بدون صفات = عقلٌ محض لدى الفارابي وابن سينا) الذين يُحبُّهُم البروفسور خوري؟!(*) ومــا دام الحـــديث عن القرآن؛ فأين هو الموضعُ في القــرآن الذي يَردُ فيه ذكْرُ الجهاد أَو الحرب مجرَّداً وليس لردّ اعتداء، وأين يَرِدُ ذكْرُ الجهاد على أنه لنشر الدين الإسلامي أَو فرض اعتناقه على المغلوبين؟! ويُعلِّلُ البابا –تبعاً لعادل خوري– اتّهام الإمبراطور للمسلمين بنشر الدين بالعنف رغم مخالفة ذلك للآية القرآنية؛ بأنّ الآية نزلت في ظروف ضعف النبي، وأنّ الإسلام شهد تطوراتٍ بعد ذلك سجّلها القرآن وتغيَّر فيها هذا الحكم: أَفَلاَ يعلم البروفسور خوري، وهو المفسِّر الكبير للقرآن أنّ آية تحريم الإكراه في سورة البقرة، وأنّ سورة البقرة هي أطولُ سُوَر القرآن، وأُنزلت (عام 625م)، أي في المرحلة الثانية من حياة النبي بالمدينة بعدما انتصر في معركة بدر، وحينما صار في أوج قوته؟! ثم أين هي التدويناتُ القرآنيةُ المتأخرة التي تقولُ بنشر الإسلام بالسيف؟ أنا أفهمُ أنَّ مانويل الثاني كان يعتبر جدالياته جزءًا من الدفاع عن نفسه ودولته في مواجهة المسلمين الهاجمين عليه (وإنْ ليس باسم الدين)؛ لكنني لا أفهمُ هذه التسْويغات للاهوتيَّين الكبيرين في القرن الحادي والعشرين!

ولنأْتِ إِلَى الظروف والدلالات. فمنذ مطالع التسعينات من القرن الماضي تتضخم مصائرُ أطروحة "صراع الحضارات"، ويقول هنتنغتون وآخرون كثيرون: إنّ الإسلام يملكُ حدوداً أَو تخوماً دموية. وبعد الحادي عشر من سبتمبر عام (2001م) صار الإسلام مشكلةً عالميةً بوصفه يملك تياراً أصوليّاً قويّاً يقول بالعنف (تحت اسم الجهاد) وعلى مستوى العالَم. وفي الأسابيع الأخيرة استعمل الرئيس جورج بوش مراراً تعبير "الفاشية الإسلامية" بدلاً من "الجهادية الإسلامية". وقد عمل البروفسور خوري طوالَ العقود الأربعة الماضية على تصحيح النظرة للإسلام في أوروبا والغرب، وفي أوساط الكنيسة الكاثوليكية بالذات؛ وهو يعلم الإشكاليات المحيطة بالمسألة كلِّها. وقد عُرف عن البابا السابق يوحنا بولس الثاني وَعْيُهُ الكبير لهذه المسألة؛ ولذلك ففي الوقت الذي كان يُدينُ فيه حروب أميركا بالعراق وفلسطين وأفغانستان؛ كان يُصرُّ على محاورة المسلمين، وعلى اعتبار أنّ طبيعة العلاقات بين المسلمين والمسيحيين هي التي ستقرر مصائر العالم. وليس هذا وعيَ البابا الحالي فيما يبدو. ليس لأنّه مُعادٍ للإسلام؛ بل لأنه يملك رؤيةً انكماشيةً هدفُها استعادةُ أوروبا وتحْصينُها بالإيمان المسيحي. لقد حَيَّدَ البابا بنديكتوس اليهوديةَ بضمِّها إِلَى الميراثين اليوناني والمسيحي، ثم انصرف لكسْب البروتستانت والعلمانيين لرؤيته الانكفائية أَو الاكتفائية. لكنّ المسيحية دينٌ عالميٌّ كبيرٌ وشاسع. والمسيحيون (حتى الكاثوليك) عددُهم خارج أوروبا ضعف عددهم في القارة القديمة أَو أكثر كما هو معلوم. ولذلك فإنّ انكماشيته ستزيد من مشكلات المسيحيين الكاثوليك في أوروبا وخارجها. إنّ هذا المشروع المتضائل للفاتيكان يتجلّى في إقدام البابا على تغيير اسم "لجنة حوار الأديان " إِلَى "لجنة حوار الثقافات". وهذا تراجعٌ عن نتائج المجمع الفاتيكاني الثاني (1962–1965م) والتي تضمّنت اعترافاً بالديانات الإبراهيمية وشراكةً معها، وحواراً تعارُفيّاً مع الأديان الأخرى. وكانت المجلة الفاتيكانية الشهيرة: "إسلامو–كريستيانا" التي يُصدرها الفاتيكان قد توقفت أيضاً. وكلُّ ذلك لا يَعِدُ بخيرٍ وانفتاحٍ وتواصُل. فالمشكلةُ ليست في رؤية البابا السلبية للإسلام. بل في الانكماش والانطوائية، والتوجُّس من الآخر، وإدخال هذا الدين العالمي الكبير في مشروعٍ وهميٍ هو مشروع

أوروبا المسيحية؛ أمّا الذي كان البابا يوحنا بولس الثاني يحاولُ القيامَ به فهو: إقامة عالَمٍ جديدٍ تسودُهُ قيم الحرية والعدالة والسلام، ومكافحة الفقر والجوع والتفاوت الاجتماعي، والتفكُّك الأُسْرِي.

****

قد يكون تقديمُ البابا لمحاضرته بذكر جدال الإمبراطور البيزنطي مع الإسلام عارضاً فعلاً؛ إذ المحاضرة نفسُها لا تتصلُ بالإسلام أَو أنها ليست جدالاً معه أَو مُعاداةً له. لكنّ التمهيد للمحاضرة بهذه الطريقة لا يمكن أن يكونَ مصادفة، ولا ينفرد بابا روما بالمسؤولية عنه.. ذلك أنّ المشهد العالميَّ تُجاه العرب والمُسلمين ورؤية الإسلام، مُقبِضٌ ويُثيرُ الرهبة والهمّ. ولن يفيدنا في شيء هياجٌ كالهياج على سلمان رشدي أَو الرسوم الكاريكاتورية أَو تسليمة نسرين... إلخ. فالحاضرُ في المشهد ليس هذا التصريح أَو ذاك ضدّ الإسلام فقط؛ بل الحاضرُ أيضاً "غزوات" 11 سبتمبر إلَى نيويورك وواشنطن، وهجمات بالي ومدريد ولندن والمغرب والسعودية والعراق وفلسطين ودارفور والصومال ودمشق. ولا أدري أين وأين. العالَم كما سبق القول، يعتبر العنف في العالم الإسلامي، وأخيراً في الإسلام مشكلةً بل مشكلةً كبرى. ولن تنحلَّ المشكلةُ بالشتائم والردود في التلفزيونات، ولا بالمزيد من أعمال العنف والعنف المضادّ. نحن خُمْسُ سكان العالَم، وكما لنا حقوق، علينا مسؤوليات. ونحن لا نأخذ حقوقنا، لكننا لا نتحمّل مسؤولياتِنا أيضاً. لا نريد أن نخافَ من العالم كما لن نستطيع إخافتَه. وكما لا صَبْرَ على الخراب الذي لا يتوقف بالعراق وفلسطين ولبنان... وأماكن أُخرى كثيرة، لا صبر كذلك على هذه العُزلة المتزايدة عن العالَم وسياساته، والعالَم وثقافاته، والعالَم ودياناته. فلله الأمر من قبلُ ومن بعد.

الحواشي

(*) مفكر وأكاديمي من لبنان، ومستشار مجلة التسامح.

(*) ذكر لي صديقي البروفسور عادل تيودور خوري في رسالةٍ خاصة أنني أخطأتُ في تاريخ نشرته لمجادلات الإمبراطور البيزنطي، وأنها عام 1966م وليس 2005م. ثم تطرق إلَى مسألة نشر الدين بالعنف، وأنّ المقصودَ بها آيات التبرؤ من المشركين ومقاتلتهم في سورة التوبة، وقد نزلت بعد سورة البقرة. والآيات المذكورة خاصة بمشركي مكة، وتتصل بنقضهم للعهد مع النبي، وليس بشركهم فقط. ثم ليدلني البروفسور خوري على رأيٍ واحدٍ يقول: إنّ آيات سورة براءة نسخت تحريم الإكراه في الدين. وللبروفسور خوري عدة كتب مهمة في تصحيح المفاهيم الغربية عن الإسلام، ومن بينها كتابٌ عن " التسامح في الإسلام". والذي أراه أنّ البروفسور خوري ليس مسؤولاً عن سوء فهم قداسة البابا لشروحه، مثلما البابا غير مسؤول عن سوء فهم المسلمين له!.

****

سياسات الدين في أزمنة التغيير

رضوان السيد

I

قرأتُ تعبير "سياسات الدين" لأول مرة في عنوان كتابٍ، عام 2003، والكتاب من تأليف الباحث المصري المعروف نبيل عبد الفتاح وهو بعنوان: "سياسات الأديان، الصراعات وضرورات الإصلاح". ثم صدر كتابٌ يحمل عنواناً مشابهاً للباحث الأميركي Scott Heppard عام 2007، وعنوانه: "سياسات الدين والدول العلمانية، نماذج مصر والهند والولايات المتحدة ". في الكتاب الأول يحاول نبيل عبد الفتاح أن يحلِّل كيفيات صنع القرار في المسائل الدينية بمصر أيام الرئيسيين السادات ومبارك. وهو يتحدث عن عدة مصادر أو مؤثِّرات في صناعة القرار الديني في الأربعين عاماً الأخيرة، ومن بينها المؤسسات الدينية ذاتُها، والسلطات السياسية، والإعلام، والرأي العام المسلم والقبطي، والمحيط الدولي والإقليمي. وهو يحمِّل النظام السياسيَّ مسؤولياتٍ سواء لجهة الرهانات والخيارات، أو للجهات السياسية والاجتماعية. لكنه أيضاً يحمِّل المؤسسات الدينية الإسلامية والقبطية مسؤولياتٍ كبرى متعلقة بطبيعة الفكر الديني الذي ساد، وبالخضوع للقرار السياسي ولضغوط وسائل الإعلام والرأي العام. وهكذا فإنّ عبد الفتاح يعتبر أنّ هناك مشكلاتٍ كبيرةً أحدثت لأول مرةٍ توتراتٍ دينيةً في مصر في القرن العشرين، ويرى ضروراتٍ للإصلاح لمعالجة التوترات، ولتحديدٍ أوضح لعلائق المؤسسات الدينية بالسلطات السياسية.

أمّا أُطروحة سكوت هيبارد فهي مختلفة. فبعد مقدمةٍ خفيفةٍ عن علائق الدين بالسلطات السياسية في الأزمنة المعاصرة، ينصرف لتحليل أسباب ظهور الأُصوليات التي أحدثت توتراتٍ في البلدان الثلاثة: مصر والهند والولايات المتحدة. والدول الثلاث فيما يرى هي دولٌ علمانية أوغير دينية. لكنّ النظام السياسي فيها ديمقراطياً كان أو غير ديمقراطي، على حدٍّ سواء،عمد أو عمدت أحزابٌ سياسيةٌ فيه إلى استخدام الحساسيات الدينية لزيادة شعبيتها من طريق إرضاء

الجمهور المتدين. هكذا فعل الحزب الجمهوري بالولايات المتحدة، وهكذا فعل حزب المؤتمر الهندي وزعيمته أنديرا غاندي في فترتها الثانية. وهكذا فعل الرئيس أنور السادات بمصر في نظر الباحث الأميركي هيبارد أكثر من نبيل عبد الفتاح إذن يحمِّل النظام السياسيَّ في دولٍ ديمقراطيةٍ وعلمانيةٍ مثل الولايات المتحدة والهند، مسؤولية صعود اليمين الديني، بالسياسات التي اتخذتها وتتخذها الأحزاب السياسية في سياق التنافس، دون أن تقدّر العواقب التي تنجُمُ عن ذلك. لكنّ عبد الفتاح وهيبارد لا يُنكران أنه ومنذ الستينات والسبعينات من القرن الماضي ظهر زمنٌ أو ظهرت حقبةٌ يمكن تسميتُها أو تسميتُه بالزمن الديني أو الحقبة الدينية. وبذلك فإنّ الأنظمة أو الأحزاب السياسية تكونُ قد ركبت الموجة إذا صحَّ التعبير، ولم تصنعها. ومرةً أُخرى يرى عبد الفتّاح أنّ المؤسسات الدينية التقليدية ينبغي لها وعليها أن تُواجه تلك الأُصوليات التي تُهدِّدُ الدين والاستقرار الاجتماعي، أو تجعلهما موضع نزاع. بينما يرى هيبارد أنّ على السلطات السياسية ومن أجل الاستقرار وسلامة الحياتين السياسية والاجتماعية، أن تلتزم الحياد الصارم تُجاه الدين ومؤسساته، كما هو شأنُ العلمانيين الصادقين!

II

ما أعجبتني تعبيراتٌ مثل سياسة الدين أو إدارة الدين منذ بدأْتُ بقراءتها في الدراسات والمقالات أواخر السبعينات من القرن الماضي. لكنّ الواقعَ أنّ الدين أو الإسلام بدأ بالتفجر بين يدي السلطات والمؤسسات الدينية منذ السبعينات، وقد بلغ مع القاعدة والزرقاوي وداعش ذروة تفجره. والسؤال المُلحّ ليس منذ الآن، بل منذ أكثر من عقدين: لماذا هذا العنف كلُّه باسم الدين، وكيف يمكن التعامُلُ معه من جانب السلطات والمؤسسات الدينية بعد أن هدَّد الدين والمجتمعات والدول، ومن أين أتت الظاهرة، وما هي مآلاتها؟ وكلُّ هذه الأسئلة والاستشكالات، يمكن أن تُعالج وتوضَع تحت عنوان: سياسات الدين. ولذلك اضطُررت لاستخدام التعبير كما سيتبين من الفقرات الاستنتاجية في هذه المطالعة.

لقد تنبَّه إلى الظواهر الجديدة الراديكالية في الإسلام المعاصر الباحثون الأجانب قبلنا. أذكر أنّ الأنثروبولوجي المشهور Ernst Gellner كتب مقالةً عن الإحيائية الإسلامية بالجزائر عام 1972. والإحياء الذي اكتشفه يشمل الصوفي والأصولي العنيف وغير العنيف. وفي العام

1973 كتب زبغنيو بريجنسكي- الذي صار مستشاراً للأمن القومي أيام الرئيس كارتر – عن إمكان استخدام "الحركات الدينية الجديدة في الإسلام" وهكذا سمّاها، في مُصارعة الشيوعية. وحتى قيام الثورة بإيران على الشاه؛ فإنّ الباحثين عندما كانوا يكتبون عن الإحيائيات أو الحركات أو الأصوليات، كانوا يقصدون بها الاتجاهات الدينية الجديدة لدى الشيعة والسنة. لكنْ بعد مقتل الرئيس السادات عام 1981، واستتباب الأمر لدولة ولاية الفقيه بإيران، ما عاد أحدٌ يتحدث عن الأُصوليات إلاّ في الإسلام السني. وتتخذ كلُّ الأُصوليات لنفسها منذ الثمانينات عنواناً أو عقيدةً سلفية. لكنّ كتاب الثورية الإسلامية الأول في نظر الباحثين هو كتاب سيد قطب: معالم في الطريق (1964)، وهو كان ثورياً لكنه لم يكن سلفياً. وأول التمردات العنيفة باسم إقامة الدولة الإسلامية، كان تمرد صالح سرية ومحاولته احتلال الكلية الفنية العسكرية بالقاهرة عام 1974، وسرية كان من حزب التحرير، ولم يكن سلفياً. لكنّ "جماعة المسلمين" التي نُبزت بلقب: "التكفير والهجرة" وقامت بقتل وزير الأوقاف المصري عام 1977، اعتبرت نفسها سلفيةً، وكذلك تنظيم الجهاد الذي قام بقتل الرئيس السادات. ولنتأمَّل بعد هذا الملمح الدالّ ملمحاً آخر. فالخروجُ على السلطات السياسية، اقترن في مصر بالذات، بتحدِّي المؤسَّسة الدينية، أي الأزهر، الذي كان وزير الأوقاف محمد حسين الذهبي أحدَ أعلامه. بينما حاولت السلفيات الجديدة بالمملكة تجنب الصدام المباشر بالسلطات في البداية، أمّا اصطدامها بالمؤسسة الدينية فتأخر إلى ما بعد النصف الثاني من التسعينات.

بعد أحداث جماعات العنف بمصر في السبعينات مباشرةً حدث تمرد جُهيمان العُتيبي بالمملكة 1979-1980، مضيفاً لحركات الإحياء الديني العنيف بُعداً جديداً هو البُعدْ المسياني أو النشوري. والبُعدُ المهدويُّ هذا ما كان وارداً كثيراً في الحركات الدينية السنية، بعكس الحركات الدينية الشيعية. ولذلك، أي لهذا الظهور أسبابه المختلفة والمستجدة والتي سأعودُ إليها في القسم الثاني من هذه المطالعة. ثم جاء "الجهاد الأفغاني" على مدى الثمانينات وما بعد، فكان حاسماً في مصائر الأصوليات السنية الصاعدة لعدة جهات: إحداث استنفار شامل في الإخوانيات والسلفيات الجديدة كلّها، واتخاذ المواجهة العنيفة بالسلاح أُسلوباً لمناضلة النظام العالمي بأقطابه جميعاً باسم الدفاع عن الإسلام، والاستماتة في سبيل الحصول على أرضٍ تُقامُ

عليها الدولة البديلةُ أو الموعودة. ومن ضمن مقولة استعادة دار الإسلام هذه جرى الارتداد إلى الدواخل العربية والإسلامية بعد الهجمة على الولايات المتحدة مباشرةً. وبذلك اكتسب العنفيون الجدد هؤلاء كُلّ سِمات الانشقاق الديني من جهة- ومن جهةٍ ثانيةٍ ما عاد يمكن فهمُ المُجريات والتحركات من جانب حملة هذه الظاهرة من خلال الخطاب أو الخطابات التي ينادون بها، بل صارت هناك سايساتٌ دوليةٌ وإقليميةٌ هي التي تعمل بالاختراقات وإعادة التوجيه على التحكم بالتصرفات وأحياناً بالأفكار والأولويات. وفي حين حاولتُ في كتابي "سياسيات الإسلام المعاصر" الصادر عام 1997 أن أفهم الظاهرة الإسلامية وأصولها الفكرية، درسْتُ في كتابي: "الصراع على الإسلام" الصادر عام 2005، تطورات انفجار الظاهرة وتأثيرات السياسات الدولية فيها وعليها.

مسألةُ الأصوليات الانشقاقية في العقود الأخيرة، إشكاليةٌ بعيدةُ الغَور، وتعود إلى الثلث الأول من القرن التاسع عشر؛ عندما بدأ علماء الهند يتساءلون هل ما تزال الهند دار إسلام؟ وسط غلبة شركة الهند الشرقية البريطانية على سائر الشؤون في السلطة المغولية. وكانوا بذلك يستعيدون جدالاتٍ فقهيةً جرت عدة مراتٍ عندما صارت دار الإسلام تتناقص من أطرافها من الحروب الصليبية وإلى سقوط صقلية في أيدي النورمانديين فإلى سقوط الأندلس. وركائز الشرعية الإسلامية التاريخية في الزمن الإمبراطوري، كما هو معروفٌ الوحَدات الثلاث: وحدة الدار، ووحدة الأمة، ووحدة السلطة. وقد كانت الفتوى دائماً عندما تتهدد إحدى الوحدات أو تزول بضرورة الجهاد فإن تعذر أو صار متعذراً فبالهجرة من الدار التي صارت دار كفر إلى دار الإسلام. ولأنّ سلطان الهند المغولي ما عاد مستقلاً بالسيطرة على مملكته؛ فإنّ الشرعية فقدت أحد أركانها، ومن أجل ذلك توالت الفتاوى بالجهاد، وحدثت عشرات التمردات، إلى أنّ حدثت واقعةُ العام 1857م التي كانت نتاج تمردٍ شاملٍ شارك فيه السلطان أيضاً، بحيث سُحق عشراتُ الألوف بالمدافع البريطانية، فتكاثرت بعدها فتاوى الهجرة وظلّت تصدر حتى العام 1920. وإلى أين كان على الفلاّحين المساكين أن يهاجروا؟ إلى بلاد الأفغان، التي فشل الروس والبريطانيون في احتلالها! وخلال حوالي المائة عام ما وصل إلى دار الإسلام تلك غير آلافٍ قليلة، إذ كانت تتخطف معظمهم العصابات وقُطّاع الطرق، وهذا إن لم يموتوا جوعاً

وعطشاً. وظلَّ هاجس الشرعية قوياً لدى فقهاء التقليد في أحداث الاستعمار الأوروبي خلال القرنين التاسع عشر والعشرين: من الجزائر إلى السودان، إلى آسيا الوسطى، والبوسنة والهرسك، وبلاد البلقان .. وجزر الملايو ونواحي إفريقيا المسلمة التي قامت فيها خلافةٌ جهادية صارت دار هجرة، وأخيراً الهجوم الإيطالي على ليبيا عام 1911، والمسار دائماً: الجهاد فالمذابح ففتاوى الهجرة بحثاً عن الشرعية ودار الإسلام في بقاعٍ أُخرى.

وبالطبع ما كان هذا النمط في التفكير والتصرف أو ما ظلَّ سائداً. وفي ظلّ الاستعمار كما هو معروف، ظهرت حركاتُ مقاومةٍ وطنية وإسلامية هي التي حققت الاستقلال في النهاية. لكنْ برزت أيضاً حركاتٌ فكريةٌ صارعت التقليد الفقهي بسبب جموده من جهة، وللعودة إلى المنابع الصافية أو الكتاب والسنة. لقد انتشر شعار فتح باب الاجتهاد إما بتأثير الغزو الأوروبي، أو بتأثير السلفية الطالعة بنجد، وبعد ذلك باليمن والهند والمغرب. وفي النهاية، وفي الرُبع الأول من القرن العشرين تحطّم تقليد المذاهب الفقهية. وحصل فراقٌ بين إصلاحيي التحديث والسلفية المعتصمة بالكتاب والسنة. بيد أنّ مسألة الشرعية لم تجد حلاًّ في أذهان المتشددين إلاّ في دولة الملك عبد العزيز آل سعود. ولذا فإنه عندما ألغى مصطفى كمال الخلافة عام 1924، حدثت مناحاتٌ وتفجعات، وأين؟ في الأقطار التي ما كانت تحت السيطرة العثمانية مثل الهند ومصر والجزر الإندونيسية. والطريف أنّ السلفيين فقط لم يفجعهم زوال الخلافة الشكلية تلك، بسبب الشرعية المتحققة في ديارهم في دولة الملك عبد العزيز. وكانت للدول الوطنية الناشئة في حقبة ما بين الحربين وبعدها جماهيريةٌ جارفة في البداية. لكنّ القلّة المفجوعة بالاستعمار، والمنجذبة إلى فتاوى وأدبيات الجهاد والهجرة، والخائفة على الهوية من الهَول الغربي، والتي ما عادت تستطيع الاستناد إلى تقليدٍ دينيٍّ صلبٍ كان قد تحطّم تحت وطأة الحداثيات والإصلاحيات والسلفيات– هي التي انصرفت خارج المملكة العربية السعودية إلى إنشاء جمعياتٍ لصون الهوية، ومواجهة أخطار الحداثة، مثل الجمعية الشرعية، والإخوان المسلمين، والشبان المسلمين، والشبيبة الإسلامية في بلاد الشام، والجماعة الإسلامية بباكستان. وبحسب الكفاءة والشخصية القيادية، والقدرة على اجتذاب الشباب الغاضب أو الضائع، أقامت تنظيماتٍ صلبةً يحدوها وعيٌ واحدٌ ووحيد هو استعادةُ الشرعية التي صار زوال خلافة بني

عثمان رمزاً ماثلاً لها. ولا ينبغي الاستخفافُ بأحداثٍ مثل ضياع فلسطين، وانفصال باكستان عن الهند، وتأثيرات ذلك في الوعي المتحفّز والمفجوع. فالإخوان المسلمون قاتلوا في فلسطين آتين من مصر وسورية. والذين دخلوا في "حركة الخلافة" من الهنود، وأصدروا فتاوى الجهاد والهجرة، عمل معظمهم على إقامة "الرابطة الإسلامية" التي كانت وراء الدعوة لانفصال المسلمين عن الهند بدولة خاصةٍ بهم بحجة أنه لا ولايةَ لغير المسلم على المسلم! وكان ذلك فأْلاً سيئاً بشأن إمكانيات التعايش بين المسلمين وغيرهم بلا غالب أو مغلوب.

إنهزمت سبع دولٍ عربيةٍ خاضت الحرب في فلسطين. وضاع مليونان وأكثر على الطريق في ملحمة إقامة الدولة الباكستانية. وجاءت الضربة القاصمة في الوعي والواقع في الزمن الثاني للدولة الوطنية العربية والإسلامية.

III

لدينا إذن عدة ظواهر في القرنين التاسع عشر والعشرين، ولَّدت أحاسيس ضاربةً في الأعماق بفقد الشرعية الدينية في الاجتماع الإسلامي: من الاستعمار الذي انتهك الولاية والسيادة، وإلى التغريب الذي ولَّد مخاوفَ على الهوية، وإلى حركات التجديد الإصلاحي والسلفي التي ضربت التقليد الفقهي بما في ذلك فقه العيش، فإلى زوال النظام القديم الذي كانت الخلافة آخِر مظاهره الشكلية، فإلى الأحداث العاصفة في القرن العشرين وأهمُّها تأثيراً في الوعي ضياع فلسطين، وقيام دولة المسلمين المنفصلة في شبه القارة الهندية. وهما مشكلتان ما أمكن للدولة الوطنية في مرحلتها الأولى(1920–1950) حلَّهما. وكُلُّ ذلك أدّى إلى ظهورٍ قويٍّ للحركات الإحيائية، حركات الهوية ذات الوعي الانفصالي. وفي البداية كان وعياً بضرورة الانفصال عن الخارج المُعادي بالمعاني الدينية والثقافية والإنسانية؛ ثم تطور إلى فصامٍ وانشقاقٍ بدواخل الأفراد والمجتمعات والدول في النصف الثاني من القرن العشرين.

قضى الصراع على فلسطين على الدولة الوطنية العربية في مرحلتها الأُولى. وقضى الانفصال الباكستاني على الدولة الوطنية في المجال الإسلامي في مرحلتها الأولى أيضاً. ومع ذلك فقد ظهرت آمالٌ كبارٌ لدى جمهورٍ واسعٍ في الدولة الوطنية العربية والإسلامية في زمنها

الثاني، أي الزمن العسكري والأمني. وهو الزمن الذي ارتفعت فيه شعاراتُ الوحدة والحرية والتحرير والسيادة والتنمية والحياد الإيجابي. ففي ما بين العامين 1949و 1972 ساد العسكريون العرب والمسلمون في أربعٍ وعشرين دولة في العالمين العربي والإسلامي. ثم تراجعت الآمالُ أو انقضَتْ في الدولة الوطنية العربية بهزيمة العام 1967، وفي الدولة الوطنية الإسلامية بهزيمة باكستان أمام الهند وقيام دولة بنغلادش عام 1972. وما سقطت أنظمة العسكريين العرب والمسلمين بزوال المشروعات وانكسارات الجيوش والأيديولوجيات؛ بل إنها تحولت إلى أنظمةٍ أمنيةٍ قامعة، انضوت في ترتيبات الحرب الباردة وصراعاتها وتجاذباتها ورهاناتها.

وفي الزمن العسكري والأمني هذا حدثت على المستوى الديني ثلاثة أمور: **الصحوة الإسلامية** التي عنت سمتيةً صارمةً في العقائد والشعائر والعبادات واللباس والعادات الاجتماعية. وكأنما عنى ذلك تعويضاً عن الإحساس بالغربة والفُقدان ولواذاً بظواهر الدين وحرفياته أو ما اعتُبر كذلك. **والأمرُ الثاني** المتلازم مع ظاهرة الصحوة والسمتية، ظهور نظرية النظام الإسلامي الكامل الذي تعلوه رؤية **الحاكمية**، ويتفرع إلى أغصان عقائدية في النظام السياسي، والاقتصاد والاجتماع وصولاً إلى أدقّ التفاصيل. والنظام الكاملُ هذا يؤكّد على الانفصال عن نظام العالم، وعن نظام الدولة الوطنية المتفرع عنه. وذروتُه كما سبق القول الحاكمية، وقاعدتُه تطبيق الشريعة. وقد شارك في اصطناع النظام العقائدي هذا في مرحلته الحالية أو المعاصرة السلفيون الجدد في روحه الداخلي، والإخوان المسلمون في معالمه الظاهرة: الروح السلفي الجديد، والجسد الإخواني، يشكلان معاً النظام الإسلاميَّ الكامل الكفيل بإحقاق الشرعية الكاملة. ولا يظنَّنَّ أحدٌ أنّ في ذلك عودةً إلى التقليد، اي إلى التجربة التاريخية الإسلامية. لقد توهَّم ذلك القوميون واليساريون فانصرفوا إلى اصطناع أُطروحاتٍ كاملةٍ في لعن التقليد والنعْي عليه، ومن القرآن إلى الشافعي وأحمد بن حنبل وأهل الحديث والغزالي والأشاعرة والوهّابية.. وما نجا من هجماتهم الشيخ محمد عبده الذي كان من كبار خصوم التقليد كما نعرف!

إنّ الشريعةُ هي الدين، والدعوة إلى تطبيقها وليس إلى إصلاح ما اختلَّ مَثَلاً، يعني أنّ المسلمين المعاصرين لا دين لهم. ثم إنّ النظام السياسي العقائدي المطلوب منه أن تكونَ

مهمتُه الرئيسية تطبيق الشريعة، ما كان عند أهل السنة حنبليهم وأشعريهم ومعتزليهم من أركان الدين بما في ذلك الخلافة. فالإمامةُ عند أهل السنة مصلحيةٌ وتدبيريةٌ وليست من أُصول الدين. لقد حدثت تحت أبصار علمائنا ومثقفينا عمليةٌ ضخمةٌ لتحويل المفاهيم لا علاقة لها بالتجربة التاريخية، ولا بالتقليد. وآخِر تلك الخنزوانات إعلان قيام دولة الخلافة للمرة الثانية. فأمير المؤمنين الاول كما نعلم كان المُلاّ عُمر زعيم طالبان!

إنّ السؤال أو الاستشكال الذي يَعْرِضُ هنا لا يتعلق بالتحول الإخواني نحو رؤية الحاكمية، ونحو فكرة الانفصال أو الانشقاق. فلذلك أساسٌ في التحويلات المفهومية التي بدأت عند حسن البنا، وفي التأثر بفكر المودودي الفصامي- وأخيراً بالمواجهة التي خاضوها مع النظام السياسي المصري في عهديه الملكي والجمهوري. بل السؤال هنا عن التحول السلفي الجديد من مسألتين: مسألة العنف بالداخل الإسلامي، ومسألة الدولة فالخلافة. فالسلفيةُ بعامةٍ كانت تنبذ العنف الداخليَّ بقوة، وتنبذ تكتيكات مواجهة الحاكم بالقوة. ثم إنها شديدة الحرص على مثال " الجماعة" الواحدة. وقد كانت السلفيةُ عزيزةً بالمملكة، وما واجهت ولا ووجهت في أي مكانٍ حتى الثمانينات والتسعينات. ثم إنّ السلفية الوهابية على وجه الخصوص ما انجذبت للخلافة ولا للدولة العثمانية خلال قرنين وأكثر. وقد اعتبرت دولةَ الملك عبد العزيز مكتملةَ الشرعية. بل يقال إنّ الملك عبد العزيز ما استحسن الدخول في تحركات استعادة الخلافة عندما عُرضت عليه بعد العام 1924. ولذا فالذي أُرجِّحُهُ حصولُ تلاقُح متبادَلٍ بين الأجيال الجديدة من السلفيين الذين صاروا حركيين، وبين الإخوان. فالإخوان اتجهوا لتشددٍ عَقَدي سلفي تحت وطأة المواجهات، وتطورات الحرب الباردة، والسلفيون الجدد انجذبوا للنموذج المفترض للدولة الإسلامية الكاملة الذي اصطنعه الإخوان عبر ثلاثة عقود. أمّا العنف المدمِّر فيبقى صعب التفسير، وإن تكن التجربة الأفغانية (الناجحة) قد أثرت فيه كثيراً!

إنّ **<u>الأمر الثالث</u>**، أيها السادة، في مجال تشخيص الظاهرة الإسلامية، في زمن الدولة الوطنية العربية الميمونة هو: إنفجار الدين بأيدي السلطات والمؤسسات الدينية والعلماء والمثقفين والمجتمعات، وهو انفجارٌ- كما سبق القول- توالت فصوله منذ السبعينات بمصر،

وإلى القاعدة، وطالبان أفغانستان، وطالبان باكستان، فإلى الزرقاوي وداعش! وقد صارت هذه الظاهرة المهولة تهديداً حقيقياً لديننا ولأمتنا ولدولنا ومجتمعاتنا!

IV

لنجمع الخيوط، ولنتجه إلى موضوع "سياسات الدين" قبل الاضطراب البادئ في السبعينات من القرن الماضي وبعده.

لقد كانت هناك ثلاثةُ أنماطٍ من التعامُل مع الدين ومؤسساته قبل الانفجار: **النمط الأول هو نمطُ الحفظ والاستتباع**. بمعنى أنّ المؤسسات الدينية التي تتولى قيادة العبادات، والتعليم، والفتوى، والإرشاد العام، ما ضعُفت أو أُضعفت في الدول العربية الكبرى مثل المملكة العربية السعودية، ومصر، والمغرب. بل بالعكس فإنها تضخمت في أجهزتها ومعاهدها ومرافقها وقُدُراتها وإمكانياتها، وبدعم الدول والتنسيق معها. لكنّ الدول العربية القوية، حرصت أيضاً على الولاء الكامل من جانب تلك المؤسسات، وبخاصةٍ خلال حِقَب التوتُّر التي بدأت في الستينات وتفاقمت في السبعينات. وقد وصل هذا المطلب إلى حدود الاستتباع. وفي الوقت الذي أثار ذلك تململاً في صفوف كبار رجالات المؤسسات وصغارهم؛ فإنه أحدث تخلخلاً في حجية المؤسسات تجاه فئات المجتمع الشابة، وتُجاه المتغربين من الفئات الاجتماعية. وقد أفادت الاتجاهات الحزبية الإسلامية من تناقُص الحجية فطرحت نفسها بديلاً. وظهرت للحزبيات مدارسها الخاصة، وأجهزة إفتائها الخاصة بل ومساجدها الخاصة.

أما **النمط الثاني** فهو نمطُ الإقصاء والإضعاف للمؤسسة الدينية ورجالاتها، وفرض رقابة شديدة على تحركها. وقد حدث ذلك في كل الدول ذات الأنظمة العسكرية والأمنية باستثناء مصر مع الأزهر. وكان العذر في ذلك عدم قدرة تلك المؤسسات على مجاراة برامج الأنظمة التقدمية التحديثية والاشتراكية، أو أنها ذات توجُّهٍ رجعي غيرعصري، أو أنها تداخلت مع الحزبيات الدينية الجديدة. وقد أدَّى ذلك إلى بروز ظاهرة الخصخصة الدينية، بمعنى أنّ المجتمع صار يُنتج قياداته الدينية التي ما عادت تعملُ في العلن، كما أدَّى إلى إفادة الأصوليات والحزبيات من ضعف المؤسسة لتطرح البدائل أيضاً. وقد حاولت السلطات

العسكرية والأمنية بعد ظهور الأُصوليات استرضاء رجالاتِ المؤسسة أو رجالاتٍ منها لمواجهة المتطرفين والعنف باسم الدين. لكنّ ذلك جاء بعد فوات الأوان لأنّ الجهات الجديدة كانت قد تمكّنت.

أما **النمط الثالث** من أنماط العلاقة بين السلطات والمؤسسة الدينية، فهو نمط الحياد الإيجابي أو السلبي. وهذا النموذج أو النمط عرفته عدة دولٍ عربيةٍ في الخليج وخارجه مثل موريتانيا ولبنان والأردن إلى حدٍ ما.

وقد لاحظت أنّ الإحيائيات والأصوليات كانت أعنف ما يكون في بلدان النمط الثاني، نمط إضعاف المؤسسة الدينية وتهميشها. في حين كانت الأصوليات متوسطة القوة في بلدان نمط الاستتباع. وكادت الأُصوليات أن لا تظهر في بلدان النمط الثالث، وهو النمط الذي عملت فيه المؤسسات الدينية القائمة بشكلٍ شبه طبيعي.

لكنّ هذا التشخيص الذي يتوخَّى الاستقراء والتصنيف من أجل الفهم لا يكون دقيقاً تماماً إلاّ إذا لاحظنا أنّ المؤسسة الدينية ذاتها ما كانت بالغة التوهُّج في فكرها وعملها، وبخاصةٍ في العقود الثلاثة أو الأربعة الأخيرة. فهي أمّا تمثّل التقليد القديم الذي كان قد تحطّم أو شارفَ وسط استنزافات الإصلاحيين والإحيائيين والأنظمة والثورانات الدينية المتنوعة، والعواصف التي أحاطت بنظرة العالم إلى الإسلام- أو بعض الأعراف الهشة غير المستقرة للعلاقة بين الدين والدولة. وقد اضطرت في المواجهات المفروضة عليها إلى المزايدة أحياناً بما لا تسمحُ به اعتدالياتُها ومهامُّها التوسطية. كما اضطُرَّت في أحيانٍ أُخرى إلى انكفاءٍ كئيبٍ كاد الناس معه ينسَون وجودَها. وقد قال لي شيخ الأزهر السابق في مناسبة: نحن نملكُ وظائفَ ومهامّ، أما الوظائف المتمثلة في العبادات والتعليم والإفتاء فنحن قائمون بها ولو في حدِّها الأدنى. وأمّا المهمات، فأحسبُ أننا لا نقومُ بشيئٍ فيها.

بين الطغيان والعنف باسم الدين، والهجمة الطائفية الإيرانية، والسياسات الدولية، يكونُ من العبث أو التجاوُز الحديث عن سياساتٍ للدين. لكنّ الانفجارَ الحاصلَ لا يُبقي مقالاً لقائل تفلسفاً أو انتقاداً. نعم، نحن محتاجون إلى سياساتٍ للدين ذات ثلاث ركائز أو معالم: إعادة

بناء المؤسسات الدينية لكي تستطيع القيامَ بالوظائف وبالمهام، والتصدي النقدي والمستنير لعمليات تحويل المفاهيم، واستعادة العقل والرشاد إلى إدارة الشأن العام.

ولقد كنتُ أرى أنّ الصَلاح الديني ينبغي ويمكن أن يتقدم على الصلاح والإصلاح السياسي. وفي الكتيِّب الذي أصدرتُه في مايو عام 2004 بعنوان: "مقالة في الإصلاح السياسي العربي" كنتُ ما أزالُ أرى ذلك؛ باعتبار أنّ الديكتاتوريات العربية لن تزول ما دام الأميركيون حاضرين بالمنطقة بعسكرهم ودبلوماسيتهم، وسياساتهم غيرالحسّاسة تُجاه مصالح الناس. لكنني اليومَ ، بل ومنذ سنتين صرتُ إلى الرأي الذي ما أزال عليه إلى اليوم: الإصلاح السياسي ينبغي أن يتقدم على إصلاح الشأن الديني، أو أنّ الإصلاح السياسي وبخاصةٍ في دول الأمنيات والعسكريات هو الذي يجعل الإصلاح الدينيَّ ممكناً . وما أقصِدُهُ أنّ أحد أهمّ أسباب هذا الافتتان بالدولة الدينية في العقود الثلاثة الأخيرة، هو الفشل الذريعُ الذي عانت منه الدولةُ الوطنيةُ العربيةُ في زمنها الثاني، زمن الأنظمة العسكرية والأمنية. فالناس ينشئون دولاً لصَون المصالح الخاصة والعامة. لكنّ الأنظمة الطغيانية والفاسدة في دولٍ عربيةٍ رئيسية فشلت في صون المصالح والكرامة الوطنية، كما فشلت في تحسين عيش الناس واحترام حقوقهم وإنسانيتهم. ووسط طغيان السمتيات الدينية التي اتخذت طابعاً شعائرياً غلاّباً، وبروز رؤية الحاكمية وتطبيق الشريعة، والبنوك اللاربوية، ومثالات العدالة الراشدة؛ كلُّ ذلك أحدث لدى الجمهور تطلعات للاستبدال بالدولة الوطنية الفاشلة في زمن القتل والطائفيات والهزائم أمام إسرائيل– دولةً دينيةً بحثوا عنها في إيران وأفغانستان وحتى في جُزُر القُمُر ! ولذا فإنّ الذي رأيتُه في كتابي الأخير:" أزمنة التغيير، الدين والدولة والإسلام السياسي"(2014) أنّ أول الطريق للإصلاح الإسلامي، يكونُ بتصحيح مسار الدولة الوطنية، كما طالبت حركات التغيير العربية(2011–2012) قبل أن يستولي العنف المسلَّح عليها من الأنظمة والإيرانيين والمتطرفين. إنّ إقامة الأنظمة الحافظة لأمن الناس ومصالحهم، تُجدِّدُ الوعي الإيجابي بالدولة والنظام، وتصرف الشبان عن التطلع للدولة الموهومة التي كانت فصاميةً وصارت قاتلةً باسم الدين الذي تدّعي العمل على إحقاق عدالته ووحدته واستقامته!

ولن أُطيلَ في هذا المجال، لأنه بالتأكيد مجالٌ عامٌّ، ومثارٌ للتفكير والعمل هذه الأيام من جانب آلافٍ من أهل العمل السياسي والفكري في العالم العربي. ويتحدث كثيرون هذه الأيام أيضاً عن مواصفات الدولة الوطنية العربية الموعودة، ومن ذلك أنها ينبغي أن تكونَ دولةً مدنيةً أو علمانيةً، – والقصد التأكيد على لا دينيتها. وبالفعل فإنّ الدولة تعمل على إدارة الشأن العام، أو أنها كما حدّد الفقهاء الحنابلةُ السياسة العادلة أو الشرعية–: القيام على الأمر بما يصلحه بحيث يكونُ حالُ الناس أو الرعايا أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد. وهي ليست دينيةً، بمعنى أنها لا تملكُ نظامَ عصمةٍ وحُرمةٍ مثل العقائد أو العبادات أو الأخلاقيات. لكنني لا أفهمُ الاشتراطات التي عاد المثقفون وعاد مفكرو الأقليات والحداثيات لاصطناعها. نحن جزءٌ من العالم المعاصر، وأقرب في تجربتنا التاريخية والحديثة إلى بعض التجارب السياسية السائدة فيه. وتجارب الدول ذات الأنظمة الدينية أو شبه الدينية مثل إسرائيل وإيران، ليست قريبةً من مثالاتنا أو تجاربنا القديمة والحديثة. وقد ذهب الأزهر في وثيقته عن مستقبل نظام الحكم في مصر (11 يونيو، 2011) إلى القول بالدولة الوطنية الدستورية الديمقراطية، وذكر تفصيلاتٍ كثيرةً في معنى كل مفرد، وانتهى إلى أنّ الدولة الموصوفة بهذه السِمات، ليس فيها ما يخالف القضايا الكلية المستخلصة من النصوص الشرعية القطعية الثبوت والدلالة، بوصفها المعبِّرة عن الفهم الصحيح للدين. نحن بأشدّ الحاجة إلى النظام السياسي الذي يعيد الاحترام والثقة لفكرة الدولة، لكي لا يظلَّ الناسُ مهجوسين أو ضائعين بين الطغيانيات والداعشيات والإيرانيات والفوضى الضاربة لكلّ خُلُقٍ أو أمنٍ أوحُرمةٍ أودين. وكما سبق القول، ولأنّ الدولة همُّ الناس جميعاً وليست شأننا وحدنا؛ فلننتقل إلى ما يمكننا فعلُهُ نحن أهل العلم والدين في أُمورٍ نحن الأَولى من غيرنا في القدرةعلى القيام بها.

إنّ ما أقصِدهُ بذلك: نقد التحويلات الهائلة للمفاهيم الدينية، والتي أدخلت الدين في خضمّ الصراع على السلطة، عندما أدخلتْه في بطن الدولة. بدأ الأمر في السبعينات بالتحويل الهائل في مفهوم الجهاد وممارسته. بحيث صار "الجهاد في سبيل الله" أداةً في الصراع السياسي الداخلي، يتقدمه التكفير وإحلال الدم، ويتلوه القتل والخراب والفتنة والإرهاب. وكان هذا الأمر بداية الانشقاق العقدي والفقهي عن جماعة المسلمين. وإذا كان بعض هؤلاء المنشقّين

والفِرَقيين قد ادّعوا السلفية؛ فإنّ آخرين من غيرهم كانوا قد قالوا بحتمية الحلّ الإسلامي. وحتميةُ الحلّ الإسلامي، كانت تحاول لسوء الحظّ والفهم مواجهة حتمية الحلّ الاشتراكي. والإسلام دينُ الأمة، والاشتراكية أيديولوجيا سياسية واقتصادية. وقد جرى التنظير للنظام الإسلامي من قبل بآياتٍ قرآنيةٍ وأحاديث، وبرؤية الحاكمية. لكنّ "الحتمية" تعني اتجاهاً للصراع، واعتبار عدم تطبيق الشريعة وإقامة الدولة إهمالاً للواجب الديني. وما كانت للفتوى في موروثنا الفقهي هذه القوة. لأنه كانت هناك تقاليد عامة غالبة، تُضعِفُ من تأثيرات فتاوى الأفراد. ولنتذكَّر اجتهادات شيخ الإسلام ابن تيمية والمقاومة التي واجهتْها حتى من جانب فقهاء المذهب الحنبلي، بسبب رسوخ التقاليد المذهبية. أمّا في عقدي السبعينات والثمانينات؛ فإنّ التقليد المذهبي كان قد سقط اعتباره منذ مدةٍ طويلة. ولذلك أمكن للشادين من العلم الديني أن يتحولوا إلى مجتهدين ومفتين حتّى لو نال ذلك من ثوابت الدين والجماعة وفقه العيش. وكما سبق القول؛ فإنّ الشريعة هي الدين ذاتُه بعقائده وعباداته وأخلاقه ومعاملاته. وعندما يقال ومن جانب علماء كبار(وإن لم يكونوا كثيرين) بحتمية الحلّ الإسلامي، أي بالمصير إلى تطبيق الشريعة من طريق إقامة الدولة الإسلامية؛ فإنّ ذلك يعني تغييراً هائلاً في ثوابت الدين ومفاهيمه الأساسية، خروجاً على عصمة الجماعة، وإدخالاً للدين بشكلٍ مباشرٍ في عمليات الصراع على السلطة. لقد أردْتُ بطبعي المشاكس عام 1994 فيما أذكر التصدّي لصاحب الحتمية الإسلامية عندما كان جالساً في أحد المؤتمرات إلى جانب كبيرٍ من أهل الدولة المضيفة، وهو يتحدث عن واجب مُناصحة ولي الأمر، فقلتُ له عندما جاء دوري في الكلام: لكنك تقول يا سيدي في صفحة 146 من كتابكم عن حتمية الحلّ الإسلامي، إنّ مناصحة أولياء الأمور ما عادت تكفي أو تُجزئ، وإنه لا بد من أداء الواجب النضالي والجهادي! وما تلعثم الرجل ولا تردَّد، بل قال: خاب سعيك يا رجل لا تُحدثْ فتنة، فالفقرة التي ذكرتَها تعود للطبعة الثامنة والعشرين، والكتاب الآن في نشرته الخامسة والأربعين، وقد حذفْتُ الفقرة منه!

لقد صارت الشريعةُ حاكمية، وصارت واجبة التطبيق، وعلى الفتيان الذين آمنوا بربهم وزادهم الله هدىً واجبُ تطبيقها ليسودَ أَمْرُ الله. وكيف يكونُ ذلك؟ بالمجاهدة، ولو أدّى ذلك إلى قتال العالم كُلِّه، لأنه قتالٌ عن الدين وإحقاقِه بعد أن تكالب عليه الأعداء، وتركه معتنقوه جهلاً

أو غفلةً أو كفراً. وهذا معنى التحويل الهائل والدخول في علميات الصراع على السلطة، باعتبار النظام السياسي ركناً من أركان الدين، ولا بد من الاستيلاء عليه لتطبيق الشريعة وإقامة الدولة الإسلامية! ماعادت مهمةُ النظام السياسي إدارة الشأن العام، بل صارت مهمتُه الرئيسية إعادة الدين إلى المجتمع، وبالطبع فإنّ الدين يملك نظاماً سياسياً عادلاً ومعصوماً. وقد افترق شبانٌ في السجون وخارجها عن الإخوان، ومارسوا الانشقاق علناً كما سبق القول. لكنّ الرؤية واحدة. وبسبب التلاؤمات التي أحدثوها، وبسبب عدم الإقبال على العنف، كسبوا شعبيةً حتى في أوساط الفئات الوسطى المتدينة التي كانت تكره الفساد في الدولة. بيد أنّ هذه الأوساط المعروفة بالاعتدال هي التي ذهبت للإخوان وليسوا هم الذين أَتَوا إليها. وقد ظلُّوا طويلاً تحت سقف النظام، لكنهم كانوا يعودون في الانتخابات إلى شعاري تطبيق الشريعة، والإسلام هو الحلّ. وبهذين الشعارين اكتسحوا الانتخابات بعد ثورة يناير عام 2011. وما فشلوا في إدارة الدولة المصرية بسبب إقدامهم على تطبيق الشريعة، بل بسبب بعدم كفاءتهم. بيد أنّ عمليات "تحويل المفاهم" صارت من الثوابت. وكانت بين أسباب اندلاع الإسلام الجهادي من جديد، واستعلاء العنف من جديد، وصولاً لخلافة أبي بكر البغدادي، بعد خلافة المُلاّ عمر!

كيف نخرج بديننا ودولتنا من عمليات تحويل المفاهيم، وإدخال الدين في بطن الدولة والنظام السياسي؟ المثقفون العرب كباراً وصغاراً فشلوا في هذه المهمة، ليس بسبب قلة معرفتهم بالإسلام، بل بسبب سوء فهمهم للظاهرة الإسلامية. فهم اعتبروا كلَّ دعاوى الإحيائيين الحزبيين عودةً للتقليد المفوَّت والرجعي. ولذلك أقبلواعلى إنتاج أُطروحات ضخمة في نقض التقليد، كما أقبل بعضهم على تأويل القرآن تأويلاً تقدمياً ليحرموا الإخوان والجهاديين من إساءة استعماله. فلا بُدَّ إذن من الاعتماد على العلماء الوسطيين الذين يعرفون الإسلام جيداً، والذين يرون في إدخال الإسلام في بطن الدولة خطراً على الدين. وقد صمد كثيرون من العلماء في وجه الأُصوليات والتحويلات. لكنّ كثيرين منهم أيضاً سقطوا في المُزايدات مع الإسلاميين. وفي كلّ الأحوال ما حصلوا على ثقة الجمهور، الذي ظلَّ سلبياً في معظمه على أيّ حال، رغم ضغوط الأنظمة والمتطرفين على حدٍ سواء. ولذلك لا بد من العودة للمحاولة بعد أن صار الجهاديون هؤلاء خطراً على الدين. وإذا كانت المواجهة الأمنية ضروريةً أمس واليوم وغداً حفظاً

للمجتمعات والدول؛ فإنّ هذه الهبَّات والهَيعات ستظلُّ واردةً في المستقبل بسبب عمليات تحويل المفاهيم بالذات. ولنتذكَّر أنه حتى أولئك الذين أنكروا على البغدادي خلافته، قالوا إنّ إنكارهم يعود لعدم انطباق شروط البيعة عليه، وليس لأنّ الخلافة ليست ركناً من أركان الدين! ولذلك أيضاً وأيضاً لا بد من مواجهة عمليات تشويه المفاهيم وتحويرها أو تظلّ المجتمعات عرضةً للانقسام والتشرذم، ونوشك أن لا نصلّي معاً، وأن يظلَّ قسمٌ من شبابنا (مهما بلغ صِغَرُه) يعتبر الدولة والشأن السياسيَّ أمراً دينياً واجب التحقيق. وإذا صار اعتبار الإمامة أو رئاسة الدولة شأناً دينياً لا يستطيع المسلم أن يتخطّاه؛ فلننظر ماذا يحلُّ بديننا وشأننا السياسي إذا وصل للسلطة مُرشدٌ أو مرشَّحٌ لحزبٍ ديني، يعتقد أنه مكلَّفٌ بتطبيق الشريعة، ويعبترأنّ مخالفيه عصاةٌ أو مرتدُّون يجب قتالُهُمْ!

ويبقى أمر المؤسسة الدينية، وواجبها ومسؤوليتها في القيام بوظائفها ومهماتها على نحوٍ يعيد الشبانَ إليها، وتعود هي إليهم. قلنا إنّ المؤسسات الدينية تملك في معظم الدول الإسلامية، وفي ديار الاغتراب أربع وظائف هي: قيادة العبادات، والتعليم الديني، والفتوى، والإرشاد العام. أمّا مهماتُها فتتجاوزُ ذلك إلى تمثيل الدين الإسلامي في العالم، وتجاه الديانات الأُخرى. والمؤسسات الدينيةُ اليوم على ثلاثة أنواع: قسمٌ ما تزال بنيته سليمة، وقسمٌ تخلخلت بنيتُه، ونال منها الكلل أو الجمود. وقسمٌ ثالثٌ لم يعد موجوداً بسبب الاضطهاد أو القصور الذاتي. وفي الحالات كلّها، لا بُدَّ من إعادة البناء للإقدار على ممارسة الوظائف والمهامّ. وإعادة البناء هذه تكونُ بالجَهد الذاتي، وبالنهوض، وبإدراك الأخطار الواقعة بالدين والمجتمع. وقد كانت مؤسساتُنا الدينية مستقلةً لاعتمادها على الأوقاف، ووجوه الخير والبرّ التي يقدّمها المجتمع. وما عاد شيئٌ من ذلك قائماً، أو من تلك القسمة بين أرباب السيوف، وأرباب الأقلام. وهكذا لا بد أن تتلاقى الإرادات والقدرات بين الدول والمجتمعات لاحتضان الدين ومؤسساته، وتمكين رجالاته من أداء أدوارهم التي لا غنى للمجتمعات والدول عنها. وفي المدى المنظور لا بد أن تتحول المؤسسات الدينية إلى هيئاتٍ كبرى أو قوةٍ كبرى من قوى المجتمعات المدنية، لا تُعادي السلطات كما لا تتبع لها. فبصراحة إنّ الإدارة المشتركة للشأن الديني بين النظام السياسي والمؤسسات الدينية لم تنجح . والطرفان مسؤولان. ومسؤوليتنا نحن أهل العلم الديني الآن أكبر

وأَوجع؛ إذ كيف تطورت هذه العملية الضخمة من تحويل المفاهيم عبرعقودٍ وعقود دون أن يكون هناك اهتمامٌ حقيقي بالنقد والمتابعة والتصحيح ورفض الغلو والتشويه والتكفير والجهاديات العشوائية. إنه أمرٌ إلهيٌّ استجبنا له نحن أمة أهل العلم، ويكون علينا القيام بمقتضياته: { ولتكن منكم أمةٌ يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون}. وهكذا يكون على مؤسساتنا الإصرار على أداء وظائفها ومهامِّها التي نذرت نفسها لها، وبطرائق جديدة ما دامت القديمة قد فشلت أو أفلست. لقد قال الماوردي(-450هـ) في "**الأحكام السلطانية**" عن الإمامة إنها موضوعةٌ لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا. فالدين يُحرَسُ، ومعنى حراسته- كما قال الماوردي أيضاً-: حفظ الدين على أصوله المستقرة. وهذا نضالٌ بالداخل والخارج يحتاج إلى الحزم والفهم والانضباط من جانب السلطات، وإلى انتهاج الاعتدال والوسطية، كما يحتاج للروح النهضوي في البرامج التربوية والتعليمية، وفي الإعلام، والخطاب الديني؛ وهذه جميعاً أمورٌ هي من شأن أمة أهل العلم والدعوة للخير والمعروف.

نحن نعلم أن الجهاديين بمصر بدأوا أعمالهم المشينة بقتل وزير الأوقاف المصري، الشيخ محمد حسين الذهبي. وقد عادوا إلى خِصلة قتل رجال الدين الذين قاوموا تطرفهم في سورية في عهد خلافة البغدادي. وقد قُتل عدد من العلماء على أيدي السلطات أو الميليشيات بلبنان وسورية والعراق أيضاً. فمهمةُ رجل العلم الديني خطِرةٌ وصعبة. لكنّ فيها صوناً لديننا ومجتمعاتنا عن مزالق التطرف والفوضى. وقد كان الإمام علي(رضي الله عنه) يعجب من يقظة الخائن، وغفلة المُحِقّ. ويعجب من جراءة أهل الباطل على باطلهم، وتخاذُل أهل الحق عن المطالبة بحقهم!

إنّ مؤسساتنا الدينية ينبغي أن تتحول إلى ورشة عملٍ في تغيير البرامج، وفي التخطيط للدعوة وتجديدها في المساجد، وفي رؤيةٍ أُخرى للعلائف بين المؤسسات وتبادل الخبرات، وفي الإفادة من التجارب السابقة، ومن ضمنها تجربة العقود الماضية مع السلطات. ثم ماذا ترى المؤسسة في مسائل العيش الوطني، والحوار الإسلامي- المسيحي البادئ قبل سبعين عاماً. وقد طُرحت مبادراتٌ في هذا الشأن آخِرها مبادرة الملك عبد الله بن عبد العزيز لحوار الأديان

والثقافات؛ فكيف يمكن فهمها والإفادة منها؟ لقد صار كثيرون من أهلنا يخافون من ديننا، فكيف بالأجانب؟ نحن لا نريد أن نخيف العالم، ولا أن نخاف منه.

نحن محتاجون للمعرفة، ومحتاجون للشجاعة؛ ومحتاجون قبل ذلك وبعده للاحتساب: {وإنه لذكرٌ لك ولقومك وسوف تُسألون}.

(*) محاضرة أُلقيت بمركز الملك فيصل للدراسات الإسلامية، بالرياض، بتاريخ 2014/9/14.

الصراع على العرب، صراعٌ على الدولة

رضوان السيد

أراد الإيرانيون منذ البداية، أن يكونَ صراعُهُم مع العرب صراعاً دينياً. قالوا إنهم هم الذين يمتلكون الزعامة في العالم الإسلامي، وأنهم هم الذين أُوكل إليهم الدفاعُ عن الإسلام من خلال تبنّي قضاياه الكبرى وفي طليعتها قضية فلسطين. وقد انخدع لذلك كثيرون من العرب، لأنّ الشعار المرفوع كان: الموت لأميركا، الموت لإسرائيل.

بيد أنّ هذا الشعارَ سُرعان ما انكشف بعد أن شاركوا الأميركيين في الاستيلاء على العراق، وإشاعة القتل الطائفي والتهجير فيه. وفي الوقت نفسِه انكشف أيواؤهم للقاعدة لاستخدامها عربياً، والاستيلاء على لبنان واغتيال قياداته السياسية والثقافية وأخيراً التدخل العسكري في سورية واليمن، والافتخار بأنهم استولوا أخيراً على أربع عواصم عربية. وأقولُ إنّ شعاراتهم انكشفت، لأنهم هم أنفسهم انهمكوا في إقامة التنظيمات الطائفية المسلَّحة وغير المسلَّحة في سائر الدول العربية بخاصةٍ دول المشرق العربي والجزيرة. وهكذا، وعندما ما عاد نافعاً أو مجدياً استخدامُ الشعارات الإسلامية العامة، ما تردَّدوا في استخدام الشعارات والممارسات الطائفية. قال لنا حسن نصر الله وهو ذاهبٌ لمقاتلة الشعب السوري، إنه إنما يذهب لمقاتلة "التكفيريين" في القصير والقلمون وجوار دمشق ودرعا وحمص وحلب. وقال نصر الله للكوادر الذين ما تحمّسوا لمقاتلة الناس الذين عاشوا قروناً بجوارهم: إن لم تقاتلوهم الآن؛ فإنّ النجف وكربلاء وقم ستكونُ مهدَّدةً غداً! في العام 2007 قال لي وزير سوداني إنّ الإيرانيين أقاموا بالسودان مراكزَ للتشييع. وقد قلنا لهم: لكنّ الدولة السودانية صديقةٌ لكم، ونحن جميعاً معكم، فما الحاجةُ إلى كسْب قلةً صغيرةٍ وتضييع تأييد الأكثرية لكم؟! وما شكا منه السودانيون شكا منه المصريون والمغاربة والسوريون والفلسطينيون والكويتيون، بل وسائر العرب، وبينهم شيعةٌ وسنة. شهدتُ قبل مدة نزاعاً بين يمنيين كلُّهم من أنصار الحوثي. قال أحدُهُم لزميله: نحن نشكر الجمهورية الإسلامية على دعمها لنا، لكنْ ما الحاجةُ لدى إيران ما

دمنا جميعاً معها الآن، لعمل دَورات لآلافٍ منا لتحويلهم إلى التشيُّع الإمامي أو الإثني عشري؟ هل تعتقد يا أخي بالفعل أنّ مذهبهم أفضل أو أَولى بالحقّ من مذهبنا؟! وما تردَّد زميلُه بالقول: نعم، إنه بالفعل مذهبُ أهل البيت حقاً، ولا دينَ غيره! وقال لي الكهل اليمني فيما بعد: متى تنتهي هذه الحربُ التي إن لم تنتهِ فسينتهي المذهب الزيدي! ولم أفهم في البداية، فتابع: لا أعني الإبادة، بل أعني التحول إلى الإثني عشرية! وقلتُ مُجادلاً: كيف تريدُ لهذه الحرب أن تنتهي والحوثيون يحاولون كل يومٍ مهاجمة السعوديين في عُقْر دارهم رغم المحادثات والمفاوضات؟ وكيف تنتهي وأنتم مصرُّون على قتل إخوانكم في تعزّ وتجويعهم؟ وقال الرجل متردداً: كلُّ هذه الحروب المُثارة في العراق وسورية واليمن ولبنان، هدفُها أولاً وأخيراً محاصرة السعودية حتى لا يعودَ للعرب رأسٌ يفكّر ويُبادر، وإلاّ فقل لي : مَن الذي يُبادر إن لم تفعل السعودية؟ إذا انكفأت المملكة ضاع المشرق العربي، أو تحول إلى ساحاتٍ لحروبٍ استنزافيةٍ بين السنة والشيعة، ساعة باسم داعش أو النصرة، وساعة باسم أبي الفضل العباس أو حزب الله!

ما أن أعلن الغضبُ الإيراني عن نفسه عبر تصريح الخامنئي، حتى انطلقت الأبواق المذهبيةُ والطائفيةُ في العراق ولبنان. وبعد أن كان حسن روحاني قد أسِفَ لإحراق السفارة السعودية في طهران، والقنصلية في مشهد، سارع الرئيس المنتخَب والإصلاحي والمعتدل لعقد مؤتمر صحفي لعق من خلاله كلامه السابق، وزايَدَ على نصر الله في الهجوم على المملكة متناسياً إحراق السفارة والقنصلية وهو رئيس الدولة! أما العراقيون الذين مضى عليهم شهورٌ وهم يتظاهرون ضد الفساد(المالكي)، وضد الإدارة الإيرانية للبلاد ضمنياً، شاهدناهم وفي طليعتهم مقتدى الصدر (بعد المالكي طبعاً) وهم يتهددون المملكة والعرب جميعاً بالثبور وعظائم الأمور.

إنّ المقصود من هذا الاستعراض كلّه ليس التحريض، ولا حتى التذكير. بل المقصود تقرير واقع موجود سواء أكان حقيقياً أو يوشك أن يكون كذلك. لقد نجحت إيران عبر عقدين وأكثر فيما لم ينجح فيه صدام حسين. أراد صدام خلال حربه مع إيران إعادة أسطورة عرب/عجم أو سنة/ شيعة، وما قبض أحدٌ منه لا هذاولا ذاك. أما الإيرانيون فإنهم نجحوا في إثارة حربٍ دينيةٍ على العرب، تارةً باسم الإسلام، والآن باسم التشيُّع. وهي حربٌ تشاركهم فيها

جماعاتٌ ذات أُصول عربية في عدة بلدانٍ عربية وغير عربية. فالذين يحملون على السعودية من العرب ليسوا جميعاً من الغوغاء المذهبية التي انصرفت لهدْم المساجد، مثلما فعلت عامي 2006 و2007، ومثلما فعل النظام السوري طوال السنوات الماضية، ومثلما فعلت داعش وتفعل؛ بل منهم من يعبتر نفسَه قومياً ويسارياً، بل وبينهم بعثيون أشاوس كانوا من أنصار صدّام. وهؤلاء المذهبيون والطائفيون واليساريون والقوميون، يُنافسون في كراهية السعودية داعشاً والمتطرفين الآخرين ذوي التسميات المتعددة. والدليل على أنّ المقصود من وراء السعودية العرب ودولهم وسيادتهم وما تبقّى لهم، أنّ كثرةً من هؤلاء وأمثالهم سبق لهم أن وقفوا الموقفَ نفسه من مصر عام 1967 بحجة أنّ اليساريين أو الإسلاميين هم الأقدرُ على تحرير فلسطين، تماماً مثلما يزعم هؤلاء الآن أنّ إيران وليس العرب هم الأَولى بتحرير فلسطين! ومن أين، وكيف؟ من طريق قتل الشعب السوري وتهجيره! ولدينا صحيفتان لبنانيتان ذهبتا إلى أنّ السعودية أَولى بأن تُقاتَلَ من الصهيونية!

يقال إنّ الأُمم تزدهر طاقاتُها في الأزمات الخانقة. وتزدهرُ طاقاتُها عندما يكونُ هناك مشروع. والأزمة خانقةٌ بالفعل. أما المشروع فهو حاضرٌ ايضاً، وإلاّ فليقل المتشككون والمتخاذلون، أي مشروعٍ أولى من الحفاظ على الأوطان وعلى الدول التي يتهددها الغزو والاختراق والخراب والحروب الأهلية. بالأمس حصلت للجيش العراق انتكاساتٌ في الرمادي فلم يحرك أحدٌ في بغداد ساكناً؛ في حين هاج الجميع تطلباً للثأر من السعودية! وبالأمس هجم داعش بليبيا محاولاً الاستيلاء على الهلال النفطي بالبلاد. وفي حين دافع الحراس عن الموانئ، أصرَّ المتقاتلون بالشرق وبالغرب على الحشد ضد بعضهم، وضد المبعوث الدولي للمصالحة الوطنية، فعلى ماذا يتحشد هؤلاء إذا ضاعت البلاد؟!

إنّ هذا الشحن الطائفي والمذهبي الذي تقوده إيران؛ في الوقت الذي نصارع فيه نحن العرب الانشقاقات التي تتهدد ديننا ودولنا، يجعلنا أكثر إحساساً بالحاجة للتضامن، وبالحاجة إلى الدولة. فالدولة في كل مكان من العالم العربي هي مشروعُ الصمود والتصدي والنجاة. ودولة العرب الآن هي المملكة العربية السعودية.

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com
جريدة الشرق الأوسط في صفحة الرأي يوم الجمعة 2016/1/8

النفوذ الإيراني في المنطقة العربية

النظر والتقدير والتدبير

<u>مؤتمر</u>

مركز الإمارات للدراسات الاستراتيجية: تعزيز الشراكات الإقليمية في القرن الحادي والعشرين

11–14 أبريل 2011

I

كنتُ قد توقّعتُ في بحثٍ[1] ألقيتُه هنا بدولة الإمارات العربية في أكتوبر 2010 أن يستمرّ التوتُّر في العلاقات العربية/ الإيرانية في السنوات القادمة عبر ثلاث مسائل أو مسالك:

– الدخول الإيراني المستمرّ والمتفاقم أَمْناً وسياسةً في العراق ولبنان والبحرين واليمن.

– والدخول الإيراني القوي على خطّ القضية الفلسطينية عسكرياً وسياسياً، بحيث صارت إيران تقود جبهة المعارضة أو الرفض للحلول الاستسلامية.

– والدخول على خطّ الاستقرار الداخلي في عددٍ من الدول العربية من طريق الأقليات الشيعية أو حركات الإسلام السياسي، والتهديد الدائم بهزّ الاستقرار، أو بالفتنة بحسب التعبير الإسلامي القديم، عندما لا تُعجبُها سياسةُ هذا البلد أو ذاك، أو لأنها ترومُ مُصارعة الولايات المتحدة بهذه الطريقة، كما تذهب لذلك دائماً.

والواقع أنّ هذه الملفّات جميعاً– ربما باستثناء الحوثيين باليمن– ليست جديدة. فقد احتضنت إيران كما هو معروف تيارات أساسية في المعارضة لنظام الرئيس العراقي السابق صدام حسين منذ الثمانينات من القرن الماضي[2]. وعندما دخلت القوات الأميركية إلى العراق عام 2003، دخلت تنظيمات المعارضة تلك معها بسلاحها. ويبدو أنّ الاتفاق بين الطرفين الأميركي والإيراني بشأن العراق تمَّ على ثلاثة أُمور: **هدم سائر** أجهزة الدولة العراقية، لكي تتمكّن القوى الجديدة القادمة من إيران من مُمارسة السلطة بدون عراقيل، وبتعاون الاحتلال ومُساعدته. و**إيثار**" حزب الدعوة" برئاسة الوزراء، أي بالسلطة التنفيذية، تجنُّباً للتنافُس والصراع بين آل الحكيم وآل الصدر من جهة، ولأنّ الحزب ذاك أو أجزاءه الرئيسة ما كانت معروفةً بالتبعية لإيران شأنَ المجلس الأعلى، أي تنظيم آل

---

[1] رضوان السيد: إيران والجوار العربي، وقائع العلاقات المتوتّرة ومآلاتها(2003–2010)– بمؤتمر "وجهات نظر" بجريدة الاتحاد، أبوظبي 19–21 أكتوبر 2010.

[2] قارن عن ذلك: Elahe Rostami- Povey; Iran Influence (2010), P.101-128

الحكيم. ويقال إنّ الحزب المذكور كانت لبعض أقسامه أيضاً علاقاتٌ تعودُ للتسعينات بالولايات المتحدة. والأمر الثالث ضمان أن لا يُصرَّ الحزبان الكرديان المتحالفان مع الولايات المتحدة، على إنشاء دولةٍ منفصلة. وحتى العام 2006 تقريباً ما داخَلَ الاختلالُ أياً من بنود هذا الاتفاق، باستثناء إزعاجات مقتدى الصدر، والذي لجأ بعد العام 2007 إلى إيران– ثم ظهر التوتُّر بين الطرفين على خلفية الصراع على الملفّ النووي الإيراني، والسياسات الراديكالية للرئيس الإيراني الجديد محمود أحمدي نجاد. لكنّ إيران كانت قد ثبّتت وجودها السياسي بالعراق عبر الأحزاب الشيعية، و**الأمني** عبر "جيش القدس" الذي يقوده الجنرال سُليماني، وعبر اختراق التنظيم الهشّ لمقتدى الصدر بعناصر يقودُها ضباطٌ إيرانيون. وعلى أيِّ حالٍ؛ فإنّ تلك التجاذبات ما حالت دون الاتفاق على حكومة المالكي الحالية. وقد عارض الإيرانيون الاتفاق العراقي/ الأميركي عام 2009 الذي يُنظّم انسحابَ القوات الأميركية من البلاد؛ لكنه عندما وقع حاولوا الإفادة منه، من طريق عقد اتفاقياتٍ "استراتيجية" كما قالوا، مع حكومة المالكي، والاستمرار الأمني من خلال جيش القدس، وميليشيا الخزعلي(الذي انفصل عن مقتدى الصدر)، والدخول في مشروعات عملاقة لتطوير الأماكن الشيعية المقدَّسة، واستحداث مرجعيات دينية إلى جانب مرجعية السيستاني وزملائه. وينصبُّ جهدُهُمُ الآن على تقوية الوجود في الأجهزة الأمنية والعسكرية، والتخلُّص من العناصر غير المُنضبطة. وبالنظر لذلك كُلِّه، وما يمكنُ أن يُثيرهُ من معارضةٍ ضمن الأكثرية الشيعية، ولدى السنة والأكراد؛ فقد توقّعْتُ أن يستمر الاضطراب بالداخل العراقي، دون أن يعني ذلك أنّ التدخل الإيراني هو السبب الوحيد؛ بل الأبرز.

أمّا القصةُ الإيرانيةُ مع حزب الله بلبنان فهي قصةُ نجاحٍ خالص. فقد نشأ الحزب على يد الحرس الثوري عام 1982[3]، وتصارع مع حركة أمل منذ أواسط الثمانينات، إلى أنْ سلَّم السوريون بأرجحيته ضمن الطائفة الشيعية بالبلاد أواخر الثمانينات من القرن الماضي. وقد نُظِّمت وقتَها قسمةٌ للعمل بين الحزب والحركة من حيث المهامّ والوظائف، فالداخلُ السياسي والإداري أو حصة الطائفة الشيعية في الدولة والنظام يتولاّهما نبيه بري زعيم حركة أمل، بينما

---

[3] J. Alagha: Hizbullah's Conception of the Islamic State; in Sabrina Mervin: Les mondes chiites et l'Iran. Karthala 2008, PP. 87-112 .

يتولّى الحزب النضال ضد إسرائيل، حيث صار ذراعاً استراتيجيةً لكلٍ من سورية وإيران. لإيران: في دخولها على الملفّ الفلسطيني وحمْلها لقضية التحرير. ولسورية في بقائها بلبنان، وتبادُلها المهامّ والوظائف والعلائق مع الولايات المتحدة. وبعد الخروج الإسرائيلي الكبير من لبنان عام 2000 اكتسب حزب الله طابعاً مهدوياً قوياً، وأُعطيَ مهامّ عدَّةً في المدى الشيعي العربي، وفي المدى الإسلامي العربي. بيد أنّ الخروج السوريَّ من لبنان عام 2005 على أثر القرار الدولي رقم 1559(2004)، ومقتل الرئيس رفيق الحريري، ونشوب الصراع على المنطقة بعد غزو العراق، دفع حزب الله وسلاحه إلى مقدمة المشهد الداخلي اللبناني، وما يزال الأمر على هذا النحو حتّى اليوم. والمتوقَّعُ أن يستمرَّ الاضطرابُ بلبنان، ويستمرَّ انشلالُ النظام فيه بسبب التدخل الإيراني من خلال الحزب إلى سنواتٍ قادمة[4].

والنفوذ الإيراني بين شيعة البحرين قديمٌ ويعود إلى أيام الشاه. ولا يعود ذلك إلى أنّ الشيعة أكثريةٌ بالجزيرة وحسْب؛ بل ولأنّ إيران اعتبرت البحرين دائماً من ممتلكاتها. والذي تميزت به إيران في علاقاتها بالبحرين في زمن الثورة الإسلامية، أنها أنشأت منذ الثمانينات تنظيماتٍ مستقلَّةً وتابعة لها مباشرةً، وبعضها له طابع أمني واستخباراتي، في قلب المجتمع، وما توحَّد في تلك التنظيمات الجانب الأمني مع الجانب العقائدي والسياسي كما حصل في حالة حزب الله. فاحتاج الأمر إلى حدوث الثورات العربية، والتي تحرك على وقعها أصحابُ المطالب من السياسيين، فاستظلَّ بظلِّهم الأمنيون وتحركوا. ومثلما هو الأمر في حالة حزب الله بلبنان؛ فإنّ المشكلة بالبحرين لن تخمد بخمود الاحتجاجات الحالية؛ بل ستظلُّ الحزبياتُ سلاحاً بيد إيران مشهوراً في وجه دول الخليج.

والوضْعُ مع تنظيم" الشباب المؤمن" باليمن، والذين صار اسمُهُم "الحوثيين"، نسبةً للشيخ بدر الدين الحوثي وأولاده، غريبٌ ودالٌّ بالفعل. فالمعروف أنّ العلاقات بين الإمامية والزيدية ما كانت على ما يُرام عقائدياً وتاريخياً. بيد أنّ الضغوط التي واجهها "الزيود" باليمن عبر أربعة عقود، من الحكومة، ومن السلفيين، دفعت جزءًا من شبانهم في التسعينات للتطلُّع إلى إيران،

---

[4] H.E. Chehabi: Distant Relations. Iran and Lebanon in the last 500 Years; Iran and Lebanon in the Revolutionary Decade. I.B. Tauris 2010.

ريتا فرج: إيران والنفوذ الإقليمي من الخمينية إلى النجادية؛ في: **مركز المسبار للدراسات والبحوث**: إيران، التيارات- ولاية الفقيه- النفوذ الإقليمي، 2011، ص ص 173-206.

وكانت إيران تُعيدُ تنشئتهم دينياً، وتُرسلهم إلى "حزب الله" من أجل الأَيديولوجيا التلاؤمية، ومن أجل التدريب. ثم كان التحرك بعد العام 2004 والذي قسّمه الصحافيون إلى سبع حروب. وقد استولى الحوثيون منذ أواسط العام 2010 على مناطق واسعة في صعدة ومحافظتين مجاورتين، وهم يديرونها باستقلاليةٍ شبه كاملة. بيد أنّ تحركهم يبقى أقلَّ خطراً لأنّ الأكثرية الزيدية ما انساقت لقيادتهم[5]، ولأنهم واقعون بين الحدود السعودية والمناطق القَبَلية المُعادية، ولأنهم لا يملكون برنامجاً واضحاً ومُعْلَناً؛ بل إنّ برامج أحزاب اللقاء المشترك والمعارضين الشبان الآن، تبدو أكثر وضوحاً وراديكالية.

إنّ النماذج الأربعة التي ذكرناها من العراق ولبنان والبحرين واليمن، تجمعُها عدةُ جوامع أو عناصر: الجاذبية الغلاَّبة لإيران في الأوساط الشيعية في سائر أنحاء العالم، وبخاصةٍ في المشرق العربي والخليج– ووجود مشروع ديني/ سياسي للثورة الإسلامية، يرمي إلى إلحاق كلّ الشيعة في العالم بالزعامة والمرجعية الإيرانية– وغَلَبة الطابع الأمني/ السياسي على علاقة إيران بشيعة المشرق العربي والخليج– وتطور العلاقات الإيرانية مع الشيعة العرب والشيعة في العالم العربي من الانجذاب والاستتباع إلى إحداث انشقاقاتٍ واضطراباتٍ بداخل مجتمعاتهم استناداً إلى وجوه وعيٍ مُشْكِلة (من المظلومية وإلى الطليعية في مواجهة الغرب وإسرائيل شأن اليسار الراديكالي العربي قبل عقود).

II

أمّا الوجهُ الثاني من وجوه التنفُّذ والاختراق الإيراني للمجال العربي فيتمثّل في الاختراق الاستراتيجي من خلال ما حصل ويحصل بالعراق، ومن خلال حَمْل راية فلسطين نظرياً ورمزياً في بدايات الثورة واستحداث يوم القدس، وإلى تبنّي تنظيمات مسلَّحة للمشاركة في عمليات تحرير فلسطين أو في الحدّ الأدنى: الحيلولة دون الحلول الاستسلامية! فإيران هي التي أنشأت تنظيم الجهاد الإسلامي في اقترانٍ مع إنشائها لحزب الله. ثم وبعد العام 2000 تولَّى الحرس الثوري دعم حماس، وصولاً إلى قرار الاستيلاء على غزة وفصْلِها عن الضفة، ولأربعة أسباب: **<u>تصعيد التجاذب للضغط</u>** مع الولايات المتحدة ومع إسرائيل لقطف ثمار حرب العام 2006،

---

[5] سعيد منذر: الحوثيون وعلاقات الداخل والخارج. دار الحارس، بيروت 2009.

والضغط على مصر والسعودية وسياساتهما، **والمشاركة** في الصراع على المنطقة الواقعة غرب الفرات إلى المتوسّط (= الهلال الشيعي)، و**تصدير** الثورة من طريق الإسلام الجهادي. ولا شكَّ أنّ الدخول الإيراني على ملفّ القضية الفلسطينية كانت له آثارٌ كبيرةٌ على العرب وعلى الأميركيين، وعلى المسرح الشرق أوسطي بشكلٍ عامّ. فللمرة الأولى منذ القرن السابع الميلادي تعود إيران عبر حزب الله بلبنان وعبر حماس للتغلْغلُ في غرب الفرات وشرق المتوسط. ثم إنّ ذلك لم يحصُلْ من خلال مؤازرة دولةٍ عربيةٍ أو أكثر؛ بل من خلال تنظيمات مسلَّحة يُوجِّهها الحرس الثوري الإيراني في خطوط نضالها القتالي والسياسي (وبالتنسيق بالطبع مع سورية)، وخارج سيطرة الدول. وقد جعل ذلك وللمرة الأولى حركةً متفرعةً عن الإخوان المسلمين طرفاً رئيساً في الصراع على فلسطين فزاد من اعتبار الإسلام السياسي وفُرَصه في المعادلة "الجهادية". وقد قسّم ذلك للمرة الأولى الحركة الوطنية الفلسطينية إلى طرفين متناحِرَين، أحدهما **منظمة التحرير** بالتنظيمات القومية واليسارية الداخلة فيها، والآخر: حركتا الجهاد الإسلامي وحماس ذواتا التوجُّه الإسلامي. ومع أنّ الإخوان المسلمين كانوا موجودين بالأردنّ وفلسطين منذ عقود؛ لكنهم صاروا للمرة الأولى نصف النضال من أجل التحرير، ثم صاروا النضال القتاليَّ كلَّه بعد اتفاقية أوسلو عام 1993. وتوترت العلاقات بين منظمة التحرير وحماس بعد فوزها في انتخابات العام 2006. وبعد حرب العام 2006 والسمعة العالية التي اكتسبها حزب الله قامت حماس وبقرارٍ من إيران وسورية بإنشاء دويلةٍ في غزة ما تزال ماثلة حتى الآن. وقد أسهم هذا التطور في تحويل طبيعة الصراع، من صراعٍ بين قوميتين، إلى صراعٍ بين دينين– وبخاصةٍ أنّ ذلك تَزَامَنَ مع صعود قوة الأحزاب الدينية في إسرائيل. ثم إنّ ذلك أعطى **للفراغ الاستراتيجي** معناه الأَوضح، إذ اخترقت إيران– بدون مصلحةٍ وطنيةٍ ظاهرة– منطقة الهلال الخصيب بسبب الضعف العربي الذي تفاقم بعد حرب الخليج الثانية(1990)[6]، وفي وقتٍ كانت فيه كُلٌّ من مصر والأردنّ قد عقدت اتفاقية سلامٍ مع إسرائيل إلى جانب منظمة التحرير، دون أن يتحقق السلام أو تُستعاد حقوق الشعب الفلسطيني أو تُطبَّق القرارات الدولية، فضلاً عن التعطُّل التدريجي لاتفاقية أوسلو بعد مؤتمر مدريد، على أثر مقتل إسحاق رابين، شريك ياسر

---

[6] تييري كوفيل: إيران، الثورة الخفية. تعريب خليل أحمد خليل. دار الفارابي 2007. ص ص 341-390.

عرفات في أوسلو. وبغضّ النظر عن مدى جدية النتائج التي حقّقها هذا الكفاح الإسلامي؛ فإنّ النظرة التي سادت في الأوساط العربية والعالمية أنّ العرب فقدوا جزءًا مهماً من مشروعية أنظمتهم نتيجة عجزهم عن حماية مصالحهم القومية والاستراتيجية، بحيث تقدمت إيران والإسلام الأُصولي لسدّ هذا الفراغ. وبسبب التعنُّت الإسرائيلي وعدم السير في مفاوضات السلام ثم وفاة ياسر عرفات، أرادت إيران أن تبدو (بواسطة حزب الله والجهاد الإسلامي، وحماس) باعتبارها الجهة الحامية لحقوق المسلمين وكرامتهم. ومع أنّ الولايات المتحدة أبت الاعتراف ظاهراً بإيران شريكاً في منطقة الشرق الأوسط الجديد أو الكبير؛ فإنّ الذي صار معروفاً أنه لا يمكن تجاهُلُ حزب الله وحماس في أيّ سلمٍ أو حربٍ، ومن ورائهما إيران. وهكذا فإنّ االدخول الإيراني على خطّ القضية الفلسطينية وبما يتجاوزُ الرمزيَّ والإعلاميَّ إلى النضالي والقتالي، كانت له عواقب كبرى بالنسبة لإيران وللعرب على حدٍ سواء. فإذا كانت إيران شريكاً في الحرب؛ فإنه لا يمكن إنجازُ سلامٍ بدونها. ورغم أنّ السبب الرئيس لعدم تحقيق تسوية للقضية الفلسطينية، هو أنّ حكومات إسرائيل في العقد الأخير، ما كان السلام خياراً استراتيجياً لها؛ فلا شكَّ أنّ الحركات الإسلامية المقاتلة، والتي تدعمُها إيران، أسهمت بقوةٍ في عملية التفشيل ذاتها التي دخلتْ فيها إسرائيل[7]. وبذلك فقد بدت "المبادرة العربية للسلام" مرةً أُخرى دليلَ ضَعْف، ورهاناً غير مُوفَّق أو وهمي على صدقية الولايات المتحدة في السعْي للسلام، ورهاناً على "تغير الظروف" بحيث يظهر ذلك باعتباره تضييعاً وعملاً عبثياً من جانب أصحاب القضية أنفُسِهِمْ.

III

أمّا النوعُ الثالثُ من أنواع الاختراق والذي قدّرتُ أنه ستكونُ له آثارٌ سلبيةٌ على التوحُّد الداخلي في المجتمعات العربية، وعلى توجُّهات الدول، وعلى الهوية والانتماء؛ فهو الاختراق المذهبي والسياسي، والذي يمكن أن تكون له أحياناً أبعادٌ استراتيجية. ويمكن تقسيم ذلك إلى ثلاثة أقسام:

أولاً: استنهاض وعي خصوصي يصل أحياناً إلى حدود الانشقاق المعلن داخل المجتمعات العربية لأسبابٍ مذهبية. فقد كانت لإيران قبل الثورة الإسلامية فيها – وجوهُ نفوذٍ

---

[7] قارن بتصور رجالات حركة حماس لدورها؛ في ؛ خالد مشعل: حركة حماس وتحرير فلسطين. حاوره غسان شربل. دار النهار، 2006.

واستتباع ضمن الجماعات الشيعية في العالمين العربي والإسلامي. والمعروف أنه في عصر الدولة القومية، والذي ظهرت فيه ميولٌ اندماجيةٌ قويةٌ؛ وبخاصةٍ في الدول التي ظهرت فيها أنظمةٌ شموليةٌ أو أحزابٌ أوحديةٌ حاكمةٌ؛ فإنّ الأقليات الدينية والعِرْقية تظهر لديها توتُّراتٌ قد تشتدّ إلى حدود المطالبة بالانفصال. وقد ظهر ذلك لدى الأرمن والأكراد أواخر أيام العثمانيين وفي زمن الدولة الكمالية. كما ظهر لدى الأكراد بالعراق وإيران. وفي حالة الشيعة بالذات؛ فإنه رغم خمود النزاعات التاريخية السنية/الشيعية؛ فقد بقيت آثارٌ وتمايُزاتٌ في الوعي والتصرف، وكما سبق القول، بسبب الظاهرة القومية، وطبيعة نظام الحكم، ووجود تيارات دينية سنية متشددة مثل السلفية. وقد كانت إيران الشاهنشاهية تُعنى بأحوال الشيعة في المشرق العربي والخليج. بيد أنها باستثناء حالاتٍ نادرة مثل حالة البحرين، ما تقصّدت إلى استغلال التوترات والافتراقات للمطالبة بوضْعٍ خاصٍّ لهم، أو أنها لم تسع لاستنهاض ذاك الوعي الخاصّ. واختلف الأمر مع قيام الثورة الإسلامية، وصار الأمر مُتبادلاً. فقد صدر عن دولة الثورة الإسلامية وهجٌ هائلٌ اجتذب باتجاهه كُتَلاً كبيرةً من شيعة العالم العربي والعالم الإسلامي[8]. ثم إنّ دولة ولاية الفقيه تقصَّدت أن تستلحق الجماعات الشيعية بها مهما تباعدت بلدانُهُم عنها. وجاءت الحرب العراقية على إيران والتي استمرت ثماني سنوات، دعمت خلالها أكثر الدول العربية العراق، لتفتح الجُرح بين الشيعة والسنة وبمساعٍ هادفةٍ ودعائية من الطرفين. وإلى تلك الفترة تعود جهود المرجعية الدينية الإيرانية، وأجهزتها الثقافية والخيرية، للتواصُل مع الجماعات الشيعية، واستتباعها إنْ أمكن للمرجعية الدينية الإيرانية، أو على الأقلّ للمرجعية السياسية. وبحسب حالة البلدان؛ ففي الدول القوية والمركزية، اقتصر الأمر على الدعوة الدينية، والعمل الخيري. أمّا في الدول التي تكون سلطتها المركزية ضعيفة أو مفككة، فقد سعت إيران لاستحداث إداراتٍ خاصّة للشيعة تابعة لها على نحوٍ ما في تلك البلدان، من مثل ما حدث في إفريقيا وآسيا الوسطى ولبنان. ومع الوقت تطور وعيٌ قويٌّ بالخصوصية يتراوح بين الإحساس بالمظلومية أو التفوق، وفي كل الأحوال التمايُز والانفصال. وإذا كان الصراع السني/ الشيعي

---

[8] فرانسوا تويال: الشيعة في العالم، صورة المستبعدين واستراتيجيتهم، S. Mervin: Les mondes chiites, 2008
دار الفارابي، 2009.

في باكستان، وبعض البلدان الإفريقية قد نشب أو تجدد بسبب التشدد الديني لدى الطرفين؛ فإنّ هذا الصراع ظهر بالعالم العربي على أثر الاحتلال الأميركي للعراق، وتلبُّس الصراع على السلطة لَبوساً طائفياً ومذهبياً. والأَمْرُ نفسُهُ حدث بالبحرين وبلبنان وإن تفاوتت درجاتُ التوتُّر والافتراق بين الجهتين. وأنا هنا أُفرّقُ بين التدخُّل الأمني الذي ذكرتُهُ في البند الأول، والاستتباع المذهبي والديني. فالاختراقُ الأمنيُّ يمكن كشْفُهُ وإنهاؤه. أمّا الذي نحن بصدده فهوالاختراقُ المذهبي، الذي غذّى خصوصياتٍ ووجوه افتراق، وتوتُّرات، وأحدث حالاتٍ من الاضطراب والاختلال الاجتماعي والسياسي في عددٍ من المجتمعات والدول العربية. وقد حدث ذلك أحياناً بسبب ما سمّاه ولي نصر: اليقظة الشيعية أو صحوة الشيعة[9]. فالصحويةُ أو الانبعاثُ الديني ظاهرةٌ معروفةٌ عند السنة أيضاً، ولا نحتاج ، لنسبتها إلى التأثير أو الاستثارة الخارجية. إنما الذي حصل في أكثر الأحيان، أنّ الأجهزة الدينية والثقافية في الجمهورية الإسلامية، عملت على استثارة الشيعة بشكلٍ عامٍ واستتباعهم، وإن لم تكن لها حاجة أمنية أو سياسية بذلك. وذلك لأنها تملكُ دعوى أنها دولتهم الكبرى ومرجعيتهم الدينية والسياسية في العالم. وبالنسبة للعالم العربي، ذي الكثرة السنية الساحقة؛ فإنّ ظواهر التوتُّر والتشقُّق بين السنة والشيعة برزتْ في العراق ولبنان والبحرين والكويت واليمن[10]. وما بلغت حدود الاصطدام الجماهيري أو المسلَّح إلاّ في العراق، لكنّ الافتراق في الوعي والتصرف حصل، وما عاد تدارُكُهُ سهلاً، حتى لو قررت الجمهورية الإسلامية أنها لا تريد استغلاله!

<u>ثانياً</u>: الاختراق الدعوي. فقد بذلت جهاتٌ إيرانيةٌ دينية رسمية وغير رسمية جهوداً كبرى في نشر المذهب الشيعي، في عددٍ من البلدان العربية، وفي إفريقيا وآسيا الوسطى، وشرق آسيا. وشكت السلطات في مصر والسودان والمغرب وبلدانٍ أُخرى من أنّ الإيرانيين يمارسون نشاطاً دعوياً كبيراً بين السنة. وهذا الأمر ذكره الشيخ يوسف القرضاوي عام 2009 وأثار حفيظة كثيرين. بيد أنّ الشواهد عليه ما تزال محدودة وليست كافيةً لاعتباره ظاهرةً تقومُ عليها

---

9 Vali Nasr: The Shia Revival. Norton 2006.

10 قارن برضوان السيد: الشيعة والسنة، التوتر ومداه ومصائره- بحث غير منشور يصدر في كتاب: الزمن العربي الحاضر، أزمة الدولة والمجتمع، 2011.

وتُشرفُ جمهوريةُ إيران الإسلامية. وإنما هناك مرجعيات دينية شيعية بداخل إيران وخارجها تمارس العمل الدعوي والاجتهادي في قلب المجتمعات السنية في عدة بلدان.

ثالثاً: الاختراق من خلال الإسلام السياسي. والمعروف أنّ الإخوان، والسلفيين، تلقَّوا الثورة الإيرانية بنوعٍ من القلق والرفض لأنها اعتبرت نفسها في دستورها "جعفرية" أو على المذهب الجعفري الإثني عشري. إنما مع الوقت أقامت إيران شبكةً من العلاقات الجيدة مع الإخوان، وقصدها الكثيرون من المتصوفة. وترجع العلاقات الإيرانية مع الإخوان إلى أنهم كانوا مُلاحَقين في عددٍ من بلدانهم، فالتمسوا دعم إيران وحصلوا عليه من وراء ظهر الحكومات بالطبع. ثم إنّ إيران كسبت سمعةً جيدةً لدى الإسلاميين العرب (باستثناء السلفيين وأتباع القاعدة) بسبب دعمها للتنظيمات الإسلامية التي تقاتل إسرائيل مثل حزب الله وحماس والجهاد الإسلامي.

IV

كيف يمكن ردعُ النفوذ الإيراني؟

لقد حدَّدنا للاختراقات الإيرانية ووجوه التدخل ثلاثة أشكال: الشكل الأمني، والاختراق الاستراتيجي الفلسطيني والعراقي، والسوري، والتدخل من خلال استنفار المجموعات المذهبية أو من خلال حركات الإسلام السياسي.

والواقع أنّ الاختراق الأمنيَّ وسواء أكان من جانب إيران أو غيرها لا يمكن مكافحتُهُ إلاّ بوسائل الدولة أو الدول. وهذا الأمر هو الذي تقوم به كلٌّ من البحرين والكويت الآن. وقد استعانت البحرين من أجل أمنها واستقرارها بمجلس التعاون الخليجي وقوات درع الجزيرة. وكانت لديها الأدلّة على أنّ التدخُّل الإيراني لديها ذو شقَّين: من جهة الأمن، ومن جهة إيقاظ الوعي الخصوصي والتنظيم والاستتباع. بيد أنّ ما تمكنت منه البحرين، ما تمكّن منه لبنان. إذ إنّ حزب الله ليس محصَّناً بسلاحه وحسْب؛ بل هو محصَّنٌ أيضاً بالدعم القوي الذي يحظى به ضمن الطائفة الشيعية التي تلتفُّ من حوله، وضعف السلطة المركزية وعجزها. وقد شهد لبنانُ

من قبل دوراتٍ من العنف، نجمت في أغلب الأحيان عن استقواء إحدى الطوائف اللبنانية على الطوائف الأُخرى، ونجمت في السبعينات عن تركُّز المقاومة الفلسطينية في لبنان. وقد عولج الوضْع وقتها بموافقة الجامعة العربية على إرسال قوات ردْعٍ إليه، ما لبثت أنْ صارت سوريةً خالصة، وتحولت هذه الميزة (وجود القوات العربية بالبلاد لصون الاستقرار، وللدعم في وجه إسرائيل التي كانت وقتها تحتل قسماً كبيراً من لبنان) إلى مشكلة، بحيث استمر السوريون بلبنان قرابة الثلاثين عاماً، متحكمين بكل شيئ. وخلال تلك المُدّة بلغت قوة حزب الله ذروتَها كما سبق القول، وبالدعم السوري، والتنسيق مع إيران. والمعروف أن الحزب استعلى بسلاحه على اللبنانيين، بعد أنْ كان قد صمد في وجه إسرائيل على مدى أكثر من عشرين عاماً، وواجهها في حربٍ حقيقيةٍ عام 2006. وبسبب استعصاء مسائل الفصام عن الدولة، وحمل السلاح خارج سلطتها – على التسوية، كاد لبنان يتحول إلى دولةٍ فاشلة: حكومات لا تتشكل إلاّ بعد لأْي ولا تستطيع القيام بأيّ شيئ، ومجلس نواب يكاد أن لا يعمل، ورئيس جمهورية لا يملك إجراء الكثير لاعتصاره بين الأفيال. ولذا فلا مخرج إلاّ إذا اجتمعت ثلاثة أمور: الصمود الداخلي من جانب المطالبين بوضع سلاح حزب الله بإمرة الدولة والجيش اللبناني، والتقدم على مسار التسوية في فلسطين، وتغيُّر الموقف السوري. وكلُّ هذه الأمور لا تبدو في الأُفُق في المدى القريب؛ ولذا يُنتظر أن تسود المُراوحة والتوتر في سائر الملفات الكبرى، إن لم توجد طريقة للمهادنة وتسيير عيش الناس وأمنهم، بالتوافق والحوار، وهو ما لم يحصل حتى الآن.

وهكذا فإنّ التدخُّل الأمني، والذي قد ينفعُ في بلدانٍ مثل البحرين والكويت، لا ينفعُ في لبنان، بسبب مخاوف النزاع الداخلي، والاستغلال الإسرائيلي، والموقف السوري. ولذا يكونُ من المفهوم في هذا السياق أنّ المطلوبَ توافُرُهُ في الحالات الأمنية مع إيران: وجود السلطة المركزية القوية، وسيطرة تلك السلطة على كامل تُرابها، وعدم السماح بالتلاعب بقرارها الأمني والعسكري باعتبارها دولةً ذات سيادة، وباعتبار الحرص على الوحدة الوطنية. ولذا فإنّ حالة الحوثيين باليمن – مع أنّ فيها جانباً أمنياً؛ يمكن استيعابُها عندما تعود السلطة المركزية إلى سابق قوتها. ولن يستطيع الحوثيون نقل الاضطراب إلى مناطق أُخرى لانحشارهم بين قبائل كبرى والحدود السعودية.

<u>إنما وفي ضوء التجربة بالبحرين، تظهر فائدة تقوية قوات درع الجزيرة، عدداً وعُدّة بحيث تكون قادرةً على مجابهة التحديات في الجوّ والبحر على الخصوص- وبخاصّةٍ إذا راقبْنا المشهد المتوسّع والمتشرذم ليس عند مضيق هُرمز وحسْب؛ بل وفي المَدَيَين الآخرين للبحر الأحمر، وبحر العرب والمحيط الهندي.</u>[11]

ولدينا من النوع الثاني، أي الاستراتيجي الاختراقان في العراق وفلسطين. وما تسبّبت بالاختراق الأول إيران بل الولايات المتحدة عندما غزت البلاد، وأسقطت نظامها، وخرّبت سائر مرافق الدولة. ويقال إنّ الدخول الإيراني مع الأميركيين كان متفقاً عليه. إنما بغضّ النظر عن ذلك؛ فإنّ إيران موجودةٌ بالعراق اليوم بثلاث صيغ: عبر الأحزاب الشيعية الحاكمة وميليشياتها والقوى الأمنية، وفي تنظيماتٍ خاصة واستخبارية، ثم أخيراً من خلال مصالح كبرى تجارية واقتصادية ورمزية (رجال الدين والمزارات المقدَّسة). وهكذا فلمشكلة العراق أبعاد عِدّةٌ، وليس من الممكن حصْرها بالاختراق الإيراني. إذ إنّ القوى الاستعمارية التي وحَّدت ولايات العراق الثلاث عام 1920 فكّرت فيه إلى جانب عوامل أُخرى باعتباره حاجزاً بين إيران وتركيا، ويمكن أن يسهم في استيعاب جزءٍ من المشكلة الكردية. والوضْعُ الآن أنّ هناك مُهادنة بين تركيا وإيران بشأن العراق، وتحاول تركيا التأليف بين الأكراد والتركمان والعرب في كركوك، وأن تشكّل منفذاً ومتنفَّساً لإقليم كردستان؛ في مقابل التعاون ضد حزب العمال الكردستاني. وهكذا فإذا كان اعتبار تركيا مُعادلاً لإيران غير ممكن، فيمكن اعتبارها عنصر تهدئةٍ وتَوازن، حتى بالداخل العراقي. والعنصر الآخر الذي ينبغي أن يلعب دوراً مُوازناً وبانياً هو الدولة السورية. والواقع أنّ السنّة العراقيين يحفظون لها أنها آوت مهجَّريهم الكُثُر، لكنّ دورها غامض ومبلبل فيما يتعلق بسياساتها "ضد الغزو الأميركي" فيما بين العامين 2004 و2008. وما وقّت بوعودها للمملكة العربية السعودية بالنسبة للانتخابات عام 2009، والواضح أنها آثرتْ في هذا الأمر انحيازاً أو عجزاً الجانب الإيراني. بيد أنّ العاملَين التركي والسوري يبقيان خارجيَّين (رغم امتداداتهما بداخل العراق)؛ بينما العنصران الأهمّ بالداخل العراقي، واللذان ينبغي العملُ عليهما في المدى المتوسّط: القبائل العربية بالعراق، والمشاعر والمصالح الوطنية العراقية. فهناك تضامُنٌ قبليٌّ

---

[11] قارن بكتاب: أمن الخليج في القرن الحادي والعشرين. مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 1998.

بين العشائر الكبرى يتجاوز الطائفية والمذهبية، ويمكن أن يستعصي على الاختراق الإيراني كما استعصى إلى حدٍ ما على القاعدة. وأقصد بالشعور الوطني العراقي والمصالح الوطنية، تلك الحياة المشتركة التي تطورت في المدن الكبرى، ومن ناحيةٍ أُخرى إمكان تبلْوُر تشيُّع عربي أو العودة للتبلْوُر (تصريحات المالكي اللافتة عن البحرين). وهذا الأمر مهمٌّ لنا نحن العرب ليس في العراق فقط؛ بل وفي سائر أقطار المشرق العربي والخليج التي فيها مجموعاتٌ شيعية. وهذه أفكارٌ أوليةٌ تحتاجُ إلى عملٍ ومتابعةٍ أدقّ، إذا أردْنا دراسة إمكانيات تحوُّلها إلى سياسات تتعاون الدول العربية المجاورة للعراق في انتهاجها.

ولننظر في الاختراق الاستراتيجي الآخر، أعني في فلسطين. فهناك البُعْدُ الرمزي والجيوسياسي، والمتمثّل في تمكُّن الإيرانيين(والآن الأتراك أيضاً) من حمل راية فلسطين. وقد ظلَّ الأمر إلى حدود العام 2000 مقتصراً على إقامة يوم القدس، ودعم حزب الله لتحرير الأرض اللبنانية، ومساعدة تنظيم الجهاد الإسلامي في فلسطين والذي تدعمه إيران منذ الثمانينات. أمّا بعد العام 2000، وكان جنوب لبنان قد تحرر، فقد صار حزب الله يتحدث عن فلسطين أكثر، واتجهت إيران لحماس وما تزال، وصولاً إلى قرارها (مع سورية) دعم مطلب حماس في الاستيلاء على غزة عام 2007، والتحرش بإسرائيل أواخر العام 2008، بحيث ردَّ الصهاينةُ بالحرب على غزة، كما ردُّوا عام 2006 بحرب تموز على تحرش حزب الله. فالاختراق الاستراتيجي هنا لا يعني تجاوُز السلطات اللبنانية أو السلطة الفلسطينية وحسب؛ بل يعني أيضاً تقسيم الفلسطينيين إلى دويلتين، وتعطيل الدولة اللبنانية، والتحكم في الحرب والسلم بالمنطقة من خلال السيطرة على تنظيماتٍ ثوريةٍ إسلاميةٍ مسلَّحة ، بعد أن سالمت الدولُ أو هادنت.

وقد حاولت الدول العربية على مدى العشرين عاماً الأخيرة، أن تصل إلى حلٍ عادلٍ للقضية الفلسطينية، لكنها لم تنجح في ذلك بسبب الاستعصاء الإسرائيلي منذ العام 1995(بعد مقتل إسحاق رابين)، وعدم نزاهة وثبات الوسيط الأميركي، وأخيراً وليس آخِراً الانقسام الفلسطيني، وإعاقات إيران (وسورية) للجَهد العربي (السعودي والمصري) من أجل استعادة وحدة الفلسطينيين، ومن أجل المُضيّ في المبادرة العربية للسلام.

ولنصل في هذا المجال الاستراتيجي إلى نقطةٍ فاصلة. لقد ذكرتُ سورية في سياق الحديث عن الاختراقات بلبنان والعراق وفلسطين (وربما اليمن والبحرين والأردنّ). فبالإضافة إلى دعم حزب الله بلبنان تحت اسم مُساندة المقاومة (طبعاً بسبب التحالف الاستراتيجي مع إيران)، هناك الدعم السياسي والعسكري لحماس والجهاد والتنظيمات العشرة، والتي تقبعُ قياداتُها في سورية، وتمضي من هناك إلى طهران وتعود. وقد بُذلت جهودٌ سعوديةٌ وأميركيةٌ كثيرةٌ في السنوات العشر أو العشرين، لتغيير السياسات السورية التي أسهمت في عدم الاستقرار، وانقسام الفلسطينيين واللبنانيين، وتفشيل الجهود لعقد مفاوضات جدية. ولو تغيَّرت السياسات السورية لتراجعت التهديدات الأمنية والاستراتيجية على العرب بالمشرق والخليج بمقدار 50% في أكثر التقديرات تواضُعاً[12].

ولدينا أخيراً النوعُ الثالث من أنواع التهديدات الآتية من جهة إيران وجهاتٍ أُخرى، وهي التهديدات ذات الطابع الاجتماعي والثقافي والديني. وقد اتخذت في العقد الأخير شكلين أو صيغتين:

- التحالُف مع حركات الإسلام السياسي السُنّي.
- وتوجيه حركات الصحوة في البلاد العربية التي توجد فيها مجموعاتٌ سكانيةٌ شيعيةٌ، من أجل زعزعة الاستقرار، وقسمة المجتمعات، وإحداث أزمات في الدول.

وسأبدأُ بالشكل الأول، أي علاقة إيران بحركات الإسلام السياسي السنّي، أو بتعبيرٍ آخَر حركات الإخوان المسلمين والحركات المُشابهة في مصر والأردنّ والسودان وبين الفلسطينيين. ولستُ استهينُ بهذه الاختراقات، لكنني أنظر إليها باعتبارها بالدرجة الأولى تأزُّمات داخل الإسلام السني، وتأزُّمات بين تلك الحركات والأنظمة السياسية السائدة في بلدانها. فهناك أربعة تيارات رئيسية في الإسلام السني الحاضر: التيار الجهادي، والتيار الإخواني، والتيار الصوفي، والتيار السلفي. وبين هذه التيارات ما صنع الحدّاد. وليست لإيران علاقاتٌ وثيقةٌ وبنيويةٌ بأيٍّ من هذه التيارات، وإنما بسبب الانقسام فيما بينها فإنّ الدعوية الشيعية الإيرانية تجد مدخلاً أحياناً للاستضعاف والاستلحاق أو التحويل. وليست

---

[12] J.M . Goodarzi: Syria and Iran. Diplomatic Alliance and Power Politics in the Middle East. 2006.

للجهاديين والسلفيين علاقةٌ بإيران أو بالإسلام الشيعي. وعلاقةُ بعض الصوفية بها ناجمةٌ عن جاذبية رؤية الإمامة وعلائقها بالسلطة، بيد أنّ الأمر ما بلغ حدَّ الخطورة. أمّا التحالفات ووجوه التناغُم بين **<u>الإخوان وإيران</u>** فهي ناجمةٌ عن التأزم بين الإخوان والأنظمة. وربما يتغير ذلك الآن نتيجة الثورات العربية التي يحاول الإخوان الانتظام في سياقها للحصول على مشروعيةٍ وحصّة.

أما الشكل الآخرُ من الاختراق، فهو التغلغل داخل المجموعات الشيعية بالدول العربية. وبين هؤلاء شبانٌ تجذبهم الدعوة الصحوية الشيعية، والنموذج الإيراني. وهؤلاء يتحولون أو يُحوَّلون إلى تنظيمات علنية وسرية منفصلة ومتحشّدة أَوصلت إلى أزمة دولةٍ في كلٍّ من لبنان والبحرين، وبعض البلدان الإفريقية. وتسببت في كلّ الأحوال بفصاماتٍ اجتماعية ودينية. فالفصامات الاجتماعية هدَّدت الوحدات الاجتماعية. والفصامات الدينية أعادت الصراع السني/ الشيعي للعلن. ولا أرى إمكانياتٍ للمواجهة إلاّ في المدى المتوسط: أن تتوقف إيران عن تشجيع هذه الانفصامات واستغلالها، وأن نسعى لوجوه تواصُلٍ أوثَق وتشاوُر وانفتاح بين السنة والشيعة، وأن تجري إصلاحاتٌ حيث يجب لنُصرة مفهوم المواطنة، وأن تصعد مرجعياتٌ للتشيُّع العربي في الدين والمذهب والقومية.

وأُريدُ أن أختم بملاحظتين:

<u>أولاً</u>: إصرار إيران على اعتبار هذه الاختراقات حقاً من حقوقها، باعتبارها تارةً مسؤولةً عن الإسلام، وتارةً مسؤولةً عن التشيع، وتارةً مسؤولةٌ عن أمن الخليج، وتارةً مسؤولةًعن مُصارعة الولايات المتحدة الأميركية. ولذلك لا يمكن الحديث حتّى الآن عن تفاوُضٍ وتحادُثٍ استراتيجي في شتّى وجوه العلائق، علائق الجوار، وعلائق التداخُل، وعلائق المصالح. وقد كانت هناك دائماً زياراتٌ على المستوى الثُنائي بين العرب والمسؤولين الإيرانيين. بيد أنّ التواصُل ما أفاد في تخفيف التوتير والتهديدات.

<u>ثانياً</u>: الضياعُ العربي بما يتجاوز الضعف إلى الغياب. لقد كنا نتحدث عن ضعف النظام العربي. أما اليوم فما بقي حاضراً من وحداته غير مجلس التعاوُن، الذي يقوم بالعبء كلّه الآن. ويبدو أنّ التغيير العربي الذي عقدْنا عليه الآمال الكبار، سوف يكون عاملاً مهماً في

تغيير المشهد لغير صالح إيران وإسرائيل. وكنتُ قد قلتُ في بحثٍ بقطر عام 1995[13] كان عنوانُه: إيران والعرب عبر مائة عام- إنّ العنوان فضفاضٌ، فإيران دولةٌ قوميةٌ واحدة، والعرب أكثر من عشرين دولة، داخلة في عضوية الجامعة العربية، إنما من الصعب اعتبارها نظاماً؛ وبخاصةٍ بعد حرب الخليج الثانية. وكان نقاشٌ حادٌّ قد دار بين الأمين العام للجامعة، ووزير الخارجية السعودي بآخِر مؤتمرات القمة العربية بمدينة سِرت الليبية (2010)، عندما طُرح موضوع: العرب ودول الجوار. قال الفيصل إنّ العرب ليسوا جاهزين للدخول في حوارٍ مع إيران التي تتدخل في كل شيءٍ عندهم، هناك فراغٌ استراتيجيٌّ شاسعٌ ومَهول تُعاني منه المنطقة العربية، ولا بد من استعادة الزمام قبل الحديث مع أيّ طرف. لقد كان ذلك قبل الثورات العربية، وقبل نزول الجمهور إلى الشارع، فهل تتغير الأمور بعد ذاك الاندفاع الشبابي؟! لا أُريد إنهاء هذه المحاضرة بسؤال، لكنّ الواقع أنّ كلَّ القضايا التي تراكمت بعد العام 1973 ما تزال رهينةَ الانتظار!

---

[13] رضوان السيد: الدولة والإسلام والمجتمع المدني؛ في كتاب : سياسيات الإسلام المعاصر، 1997، ص ص 112-156.

الملحمة السورية والتدخل الروسي ومصائر التفاوض

رضوان السيد

تصريحان لافتان خرجا من العراق خلال الأيام الماضية. الأول لرئيس البرلمان الإيراني علي لاريجاني يبشّر بالانتصار في سورية، والذي سيفرح له الإيرانيون وأنصارهم في العراق ولبنان وسورية واليمن. والتصريحُ الآخَرُ لرئيس الوزراء العراقي حيدر العبادي، والذي يذكر أنّ داعشاً ظهر في سورية وليس في العراق. ويتساءلُ عمن أمدَّه بالقوة والإمكانات. ويزعم في الوقت ذاته أنه لا يقاتل في العراق غير العراقيين، متجاهلاً الأميركيين الذين يقاتلون مع غربيين آخرين على أرض العراق، ومتجاهلاً الإيرانيين الذين يقودون الحشد الشعبي، وقد قال قائد الحرس الثوري جعفري إنّ إيران جنّدت ودرّبت 200 ألف "ثائر" في العراق وسورية ولبنان واليمن لمقاتلة الإرهابيين والتكفيريين!

في الوقت نفسه جاء بايدن نائب الرئيس الأميركي إلى تركيا مستحثاً الحكومة هناك على القيام بجهدٍ أكبر في قتال داعش، أو ستضطر الولايات المتحدة إلى إرسال قوات أرضية للقتال في سورية. وستكون لذلك عواقب على العلاقات بين الأتراك والأطلسي. وعندما أبدى الأتراك تشككهم في السياسات العسكرية الأميركية بسورية نتيجة الدعم المعلن لحزب العمال الكردستاني الذي يقاتل في سورية وفي تركيا، وهو مصنَّفٌ من الولايات المتحدة باعتباره تنظيماً إرهابياً. وفي الشهور الأخيرة، صار هؤلاء ينسّقون مع الروس والإيرانيين بمقاتلة الثوار السوريين في شمال سورية على مقربةٍ من الحدود التركية. وإذا تقدم الأتراك لحماية حدودهم من داعش ومن حزب العمال، فما الذي يضمن أن لا يتعرضوا للقصف من جانب الطيران الروسي. وحصل الأتراك على كلام من بايدن ضد حزب العمال الكردستاني، لكنْ ليس في سورية، بل في تركيا، وظلّت المسائل الأُخرى كلها بدون أي توافقات.

وشهدت الحرب في سورية حديثاً من نوعية مشابهة من جانب وزير الخارجية الأميركي جون كيري في زيارته للرياض ولقائه بالمعارضة السورية. فقد أوضح المسؤول الأميركي أنّ

على هؤلاء الذهاب إلى المفاوضات بدون شروط، ومن ضمن ذلك: السكوت على التدخل الروسي في تحديد وفد المعارضة انقاصاً وزيادة، والسكوت على عدم تنفيذ قرارات مجلس الأمن بشأن الأمور الإنسانية. والسكوت على تحديد دي مستورا لجدول الأعمال بالتشاور مع الروس والأميركيين. وقد علَّل كيري هذا التغيير في الموقف الأميركي لجهة تسليم الروس معظم الملفّ؛ بأنّ المفاوضات على المرحلة الانتقالية ستستمر طويلاً، ولا تستطيع الولايات المتحدة انتظار نتائجها، لأنّ أَولويتها اليوم وغداً مكافحة داعش، والروس موجودون على الأرض ويخدمون في قضية مكافحة الإرهاب الداعشي، وإن كانوا يقفون إلى جانب نظام الأسد، ويرتكبون تجاوُزات تجاه المدنيين. وفي ظل هذه الظروف والأَولويات؛ فإنّ المعارضة السورية ضعيفةٌ الآن وستزداد ضعفاً مع تقدم النظام بمساعدة الروس والإيرانيين على الأرض. فالأفضل التفاوض اليوم بأي ثمن لكي يمكن الخروج بشيءٍ ما، قبل أن ينتهي كل شيئ لصالح النظام. وعندما قال المفاوضون السوريون لكيري بعد جدالاتٍ طويلةٍ إنهم لا يقبلون الحضور إلى جنيف بهذه الطريقة المذلّة؛ قال لهم كيري: إن لم يحضر الذين يوجّه لهم دي مستورا الدعوة منكم، فسنقطع عنكم المساعدات التي نقدمها لكم على الأرض، ونكتفي بالدعم الإنساني للمدنيين!

ويوم الإثنين في 25 /1 اجتمع مسؤولون أمنيون وسياسون أوروبيون كبار في بروكسل وقرروا أنه بالنظر إلى المعلومات المتاحة؛ فإنّ داعشاً سيحاول تغيير تكتيكاته والقيام بهجماتٍ في شتى أنحاء العالم. ولذا لا بد من تشديد الإجراءات من جهة (بما في ذلك تمديد أحكام الطوارئ في بعض البلدان) إنما الأهم أنه لا بد من مكافحة داعش في ديارها الأصلية لقطع رأسها المفكر والمدبّر في سورية أولاً، وفي العراق ثانياً، وفي ليبيا ثالثاً.

هناك إذن اتجاه غربيٌّ عامٌّ يقوده الأميركيون والروس لصبّ الجهد العسكري والأمني كلّه على مكافحة داعش، الذي يهدد أمن العالم الغربي. وتتراجع في ضوء هذا الوعي المتصاعد بالخطر الداعشي، كل الاعتبارات الأُخرى. ومن ذلك: المعارضة السورية المسلَّحة وغير المسلَّحة، وعضوية تركيا في حلف الأطلسي، وإمكان تقدم السيطرة الإيرانية في العراق وسورية ولبنان.

كيف ستكون الصورة في البلدان الثلاثة بعد عامٍ أو عامين، إنْ استمر التهجير والقتل وتخريب العمران والسياسات الطائفية، تحت مظلة مكافحة داعش؟! لا يجيب كيري عن ذلك مباشرةً، بل يقول: أمن دول الخليج خطٌّ أحمر، أما التساؤلات حول مصائر البلدان، فقد تحدثتم أنتم كثيراً مع الروس، وتحدثنا نحن ونتحدث مع الروس والإيرانيين. وداعش خطرٌ عليكم مثلما هو خطرٌ علينا، ولذلك يكون عليكم أن تفهموا الأولوية التي نعطيها له؛ بما في ذلك التعامل مع هاتين الجهتين (وليس التعاون!) ضد داعش. ولا بد من الاعتراف أنّ الروس والإيرانيين يستطيعون التأثير أكثر لأنهم موجودون على الأرض، بينما أنصار المعارضة (تركيا والسعودية وقطر) ليسوا موجودين. ولذا ينبغي أن نبقى معاً لكي نصون مستقبل الناس في البلدان الثلاثة بقدر الإمكان!

هل هذا الموقف الأميركي جديد؟ لا، ليس جديداً. فهو هو نفسُه منذ العام 2013. ففي ذلك العام، أدرك الأميركيون أنّ الإيرانيين والروس لن يسمحوا بسقوط نظام بشار الأسد. وكان تقدير الروس أنهم بالخبراء وبالأسلحة، وبالإسهام البشري الإيراني(مع الميليشيات التي أحضروها معهم) يمكّنون الأسد من الصمود بحيث يمكن التفاوُض مع خصومه بالمنطقة من موقعٍ أفضل، يحفظ مصالح الطرفين في سورية في المستقبل. لكنّ النظام عاد فتهالك عام 2015 بسبب ظهور داعش واستيلائها على المناطق البترولية، ولأنّ المسلَّحين الآخرين أقاموا تحالفات عسكرية وازنة في الشمال والجنوب تمكنت من الصمود عام 2014 رغم الاستنزاف الذي تعرضت له من داعش ومن النظام، ثم استعادت قوة الهجوم في الشمال والجنوب عام 2015. أما موقف الأميركيين فلم يتغير لأنهم على يقين أنّ المعارضة السياسية والعسكرية لا تستطيع الحلول محلَّ نظام الأسد. وأما الإيرانيون فتشاوروا مع الروس وضغطوا من أجل دعم النظام، أو لا تعود هناك فائدةٌ من الاستمرار في الرهان عليه.

... وتدخل الروس بهذه القوة الكاسحة. وبعد صمود قرابة الثلاثة أشهر، بدأ المسلَّحون السوريون بالتراجع على كل الجبهات. وترددت تركيا في التدخل أكثر رغم انزعاجها من الأكراد اكتفاءً بالضمانات الأميركية. وبعد إسقاط الطائرة الروسية ما عادت تجرؤ على التدخل. أما

الأردنيون فأبلغوا المعارضة مسلَّحين وغير مسلحين قبل التدخل الروسي بشهرين، أنهم ما عادوا يستطيعون المغامرة بدعم المعارضة.

هكذا عادت الآمال الإيرانية بالانتصار للتصاعد في العراق وسورية. في العراق لأنّ التحالف الدولي سيقضي على داعش. وهم وميليشياتهم موجودون على الأرض منذ العام 2003. وفي سورية لأنّ الروس سيقضون على المعارضة المسلَّحة. والتحالف والروس سيقضون على داعش. وهم وميليشياتهم موجودون في كل مكان في لبنان وسورية مع الأسد والروس وبعدهما!

هل يعمل الروس عند إيران، كما عمل عندها الأميركيون من قبل؟ إلى ذلك يذهب عديدون من المعارضيين السوريين، ومن السياسيين العرب!

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com

جريدة الشرق الأوسط يوم الجمعة في صفحة الرأي 2016/1/29

الربيع العربي وضرورات الإصلاح الإسلامي

الكويت: مهرجان القرين، 13-2013/1/16
ندوة "ارتدادات الربيع العربي.. ربيع العرب ما له وما عليه

<u>أولاً: في المشهد وتفاصيله</u>: انطلق الربيع العربي حاملاً مطلبًا أساسيًا هو التغيير الشامل في إدارة الشان العام في سائر أنحاء العالم العربي، وبخاصةٍ في بلدان الجمهوريات الوراثية الخالدة بالمشرق والمغرب. وقد دلَّ على ذلك أمران: الجمهور الضخم الذي انطلق في حركياته ومظاهراته الحاشدة من جهة، والشعارات التي طُرحت في أسابيعه وشهوره الأولى وهي: السلمية والحرية والديمقراطية والتعددية، والتداول على السلطة، ومكافحة الفساد، والعدل الاجتماعي، وسلطان دولة القانون. وتأسَّس ذلك كلُّه على المبدأ العالمي في العصر الحاضر: مبدأ المواطنة. بيد أنّ بدايات الخطوات العملية للمرحلة الانتقالية في إعادة بناء المؤسسات ومن ضمنها الإعلاناتُ الدستورية، وكتابةُ الدساتير، والانتخاباتُ النيابيةُ والرئاسية، أظهرت صعوداً هائلاً للتيارات السياسية الإسلامية. وهذا الأَمْرُ لا حَرَجَ فيه لولا السياقاتُ والخصوصياتُ البنيويةُ في أحزاب الإسلام السياسي هذه. فبعد الحرب العالمية الثانية مباشرةً برزت الأحزابُ الديمقراطية المسيحية، وما تزال حاضرةً وقوية في سائر أو أكثر الديمقراطيات الغربية. ثم إنّ العقود الثلاثة الماضية شهدت عودةً قويةً للدين في صورة نهضاتٍ وإحيائياتٍ في المجالين الخاصّ والعامّ في سائر الأديان والثقافات؛ وبخاصةٍ في

البروتستانتية واليهودية والإسلام. ونحن نعلم أنّ الإسلام الإيراني، والإسلام في شبه القارة الهندية، والإسلام العربي؛ كلٌّ هذه الإسلامات، تعرضت لضغوطٍ شديدةٍ وقاسيةٍ؛ وبنتيجتها استولى رجال الدين بإيران على إدارة الشأن العام؛ في حين انفجرت الصحويات السنية باتجاه الجهاديات العَقدية أو العملية كما هو معروف. وقد دفع ذلك الباحث السياسي المصري نزيه الأيوبي إلى القول في كتابه: تضخيم الدولة العربية(1994) إنّ العالم العربي، وبسبب تعطُّل أكثر وظائف الدولة فيه، وتعاظُم الفساد والاستبداد سيشهدُ تمرداتٍ مسلَّحةً وعنيفةً باسم الدين، تعمدُ السلطاتُ لقمعها، وتدعمُها الولايات المتحدة في زمن الهيمنة، وسواد النظام العالمي الواحد والمقفَل. وفي ضوء هذه السياقات والتوقعات، كما سبق القول، كان هناك من اعتبر ظاهرةَ الإسلام السياسي، في الزمن الجديد متنفَّساً سلمياً أو شبه سلمي، يُخرجُ من الجهادية، ومن الانشقاقات الداخلية العميقة في جسم الإسلام السني المتوتّر والثائر بسبب التهميش والطغيان والتمييز الديني من جانب أنظمة الأقليات، ومن جانب النظام الدولي.

إنّ أبرز ظواهر المجال العربي الثائر إذن في العام 2012 هو ظهور أحزاب وتيارات الإسلام السياسي في المجال العام، غير المسلَّح والمسلَّح، وغير العنيف والعنيف. وهذا البروز أو الظهور مختلفٌ عن العام 2011 لعدة جهات: لجهة الفئات الشعبية التي نزلت للشارع، ولجهة الشعارات المرفوعة، ولجهة الأهداف التي تُعبِّر عنها الفئات المختلفة، والتيارات المتباينة. فقد أظهرت الفئاتُ والشعاراتُ اختلافًا واضحًا، وحصلت اشتباكاتٌ وتشابكاتٌ بين الفئات وبين الشعارات. فالجميع يسعَونَ للإسهام في إقامة مجتمع سياسي جديد. لكنّ التيارات والأحزاب الإسلامية والتي برز من بينها الإخوان ومتفرعاتهم، والسلفيون ومتفرعاتُهم، يرون أنّ مستقبل تلك البلدان والمجتمعات والحكمَ الصالح فيها؛ كلٌّ ذلك مرتبطٌ بالحلّ الإسلامي المتمثل في تطبيق الشريعة. ويبدو الإخوانُ ظاهراً أكثر تلاؤماً مع التوجهات والحركات المدنية، وهم يتلاقَون جزئيًا مع روح العام 2011، ويقولون إنهم يكتفون بأن يكونَ الإسلامُ هو دينُ الدولة، ومبادئ الشريعة هي المصدر الرئيسي للتشريع؛ بينما يريد السلفيون عموماً أن تكونَ الدولةُ دولةَ الدين ولخدمته بالدرجة الأُولى. وقد قال الإخوانُ المصريون بعد لأيٍ بالدولة المدنية وأنّ الشعب مصدر السلطات؛ بينما ما يزال السلفيون المصريون مترددين في ذلك كلّه. إنما من الناحية العملية فإنّ الإخوان والسلفيين، وليس في مصر فقط؛ بل وفي الأردنّ واليمن وسورية وإلى حدٍّ ما

في تونس، أظهروا تعاوُنًا أو توافُقًا إزاء كلِّ ما جرى. ويعتبر المراقبون أنّ الإخوان استطاعوا حتى الآن استخدام السلفيين ووضعوهم في المقدِّمة في كلّ الصراعات التي خاضوها في العام 2012. وأبرزُ وجوه التعاون: العمل على محاصرة أو الاستيلاء على سائر مؤسسات الدولة والمجتمع القائمة باستثناء الجيش. وأبرزُ المؤسسات والجهات المغضوب عليها: القضاء والإعلام، وبيروقراطية الدولة وإداراتها، والشرائح العليا والوسطى من رجال الأعمال، والمثقفون. وعن كلِّ هذه الفئات يتحدث الإخوان بمصطلحين: الفلول والعلمانيون. وعندما توحدت القوى السياسية غير الإسلامية بمصر في الأشهر الماضية تحت اسم: "جبهة الإنقاذ الوطني"، وشكّلت بذلك مقاومةً فعليةً لسطوة الإسلاميين المتزايدة، ألحق الإخوان قادة جبهة الإنقاذ بالعلمانيين، وجمهورهم بالفلول والبلطجية، وسلّطوا عليهم متشدّدين ينتسبون إلى السلفيين، ولجأوا في الاستفتاء على الدستور إلى الأساليب نفسِها التي كان يلجأُ إليها رجالاتُ الحزب الوطني في نظام الرئيس مبارك، دونما مراقبة فعليةٍ من القضاء، أو نزاهةٍ مشهودةٍ من جانب اللجنة العليا للانتخابات. وفي مجلس الشورى- الذي كان مهدَّداً بالحلّ من جانب المحكمة الدستورية قبل شلّها ومحاصرتها- والذي أُعطي من الرئيس صلاحيات التشريع، يتجه الإخوان والسلفيون الذين يشكّلون الغالبية العظمى فيه، إلى إقرار قانون الانتخابات نفسِه، الذي فازوا بمقتضاه في مجلس الشعب الأول بعد الثورة، وحلّته المحكمة الدستورية. ماذا يعني هذا كلّه؟ هذا يعني أنّ الإخوان المصريين على الخصوص، يريدون إقامة أوحديةٍ سلطويةٍ أو يحاولون ذلك. وهم يلجأون في ذلك إلى الحِيَل القانونية والدستورية وعندهم "فقهاء" في ذلك؛ وعندما لا ينفع الأمر رغم الحِيَل يلجأون إلى القوة والقمع الذي ما يزال محتَملاً، وأَمَدُ هذا التراوُح بين الدهاء السياسي والقبضة الحديدية هو انتخابات مجلس النواب بعد خمسة أو ستة أشهر؛ فإنْ حصلوا على الأغلبية عصفوا بالبقية الباقية من مؤسَّسات الدولة، وإن لم يحصلوا عليها لجأوا من جديدٍ لقمع مُعارضيهم بالشارع. ونحن نعلم أنّ شارعهم أكثر تنظيماً، وأنّ الناسَ بمصر وبغير مصر تعبوا. ولذلك يصحُّ تشبيه محمد حسنين هيكل لهم بالأحزاب النازية والفاشية بأوروبا في العشرينات والثلاثينات من القرن الماضي. فقد وصلت تلك الأحزاب إلى السلطة بانتخاباتٍ ديمقراطيةٍ، لكنّ ديمقراطيتها

وحريتها انتهت بعد تلك المرة الفريدة، وساد الـFührer وقوات أمنه بالتمكين والإرغام حتى خسارتهم للحرب العالمية الثانية عام 1945!

II

ثانياً: **حقائق قوة الأحزاب الدينية**: إنّ هذا التفصيل في وقائع ظهور الأحزاب الدينية بعد الثورات العربية، لا يعني أنني أُريدُ التحدث في الأخطار التي تُواجِهُ المجتمعات السياسية العربية، والديمقراطية التي أراد رُوّادُ الربيع العربي إقامتَها. فهناك أخطارٌ بالفعل من أسبابها الهشاشةُ المسيطرة في المؤسسات الدستورية والقانونية التي تسبّبت فيها أنظمةُ الضباط على مدى خمسين عاماً. ومن أسبابها هشاشةُ الأحزاب السياسية أو عدمُ وجودها. ومن أسبابها اندفاعُ الشبان المدنيين الذين أَطلقوا الثورات لمصارعة العسكر، مما دفع القيادات إلى الإسراع في تسليم السلطة للإسلاميين مع ضمان امتيازاتهم هم في الزمن الجديد! ومع ذلك، ورغم الأخطار، فلستُ أخشى حقّاً على الديمقراطية في إدارة الشأن العامّ، والحكم الصالح، وتداوُل السلطة، في المدى المتوسّط فضلاً عن المدى الطويل؛ لأنّ الناسَ في أمتنا في حالة يقظةٍ عالية، وقد قدّموا عشرات الأُلوف من الشهداء من أجل الحرية. ولن يقبلوا العودةَ إلى عهود السلطات الخالدة لا باسم القومية، ولا باسم الدين، ولا باسم عبقرية القائد البطل!

إنّ الإشكالية في هذه المرحلة، أو السبب الرئيس للظاهرة الإسلامية الغلاّبة في مصر وغير مصر هو شعبوية الإخوان الكبيرة، وانفجار السلفيين الكبير. إنما من أين أتت هذه الشعبية الكبيرة، وهذا الانكماشُ الذي تفجَّر؟ هناك وعْيٌ غلاّبٌ لدى فئاتٍ واسعةٍ من الجمهور العربي الإسلامي، يتضمن شقَّين أوجانبين شديدَي القوة؛ **الجانب الأول** الخوف العميقُ على الدين أو على الإسلام والمسلمين، والآتي من جانب الغربي العُدْواني والمُهاجم دائماً تحت عناوين مثل الغزو العسكري والغزو الثقافي. **والجانبُ الثاني** المُلازم: الإيمانُ

الشديد أنّ الدين الإسلامي يتضمن نظاماً كاملاً في الاعتقاد، وفي الاجتماع، وفي السياسة والاقتصاد في الداخل، وفي العلائق مع العالم. وهذا النظامُ الكاملُ المتكامل، الذي صنعته عبر عقودٍ وعقودٍ رؤيةٌ مستجدةٌ للعالم، لا بُدَّ من تحكيمه في إدارة الشأن العامّ، لكي تتحقّق المقولةُ التي سمّاها الشيخ يوسف القرضاوي في مطلع السبعينات من القرن العشرين المنقضي: **حتمية الحلّ الإسلامي**، القاضي على كلِّ المشكلات التي اصطنعها الغرب، واصطنعها أعوانُهُ بالداخل العربي والإسلامي؛ من تطريق تطبيق شرع الله أو الشريعة.

أمّا الجانب الأولُ والمتصل بالخوف العميق على الإسلام والمسلمين، فقد بدأت وقائعهُ بالاستيلاء البريطاني التدريجي على الهند التي كان يحكمها أباطرة المغول المسلمون منذ القرن السابع عشر، إلى أن تمرد المسلمون في العام 1857م، وحصلت الإبادةُ لقياداتهم، والانتهاء الرسمي لدولتهم. ومنذ القرن الثامن عشر أو أواخره بدأَت الفتاوى من جانب العلماء والتي تطلب من الناس الهجرة لأنّ الدار لم تَعُدْ دارَ إسلام. وتزايدت هذه الفتاوى بالطبع بعد العام 1857، وكانت آخِرها عام 1920، والهجرة إلى أين؟ إلى أفغانستان لأنها كانت ما تزال مستقلةً بعد أن فشل البريطانيون مراراً في الاستيلاء عليها! وتقترن الهجرةُ بالطبع لدفْع الغزو بالجهاد- وهذا ما حاوله السودانيون مع محمد بن أحمد المهدي، وحقّقوا بعضَ النجاحات، حتى إذا فشلوا بعد مقتل المهدي وذهاب خلافته، عادت فتاوى الهجرة إلى الظهور والاستعلاء. وكان الأمر نفسُه قد حصل من قبل عند دخول الفرنسيين إلى الجزائر عام 1831م. فقد أصدر علماء المالكية بالجزائر والمغرب ومصر فتاوى تتراوحُ بين الجهاد والهجرة. وازدادت فتاوى الهجرة تصاعُداً عندما توالت الهزائمُ على جهاد الأمير عبد القادر الجزائري منذ العام 1845م. وعاد التأزُّم في أوساط العلماء إلى ذروته عندما هاجم الإيطاليون طرابلس الغرب عام 1911. وقد غلبت في البداية- كما في

حالة السودان- فتاوى الجهاد التي دعمها السلطان العثماني، وشجّع عليها أحمد الشريف السنوسي قائد الجهاد الليبي. ثم أطلّت فتاوى الهجرة برأسها من جديد بعد العام 1917 لتراجُع الحركية الجهادية لأسبابٍ منها الحربُ العالمية الأُولى التي خاضتها الدولة العثمانية أيضًا، ومنها الحربُ الإباديةُ التي شنّها الإيطاليون بعد أن جمعوا الشعبَ الليبيَّ خارج المدن في منعزَلاتٍ شهيرة.

إنّ هذا لا يعني أنه لم تكن هناك نشاطاتٌ مدنيةٌ،وحركات تحرير انتهجت أساليب أُخرى من أجل التصدي للغزو الاستعماري. لكنه يعني أنّ التفكير العَقَديَّ والفقهيَّ الإسلامي واجه مأزقًا ما استطاع الخروجَ منه إلاّ بتمأزُقٍ أعمق بين الجهاد والهجرة. وهذا معنى الهَلَع الكبير الذي نزل بالعلماء وتسلَّل إلى الجمهور عندما ألْغى مصطفى كمال الخلافة عام 1924. فالغريب وذو الدلالة أنّ هذه اللوعة انطلقت من الهند ومصر، وهما بلدان ما كانا خاضعين للسلطان العثماني عندما سقطت دولةُ الخلافة. هكذا اتخذ هذا الإلغاء أبعادًا رمزيةً ما فارقت الوعي الإسلاميَّ إلى اليوم. فحتّى أُسامة بن لادن صاحب رؤية الفسطاطين المأساوية، كان عندما يشعر بالانتشاء بعد العمليات الانتحارية الكبرى، يعلن أنه يريد استعادة الخلافة، ولا طريقة لذلك إلاّ بالاستمرار في مصارعة نظام الهيمنة العالمية الذي يقوده الغرب، وتقوده الولاياتُ المتحدة.

ولنمضِ باتجاه **الشعبة الثانية** من شُعْبَتَي الوعي الشعبي الإسلامي: شعبة إعادة الإسلام والشريعة إلى الدولة والمجتمع. لقد بدأت حركاتُ الهوية والإحياء بالظهور في عشرينيات القرن العشرين: في مصر والهند وجاوة وسومطرة وتركيا وبلاد الشام وآسيا الوسطى والقوقاز. ومنها الإخوان والشبان المسلمون والجمعية الشرعية بمصر، وحركة الشعبية الإسلامية ببلاد الشام، وإحياء الخلافة والرابطة الإسلامية فالجماعة الإسلامية بالهند. وهي حركاتٌ اتخذت بالداخل

مسالكَ تربويةً للتوعية بين الشباب وتعليم الدين بطرائق جديدة. لكنها بالمعنى الكبير كانت تعني سقوط الشرعية الإسلامية، وضرورة استعادتها بشتّى الوسائل. وما حظيت حركة النورسي بتركيا، ولا حركة الجماعة الإسلامية بالهند وباكستان، ولا حركة الإخوان المسلمين بمصر، في عقديها الأولَيين بشعبيةٍ بارزةٍ كما هو معروف. فقد اندفع الجمهورُ وقتَها باتجاه حركات الاستقلال في كل بلد. ولذلك فقد كان مرشحو الإخوان والجماعة يسقطون في الانتخابات. وهكذا فقد تصلّب وعيهم باتجاهين: اتّجاه أنّ الدولة الوطنية الجديدة وإن خرج المستعمرون ليست دولتهم، وأنّ الجمهور غافل أو مضلَّل ولا يمكن الاعتمادُ عليه. وجاءت كتاباتُ عبد القادر عودة في الأربعينات، والمودودي وسيد قطب في الخمسينات لتُعمِّقَ الوعيَ بغُربة الدولة الوطنية وجاهليتها، وأنّ الهوية الدينية لا تُستعادُ بالانتخابات المسيطَر عليها من المتغربين، بل بالنخبة الشابة الواعية بالشريعة وضرورات تطبيقها. وفي الستينات من القرن الماضي بدأت فكرة النظام الكامل من كل جانب، والذي يقتضيه الإسلامُ ذاتُه للدولة والمجتمع.كان سيد قطب ما يزال يقول: لا تأبهوا لما يقوله خصومكم عنكم إنه ليس عندكم برنامج، فعندما جاءوا هم إلى السلطة، أين كان برنامجُهم؟ لكنّ كثيرين من الجماعة الإسلامية بباكستان، و الإخوان بمصر وسورية، سُرعان ما اندفعوا لاشتراع برنامج كامل تقتضيه الشريعةُ في الدولة والمجتمع. ومن الإدارة الاجتماعية إلى الاقتصاد إلى البناء السياسي. ونحن نعلم أنه بسبب الحرب الباردة العسكرية والثقافية في الخمسينات والستينات، فقد كان الجوُّ كلُّهُ عقائدياً. وإذا كان من حقّ الماركسيين القول إنّ انتصارهم التاريخي حتمي، بينما يذهب الآخرون إلى أنّ الحتمية من نصيبهم؛ فلماذا لا تكون الحتميةُ الإسلاميةُ هي الطريق الثالث وبخاصةٍ أنها إلهية الأصل؟! ولكي ندرك كم صارت فكرةُ النظام الإسلاميّ الكامل قويةً بعد سواد حكومات الضباط، والفشل والهزائم، لا ينبغي النظر فقط فيما أقدم

عليه الرئيس أنور السادات في دستور العام 1971 من إضافة المادة الثانية القائلة بأنّ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع؛ بل وفي ما صار إليه مفكرون إسلاميون كثيرون من ربطٍ لشرعية النظام السياسي بتطبيق الشريعة باعتبارها المرجعية العليا. وأذكر أنه في النصف الثاني من الثمانينات عندما قال الشيخ محمد مهدي شمس الدين- تحت وطأة ولاية الفقيه بإيران- بولاية الأمة على نفسِها؛ أتى الاعتراض الرئيسيُّ عليه ليس من جانب المنظِّرين لولاية الفقيه؛ بل من جانب مفكري الإخوان المسلمين والقريبين منهم. وكان الشيخ شمس الدين رحمه الله يقول لي: لقد أصابني منكم أنتم أهل السنة ما أصاب جمال عبد الناصر من الإسرائيليين، انتظرهم من الشرق فأتَوهُ من الغرب! فأنتم تقولون إنّ أصل الإمامة الاختيار من الأمة، وإنّ الإمامة أو السلطة السياسية ليست شأناً تعبدياً بل هي شانٌ مصلحي وتدبيري ويعتمد الجماعة والإجماع، فكيف يقول كباركم الآن إنّ الشريعة أو الدين هو أساسُ شرعية النظام السياسي، والشعب ليس مصدر السلطات؟!

في النصف الثاني من القرن العشرين إذن، انضمَّ إلى الخوف على الإسلام، وجهٌ آخَرُ من وجْهَي وعي الهوية، وهو التَوقُ الكبير إلى حياةٍ إسلاميةٍ كاملةٍ في الدولة والمجتمع. وقد استطاع الصحوبون الإسلاميون ومكفِّروهم المسلَّحون وغير المسلَّحين نَشْرَ هذا الوعي بفاعلية في أوساط الجمهور. وغذّت ذلك الاحداث الهائلة التي مرت بالعالم العربي وبالمسلمين في شبه القارة الهندية. وقد حدثت تكييفاتٌ وتلاؤماتٌ أو مُلاءمات، لكنّ أُطروحة غربة مجتمعاتنا ودولنا عن الإسلام، وغربة الإسلام فينا، ظلّت سائدة، بسبب فشل الدولة الوطنية في بلدان الجمهوريات الوراثية الخالدة على الخصوص، وبسبب محاولات مثقفينا الكبار لتحريرنا من الإسلام أو تحرير القرآن منا، وأخيراً

بسبب قصور المؤسسات الدينية واختراقها من جانب الإحيائيين الإسلاميين، واستتباعها للأنظمة القائمة.

ثالثاً: **التفكير في الإصلاح الديني في الزمن الحاضر**: ظهرت الأحزاب السياسية الإسلامية إذن بعد الثورات، وبدأت تصل للسلطة مثل مصر وتونس وما تزال تسود في أوساطها العامة (وباستثناء الكويت وسورية) ثلاثة مقولات، يتصدرها شعاران: الإسلامُ هو الحلّ، وبتمثل في تطبيق الشريعة. أما المقولات فهي؛ **أولاً:** يملك الإسلام نظاماً كاملاً في الاجتماع والاقتصاد والإدارة السياسية والعلاقات الداخلية والعلاقات مع العالم- **وثاني** تلك المقولات: أنّ هذا النظام الذي عنوانه الحاكمية المتمثلة في تطبيق الشريعة، ليس حاضراً بالشكل الصحيح في المجتمع والدولة الآن، وإنما هو مشروعٌ تحمله نُخَبٌ طليعيةٌ إسلاميةٌ انتظمت في أحزابٍ برنامجُها تطبيقُ هذا المشروع النهضوي – بحسب تعبير إخوان مصر- من طريق الوصول إلى تولي إدارة الشأن العام باسمه. **وثالث** تلك المقولات أنّ السلطة السياسية التي يتولاها الإسلاميون هي التي تتولّى إنفاذ المشروع في الدولة والمجتمع.

والمقولاتُ الثلاثُ جميعاً تتضمن افتئاتاً على الدين، وتهديداً لشعرية مجتمعاتنا، ونسيجها المؤتلف، وتضامُنها. فبالنسبة للأمر الأول أو المقولة الأُولى بشأن النظام الكامل والحاكمية. ليس هناك في النصوص ولا في التجربة التاريخية لأمتنا ما يقول بذلك أو يقتضيه. فمنذ زمن النبي صلواتُ الله وسلامُهُ عليه والراشدين، المعلوم من الدين بالضرورة أنه عقائد وعباداتٌ وأخلاقٌ وأحكامٌ. أما القيادةُ السياسيةُ للأمة فهي اختيارٌ وجماعةٌ وإجماع. وقد قال الماوردي إنّ للإمامة مهمتين: حراسة الدين وسياسة الدنيا. و حراسة الدين عنده تعني صَونه على أعرافه المستقرة، وليس فرض العقائد أو تحديد اتجاه ديني معين. وعلى ذلك اختلف أحمد بن حنبل مع المأمون. فليس من حقّ السلطة السياسية التدخل في الشأن الديني، كما أنه ليس من

شأن الفقهاء فرضِ أمرٍ في الإدارة السياسية باسم الدين. ولم يكن مبدأ المواطنة حاضراً في الأزمنة الوسيطة؛ لكنّ الدولة ما كانت تتولى الشأن التشريعي، بل كان يتولاه الفقهاء. وفي كل دينٍ – كما في الإسلام- هناك أخلاقياتٌ وقواعد عامة، لكنها ليست نظاماً إلهياً ولا شرعياً أو دينياً لإدارة الشأن العام. وقد قال كل فقهاء ومتكلمي أهل السنة إنّ الإمامةَ ليست شأناً تعبدياً، أو من حقوق الله، أو من أصول الدين؛ بل هي شأنٌ مصلحيٌّ وتدبيريٌّ، يقوم به الناس كما يفهمون مصالحهم. ففي الزعم أنّ الدين يتضمن نظاماً كاملاً لإدارة الشأن العامّ تكليفٌ للدين بما لا يُطاق. وإذا قيل إنّ الاجتهاد مبدأٌ فقهيٌّ، وهو جزءٌ من النظام الإسلامي في مناطق الفراغ التشريعي، فالجواب أنه ما الحاجةُ لالتماس حجة شرعية في كل شأنٍ مصلحي، إذا كان الرسول وأصحابُهُ لم يفعلوا ذلك؟! فعندما أراد عمر بن الخطاب أن يُبقي أراضي الفتح بإدارة الدولة، وعارضه عشراتُ الصحابة في ذلك، ما احتجّ بتصرفٍ معيَّنٍ للنبي،ولا احتجَّ خصومُهُ؛ بل تعارضت الآراء بشأن المصالح العامة. وبالوُسع ذكْر عشرات الحالات من أيام النبي(ص) والراشدين وسائر عصور الدولة الإسلامية. فليس هناك نظامٌ سياسيٌّ كاملٌ ولا ناقص أتى به الإسلام أو اقتضاه. وقد تحدث الإسلاميون طويلاً- وبخاصةٍ أخوان مصر- في الاقتصاد الإسلامي والخيار الثالث، وإذا بهم في الأيام الأولى من رئاسة د. محمد مرسي يلجأون لطلب قرضٍ ضخمٍ من البنك الدولي. ولا يمكن إنكار التداخل بين النظامين السياسي والفقهي في الأزمنة الوسيطة، لكنْ كان التمايُزُ مستمراً، وكانت قسمةُ العمل مستقرةً. فمقياس النظام الفقهي وحقوق الله الحلال والحرام، ومقياس النظام السياسي الخطأَ والصواب في توخّي المصالح العامة. وبالطبع فإنّ النظام السياسيَّ الإسلامي الوسيط(= الخلافة) ما اكتملت فيه أُسس العدالة، وحقوق الناس، بسبب قوة الدولة من جهة، وعدم وجود مفهوم المواطنة من

جهةٍ ثانية. بيد أنّ أحداً- باستثناء أولي الأمر بالطبع- ما اعتبر النظام إلهياً ولا معصوماً ولا أنّ الدين يقتضيه ويُعتبر إيمانُ الناس ناقصاً إن لم يوالوا هذا المتغلّب أو ذاك. وما دامت نصوصنا وتجربتنا التاريخية منفتحةً على مسائل الدولة الحديثة في المواطنة وحق الاقتراع، والديمقراطية، فما الحاجةُ إلى ابتداع صيغةٍ حتميةٍ باسم الدين لا تنطبقُ إلاّ على فئةٍ معينة، وإذا سُئلوا عن هذه "التمامية" المدَّعاة، عادوا للتحجج بالاجتهاد باعتباره جزءاً من النظام الكامل!

أما **المقولةُ الثانيةُ** فهي بالضخامة نفسِها، وأكثر إشكالية. فبمقتضى هذه المقولة يحتاج هذا النظام الكاملُ أو القائل بالحاكمية أو مرجعية الشريعة إلى تطبيق. ولو كان الأمر أمْرَ سياساتٍ اقتصادية أو إدارية أو حتى وطنية، لكان محتَمَلاً بل ومقبولاً. فهذا شأن كلّ حزبٍ سياسيٍّ أن يدعو إليه، وأن يحاول تطبيقه إذا وصل للسلطة. إنّ المشكلة أنّ الإسلاميين الذين يصلون للسلطة الآن يذهبون إلى أنّ شريعتنا الدينية تحتاج إلى تطبيق. وشريعتنا ودينُنا سائدان في المجتمعات وهي التي تتولى الصَونَ والحماية منذ كان الإسلام وليس الدولة. والدين كاملٌ والشريعةُ كاملةٌ ولا يشكو المجتمع شيئاً في دينه ولا في إيمانه. فالله سبحانه وتعالى يقول: { اليوم أكملت لكم دينكم وأتممتم عليكم نعمتي ورضيتُ لكم الإسلامَ دينا}. لكنّ الإسلاميين الذين يعتبرون إدارة الشأن العامّ جزءاً من الشريعة دون الناس، يقبضون على ما يعتبرونه الشريعة بأيديهم مُخرجينها من المجتمع، وذاهبين إلى أنّ المجتمع صار بدون شرعية غفلةً وجهلاً أو كُفراً، ولا بد من استعادة شرعيته وشريعته من طريق التطبيق الذي يكون من تكليفهم وحقّهم القيامُ به عند الوصول للسلطة. وهذا افتئات على الدين وعلى المجتمعات. وهو أساسُ ضلال جماعات العنف باسم الإسلام. فقد اعتبر بعض هؤلاء السلطات خارجةً على الدين، واعتبر بعضهم الآخر المجتمعات أيضاً خارجةً على الدين، ولا بد من إعادة

فرضه عليهم من طريق الفتية الذين آمنوا بربهم وزدْناهم هدى، بحسب تعبير سيّد قُطب اقتباساً من سورة الكهف.

أمّا **ثالثة** الأثافي كما يقول العربُ الأقحاح، فهي **المقولةُ الثالثةُ** وهي أنّ النظام السياسيَّ الذي يكونُ من ضمن تكليفهم الديني إقامتُه هو الذي يتولّى تطبيق الشريعة أو أنّ حقَّه وشرعيته قائمان على ذلك. وهذا تحكيمٌ للنظام السياسي، أي نظام سياسي في الدين، أي وضع المقدَّس بيده وتعليق شرعيته وبقائه عليه. وقد كان أبو بكرٍ يقول لقادة جيوشه: لا تقيموا عقداً ولا عهداً باسم الله ورسوله، بل أقيموه بأسماء أنفسكم. وهذا الأمر في مسائل تفصيلية وعهود أمان مع بعض النواحي، أمّا إسلاميونا فيريدون وضع الشريعة كلّها، والدين كلّه في يد السلطة السياسية. وعندما أقول أيّ سلطة، أنظر إلى ما فعله حسن الترابي في الثمانينات مع جعفر النميري عندما أعطاه الشرعية ولقب إمارة المؤمنين بعد كلّ ما تقدم منه وأقدم عليه بعد العام 1970، لا لشيئ إلاّ لأنه تعهد بتطبيق الشريعة، والتي كان من أُولى ثمارها على الإسلام والمسلمين، الحكم بالموت على محمود محمد طه لخروجه على الإسلام. ثم كان حسن الترابي نفسه هو الذي شرعن انقلاب البشير ودولتَه الإسلامية التي ما تزال فضائلُها على السودان والإسلام تتوالى منذ العام 1989! ما كان بيد القذافي غير الكتاب الأخضر، واللجان الثورية- وقد استطاع بهما البقاء في السلطة أربعين عاماً، فكيف إذا وُضع الدينُ كُلُّهُ في يد الإمام أو المُرشد، عندها يكونُ علينا إمّا أن نخضعَ له (فهو يضع القرآن الكريم على مكتبه الآن!) أو نخرج من الدين! سيقول المستمعون والقراء إنّ هذه المقولات الثلاث، والتي تكونت وصارت نظاماً متماسكاً، تُعرَضُ كأنما هي نماذجُ صافيةٌ Ideal Types بارزةٌ للعيان،و متجلّية على أرض الواقع. والأمر ليس كذلك الآن. وما كان على هذا النحو منذ عقدين. وهذا صحيحٌ إلى حدٍّ ما، بدليل التمايُز بل الافتراق الحاصل منذ السبعينات بين التيار الرئيسي

لحركات الإسلام السياسي، والجهاديين الذين أنتجوا القاعدة وحركاتٍ أُخرى. وبدليل الصِيَغ المتحولة والمؤوَّلة والمتلائمة التي تُعرضُ الآن. بيد أنّ أُطروحة " الدولة الإسلامية" ما جرى المساسُ بها عندما نشب الجدالُ مع الجهاديين. وقد كان هدفُ مفكّري" ترشيد الصحوة" إقناع الشبان بعدم اللجوء للعنف في التصدي للخارج، أو للتغيير في الداخل. بيد أنّ ترشيديي الصحوة وعن وعيٍ خدموا الأُطروحة الأساسية حين جعلوهامقبولةً ضمن جمهور الصحوة في أوساط الطبقات الوسطى المدينية والمتعلمة والتي تؤْثر الاستقرار وانتظامَ العيش، وتضيقُ ذَرعاً بالاستبداد والفساد، والاستكانة للغريب والمستغلّ والإمبريالي. وأحسب أنه في الثمانينات بالذات حدث التحول الجماهيري باتجاه هذا الإسلام السياسي المعارض وغير العنيف. وتحت وطأة أجواء الاستنزاف والتحدّي اقتصرت دعوات التحذير من"تسيسس الدين" على دُعاة الأنظمة ووسائل إعلامها، وتصريحات مسؤوليها. فلا بد من البحث في كيف صارت فكرة الافتقار إلى الشرعية الدينية في الدولة والمجتمع ذات شعبيةٍ واسعةٍ حتى في أوساط النخب.

لقد ذكرتُ منذ البداية أنه ستكون للإحيائية الإسلامية المتحولة إلى نظامٍ للحكم تأثيرات كبيرة على الدولة فكرةً ومؤسسات. بيد أنّ سؤال محاضرتي أو إشكاليتها كما سبق القول يتعاطى مع تأثيراتها على الدين الذي تحوَّل لدى هذه الإحيائية الشعبوية إلى أيديولوجيا للسلطة. وقد كثرت التنظيراتُ منذ السبعينات من القرن الماضي للظاهرة الإحيائية الإسلامية باعتبارها تيارات احتجاجية. ومع فوز المؤسسة الدينية الشيعية بالسلطة في إيران في العام 1979، غلب على التفكير الغربي بهذه الظاهرة، و بعض العربي، أنّ طبيعة الإسلام مختلفةٌ عن طبائع الأديان الأُخرى، التي شهدت وما تزال حركات إحياءٍ قوية، لكنها ما تحولت إلى أنظمة حكم. ولستُ أرى أنّ الإسلام مختلفٌ في طبيعته عن الديانات الأُخرى، وإنما تختلف التجربة التاريخية، والأُخرى الحديثة

والمعاصرة. واستناداً إلى كلّ ما تقدم، واهتماماً بمصائر الإسلام وتحولات التفكير فيه، أرى أنّ هناك مقاربتين ممكنتين أو ضروريتين معاً أو على انفراد. **المقاربة الأُولى** وهي التي أُسميها المقاربة الإصلاحية، **و الأُخرى** التي اُسميها المقاربة النهضوية.

أما المقاربة الأُولى ذات البُعد الإصلاحي، فلستُ أقصِدُ بها ما صار معروفاً تحت اسم الإصلاح الديني، والذي تطلَّبه كثيرون، ودخل فيه المفكرون العرب تشبُّها بالإصلاح البروتستانتي. بل ما حاوله مسلمون عربٌ وغير عرب منذ حوالي القرن من الزمان، وهو يقول باجتراح تأويلٍ مستنيرٍ للإسلام. ومنذ جمال الدين ومحمد عبده تختلف المفاهيم بشأن هذه التفسير أو التأويل وحدوده وإمكانياته. ولا أُريد الخوضَ في تفاصيل المشروعات الإصلاحية في هذا المعرض، لكنني أُريد عَرض ما انتهت إليه. والنموذج البارزُ له أخيراً هو البيانات الثلاث التي أصدرها شيخ الأزهر بعد قيام الثورة المصرية.

يقول شيخ الأزهر بأهمية الجوانب السياسية في الدين الإسلامي، وليس في مسألة الهوية فقط؛ بل وفي عمل الشريعة في مبادئها الكلية وقواعدها العامة في الدستور والقوانين. لكنه يُصرُّ على أنه في نطاق هذه المبادئ والقواعد يمكن إقامةُ دولة حديثةٍ وتعددية وديمقراطية، تتوافر فيها مبادئُ المواطنة والمساواة والحريات العامة والخاصة الدينية والاقتصادية والتربوية والسياسية والإبداعية. وهذا كلُّهُ في نظر الأزهر هو مقتضى النصوص ومقتضى التجربتين التاريخية والحديثة. وفي الدستور الجديد الذي شارك الأزهر في لجنته التأسيسية جرى التأكيد على استقلال المؤسسة الدينية ومرجعيتها العامة، وحقِّها الحصري في تفسير الإسلام أو ما يتوافق مع الشريعة وما لا يتوافق. وقد كان من طلائع أعمال هيئة كبار علماء الأزهر في هذا السياق اعتراضها على المشروع الذي أعدّتْهُ الجهات الحكومية بشأن إصدار صكوك إسلامية.

ما قال الأزهر صراحةً إذن بوجود نظامٍ إسلاميٍّ للحكم، ولا قال من جهةٍ أُخرى بالدولة المدنية، ولا بأنّ الشعب مصدر السلطات. لكنه أقرّ الوضع الراهنَ الذي آلت إليه الأُمور، واشترط عليه. وما اعترض حتى الآن على أمرٍ بارزٍ، باستثناء إظهار الانزعاج من تدخُّل بعض السلفيين في شؤونه. وتبقى إعلاناتُ الأزهر مهمةً بسبب تفسيرها التقدمي – إذا صحَّ التعبير- للإسلام، لكنني لا أظن انها ستؤثر في إخوان مصر أو سلفييهم لاعتباراتٍ كثيرة.

أمّا المحاولةُ أو التجربة الإصلاحيةُ الأُخرى وباسم الإسلام، فهو ما أنجرته الحركتان الدستورية الإخوانية والسلفية في الكويت بشأن المشاركة في نظام دستوري وديمقراطي باسم الإسلام. فقد قالتا بالدستور المدني وشاركتا في مجلس الأمة، وفي الوزارات. واعتبرتا الأمة مصدر السلطات، وأصّلتا لذلك في النصوص وفي التجربة التاريخية. وهذ كُلُّهُ في زمنٍ كان فيه بعضُ الإخوان المصريين، وكل السلفيين، لا يقولون بالديمقراطية، ويعتبرون الشريعة أو حكم الكتاب والسنة، مرجعيةً حاكمةً. وبذلك فقد انصبّ اهتمام الإسلاميين بالكويت على الهوية العامة، أمّا ما تحت ذلك من نظامٍ للدولة، وانتظامٍ للمجتمع، فقد أفادوا فيه من التجارب الحديثة. ويمكن قولُ الشيئ نفسِه عن الإسلاميين الأردنيين واليمنيين والمغاربة والتونسيين، ومع تحفُّظاتٍ بهذا القدْر أو ذاك بسبب ظهور بعض التيارات المتشددة في أَوساطهم، أثّرت مثائلُها أيضاً في تجربة الإخوان المسلمين السوريين.

هل تؤثّر التجربة" العملية" الكويتية للإسلاميين إخواناً وسلفيين في تجارب الإسلاميين الجدد في السلطة؟ وهل تؤثِّر فيهم التجربة ذاتُها، فقد كان يقال في أميركا وبريطانيا إنّ التمثيل والطموح لتوسيعه يجلب الاعتدال؟ هذا سؤالٌ يستحقُّ الاعتبار والتأمُّل، لأنّ التجربة المصرية مع الدين، هي التي ستحدّد مصائر الإسلام السياسي إلى عقودٍ قادمة. إنما ليس هذا فقط؛ بل إنه يكون علينا أن نُقِرَّ بأنّ

الإسلام الإحيائيَّ هذا والمتحول إلى نظامٍ للحكم، سوف يحدّد مصائر الإسلام السنّي العربي، كما قد يحدد نظام ولاية الفقيه في إيران مصائر الإسلام الشيعي في إيران وغيرها.

هل يبقى بعد هذا كلِّه مقالٌ لقائل؟ أعني هل يبقى هناك مجالٌ لما أعتبره طرحاً نهضوياً؟ أُصارحكم القول أنني أملك حنيناً جارفاً إلى الإسلام التقليدي، إسلام المذاهب الفقهية. وأنا أعرف أنّ الإسلام الصحوي، والإسلام الإحيائي قضى عليه، ولا إمكان لعودته أو إحيائه. فالظاهرةُ الإسلامية التي نشهد تعاظُمَها ليست من الموروث، ولا من التقليد، وهي تختلف عنه في رؤيتها للمجتمع والدولة، ولعلاقات المسلمين فيما بينهم، وعلاقاتهم بالعالم. وكما أخشى على إسلامنا من الإحيائيات، أخشى عليه من إغراءات الدولة والسلطة. فالدولة ذات معدةٍ قاسيةٍ، وهي حَريةٌ أن تمضغَ ديننا وتشرذمَهُ لأنّ الدولة أقوى من العقائد الدينية، ومن المجتمعات التي تحتضنُها. ولذا؛ فإنه بسبب من ضَعف المؤسسة الدينية لدينا نحن أهل السنة، فقد تتحول تحت وهج السلطة وشُواظها إلى بروتستانتيات أو حزبيات متنافسة إن لم أقُل متصارعة أئمتُها أو كهنتها هم زعماءُ الحركات والأحزاب القابعة في السلطة. فكيف يبقى المجتمع موحَّداً وواثقاً من نفسه لأنه يحتضن الدين والشريعة والموروث والتقليد الإسلامي العريق، في حين يقول كل فريقٍ من الإسلاميين إنه يريد فرض الشريعة عليه بحسب رؤيته وبرنامجه لذلك؟!

ليست في ديننا نحن المسلمين أكثريات وأقليات. بل الناس كما قال رسول الله صلواتُ الله وسلامُهُ عليه: سواسيةٌ كأسنان المشط. فلماذا لا ندعُ الدين واحدا ولا نتحزَّب باسمه، ولا ندعي أنه يملك نظاماً للحكم، ثم ننصرف مستهدين بروحه العامة وأخلاقياته الكبرى لبناء الدول وإصلاح إدارة الشأن العام، كما تفعل سائر أُمَم الأرض؟ هذه هي المقاربةُ النهضويةُ فيما أرى. وهي مقاربةٌ يقتضيها التديُّن الحقّ.

وقد نجد أنفسنا نحن الأكثر تديُّنًا عائدين إليها بعد عقدٍ أو عقدين؛ إنما بعد أن تكون التجربة المصرية قد ضربت بقايا تماسُكِنا الديني، وكرّهتْ كثيرين من شبابنا بالدين وأهله. هل نحن أكثر إيمانًا من الإندونيسيين والأتراك؟ ولماذا نكتشف نحن العرب فجأةً أنّ إسلامنا السابق ما كان صحيحًا أو ما كان كاملاً، وأنه لا يكتمل إلاّ بوضع الشريعة في يد النظام السياسي؟!

ذهبتُ للدراسة بالأزهر عام 1966 بعد أُسبوعٍ من إعدام سيّد قُطب رحمه الله. وجاء الشيخ الجليل محمد أبو زهرة لتدريسنا مادة أصول الفقه، ورغم الجو المحتقن والخائف فإنّ زميلاً من الشام سأل الشيخ عن رأيه فيما جرى. وقال الشيخ: بينكم يا شباب من سيبلّغ الأمن ما أقوله، لكنني رغم ذلك أرى أنّ قتل الرجل، وقتل الإخوان بشكلٍ عامٍ، ظلمٌ وطغيانٌ وباطل. إنما صدِّقوني أيها الأبناء أنّ ديننا ليس فيه نظامٌ للحكم ولا يحتاجه. ولو كان النظام السياسي جزءًا من الدين لزال الإسلام بزوال الخلافة. وهذا رأيُ علماء أهل السنة منذ قرونٍ وقرون عندما قرروا أنّ الإمامة أمرٌ تدبيري ومصلحي ولا علاقة له بالاعتقاد. وهذا معنى قول محمد عبده إنّ نظام الحكم في الإسلام مَدَني! وقاطعه شابٌّ من غزّة قائلاً: كيف يقول الإمام عبده ذلك بينما نعلم جميعًا أنّ الإسلامَ دينٌ ودولة؟! وقال الشيخ أبو زهرة متضاحكًا: لأنّ محمد عبده ما كان يعرف عن الإسلام ما عرفه حسن البنا وحسن مأمون بعد ذلك!

إنه مخاضٌ عظيم هذا الذي أدخلنا فيه شبان الثورات، بعد جمودٍ وخمودٍ وإذلال. ومن ضمن ما دخلَنا فيه هذه التجربة الجديدة علينا مع الإحيائية الإسلامية، ومع الحزبيات الإسلامية في السلطة. والذي أرجوه أن لا تتحقَّق المخاوف التي أعلنتُ عنها، وأن تمضي النزعة الإصلاحية التي تحدثتُ عنها في طريق صون الدين والدولة معًا:

فيا دارها بالخيف إنّ مزارها قريبٌ ولكنْ دون ذلك أهوالُ

للمرة الألف: ما العمل في سورية وقد دخلت إيران؟!

رضوان السيد

سأبدأ من على الأرض، كما يقال. فقبل أربعةٍ أيام انسحب داعش من "السفيرة" ومحيطها بشمالي حلب، بعد أن كان قد انتزع تلك المناطق من النظام والميليشيات الإيرانية قبل أسبوع. داعش لا يعتبر أنّ الأطراف التي تعلن مقاتلتها للإرهاب وفي طليعتهم الروس والإيرانيون، وبعد قرابة الشهر من الغارات الروسية في سوريا، قد أضرّوا به. لكنه متضايق من محاولة هؤلاء فكّ الحصار عن مطار كويرس العسكري الذي يحاصره داعش منذ أكثر من عام. ولذلك فقد أرسل هذه الإشارة(الإيجابية) للنظام وحلفائه: لا تتعدوا علينا، فلا نتعدى عليكم. وقد كان هذا هو شأنه منذ أكثر من عامين. فهو لا يتقدم في مناطق سيطرة النظام إلاّ ما كان ضرورياً للوجستياته. وينصبُّ جهده ضد قوى المعارضة المسلَّحة المدعومة من تركيا، وهو الآن يفجّر في تركيا ذاتِها منذ حادث بلدة سروج. إنّ النقطة الوحيدة التي حدث فيها اختلال في هذه "الاستراتيجية" هي المناطق الكردية في سورية. وقد وجد في مواجهته التحالف الدولي وليس قوات النظام والميليشيات الإيرانية. وكانت نتائج القتال ليس لصالحه وليس لصالح تركيا وليس لصالح خصومه من قوى المعارضة المسلَّحة، وأفاد النظام السوري من ذلك جزئياً في الحسكة، لكنه صار هناك شريكاً صغيراً لحزب العمال الكردستاني!

لماذا أُقَدِّمُ بهذا كُلِّه؟ لأنّ مفاوضات فيينا انعقدت فيها جلسةٌ ثالثةٌ أو رابعة (لا أدري كيف نحسِب!) أهمُّ ما فيها أنّ إيران دخلت على المفاوضات بإصرارٍ من الروس واستحسانٍ من الأميركيين. كانت وجهة نظر الروس (والأميركيين) أنّ الإيرانيين مؤثّرون ويمتلكون قوى على الأرض؛ ولذلك يستطيعون العمل سلباً أو إيجاباً، والمرجوّ إذا أُشركوا أن يؤثّروا إيجاباً. وقال بعض المعترضين على الإدخال الإيراني: لإسرائيل قوى على الأرض في سورية، وهي تحتل منطقة الجولان السورية، فهل يدعونا ذلك لإدخالها في الحلول؟ وهل نرجو إذا أُشركت أن يكونَ دورُها إيجابياً؟!

إنّ المشكلة مع طهران ذات شعبتين: **الأولى**: تجاربُ العرب معها في العقد ونصف العقد الأخير. وهي كلُّها تجاربُ سلبيةٌ في لبنان والعراق وسورية واليمن والبحرين والكويت. ماذا فعلت لها الكويت لتقوم بتخزين السلاح والتآمر، وماذا فعل لها العراق وقد أعطاها الأميركيون السلطة فيه هي وأنصارها من المعارضة العراقية لصدّام؟ **والثانية**: كل مكان دخلت إليه إيران شاع فيه الخراب، وآخِر مصائب الخراب الإيراني مشكلة الحوثيين، ودعم بشار الأسد في قتل الشعب السوري!

إنما لو تجاهلْنا ذلك كلَّه (وهو غير ممكنٍ ولا معقول)، وعُدْنا إلى المرحلة الحالية للأزمة السورية.ليس هناك اتفاقٌ بين سائر الأطراف إلاّ على جنيف -1، مع استمرار الصراع على تفسيره! لكنّ إيران لا تعترف حتى بجنيف-1، وقد أصرَّت وتُصرُّ على نقاطها الأربع التي تكاد أن لا تكونَ لها علاقة بالنزاع في سورية! ومن ضمن ذلك الأطراف التي تقترح مشاركتها، واستفتاء الشعب السوري على الرئيس الأسد بعد نهاية مدته (عام 2021!). والطريف أنّ الروس يزعمون أيضاً أن الشعب السوري هو الذي يقرر في مصير رئيسه(!). وهذا يتجاهل أنّ 70% من الشعب السوري رفض رئيسه إمّا بالقتال ضده، أو بالهجرة. وأنّ الإيرانيين والأسد (والآن روسيا) هم الذين وبالسلاح يحولون دون قدرة الشعب السوري على تقرير مصيره من طريق القتل والتهجير. فإلى ما قبل شهرين كان الحزب والإيرانيون يتفاوضون مع أهل بلدة الزبداني والبلدات المجاورة على أن يُهجِّروهم ويحلّ محلَّهم شيعة من شمال سورية وأفغانستان وإيران والعراق! وقد حصل شيئٌ من ذلك في القصير ومناطق حمص والسيدة زينب وأحياء داخلية بدمشق: ما الفرق بين إسرائيل وإيران في التهجير والقتل والاستيطان، وحتى في التمييز الديني؟ فكل السوريين الذين يعارضون الأسد هم في نظر حسن نصر الله من "التكفيريين" الذين يستحلُّ الرجل وحزبه قتلهم بهذه الحجة الداحضة؛ وأين؟ ليس في لبنان فقط، بل في بلادٍ أُخرى مثل سورية والعراق والبحرين والكويت والسعودية! فماذا يكون ذلك غير الحرب الدينية المقدَّسة ضد المسلمين الآخرين؟! وكيف نتجنب الحرب الشيعية- السنية وهم يوقدون وقودها، ونحن نقاتل داعشاً وليسوا هم!

لا مصلحة للإيرانيين في وقف الحرب الآن، لأنها لن تكون انتصاراً لهم كما تأمَّلوا. أما الأطراف المشاركة الأُخرى في جنيف فيجب أن يكون ذلك قد ظهر لهم. وعلى الأطراف الداعمة للمعارضة أن تستمر في دعمها بشكلٍ أكبر، وأن تقيم منطقة آمنةً في شمال سورية لوقف الهجرة، وللوقوف في وجه داعش والنظام.

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com

جريدة الاتحاد في صفحة وجهات نظر يوم الأحد 2015/11/1

من هم الواقفون على مفترق الطرق؟

رضوان السيد

لا علاقة ظاهراً بين أدونيس العُظامي والطائفي والكاره للعرب والإسلام (ومعه قوميون ويساريون مخلَّدون) من جهة– وفهمي هويدي المحبّ ظاهراً للعرب والمسلمين، لكنْ المشترط عليهم لكي يحظوا برضاه شروطاً أين منها خنزوانات الأقليات وتعللاتها(!). أدونيس مستعد لتسمية نفسه عربياً بشرط أن يبرأ العرب من قوميتهم ومن دينهم ومن ماضيهم وحاضرهم، وأن يسلِّموا ببشار الأسد رئيساً إلى الأبد(!). أمّا فهمي هويدي فإنه مهمومٌ بالمصير العربي، لكنه يشترط على العرب لكي يبقى مهموماً بهم أن يسلِّموا لإيران بالزعامة في المنطقة وفي قضية فلسطين، وأن يكرهوا الخليج وأهله (الذين يتطاولون في البنيان، ويحاولون بدون حق بالطبع صنع المقادير)، وأن يعلنوا خيبتهم من مصر الحالية التي لا تتحمس لاسترداد موقعها الشاغر بالحضور بعد غيبة. وهو الموقع الذي لا يمكن أن يستتبَّ إلاّ على حساب "الأقزام" الذين لا يصنعون عملاقاً، مثل "الأصفار" التي لا تصنع رقماً!

ما كانت مقالة فهمي هويدي في إحدى الصحف المصرية في الظاهر إلاّ أسىً على المصير العربي المهدَّد. لكنْ لو تفحصنا فقراتها المخصَّصة للمشاهد الأربعة كما سمّاها، لما وجدْنا غير ثلاثة مشاهد أو هموم وهي: الاستماتة في إثبات وجود تآمُر أو تواصُل على الأقلّ بين السعودية وإسرائيل– والنعي على الأعراب بسبب عدائهم لإيران أو خصومتهم معها– والهمّ الثالث أو الدعوى الثالثة اتهام الأعراب غير المؤهَّلين باغتصاب الدور المصري، ودعوة مصر لاسترداد دورها المغيَّب، مع أنه لا أمل في ذلك في المدى القريب!

أدونيس بدأ قومياً سورياً معادياً للناصرية، وانتهى قائداً لاتجاهٍ شعري وفكري تسابق للانضواء تحت رايته بقايا القوميين واليساريين؛ بينما بدأ هويدي إخوانياً تحت حماية هيكل في جريدة الأهرام، وصار كاتباً معروفاً في الصحف الخليجية على مدى عشرين عاماً وأكثر، ليعودَ فيكشف عن "أصالته" وإخلاصه للهيكلية والإخوانية والتأيرُن، ملتقياً بذلك من حيث قصد أو لم يقصدْ مع كلِّ الخصوم السابقين!

لماذا هذه الكراهية للخليجيين بدليل جمع إشارات وأدلة سخيفة عن علاقاتٍ لهم مع إسرائيل، تتلخص في قولٍ لواحد إسرائيلي، وتأويلات لمقالتين لرجل سعودي اسمه أنور عشقي؟! هذا الأمر معروفٌ عن هويدي وكتّاب مصريين آخرين منذ سبعينات وثمانينات القرن الماضي، فهم يعملون في المجلات والصحف والمؤسسات البحثية والثقافية الخليجية، يعتقدون في الوقت نفسه أنهم الأعقل والأعلَم والأحذق. وقد قلتُ لأحد زملاء هويدي عام 1985 أو 86: هم يأتون بكم طبعاً لأنكم خبراء، كما يستقدم الأميركيون خبراء من جميع أنحاء العالم، إنما لماذا تعتقدون أنكم بذلك تكونون أفضل منهم؟ وأجاب الرجل ضاحكاً: نحن لسنا أفضل بل أحقّ، لأننا مصريون أو ممثلون لمصر في المرابع الخليجية. وعند الأستاذ هويدي أضيف إلى هذا العُظام النرجسي(الذي بلغ ذروته عند هيكل ومدرسته) العُظام الإخواني الذي تربَّى عليه. ومن الطريف أنّ السلطة السياسية المصرية كانت دائماً أعقل من مدرسة هيكل، ومدرسة الإخوان، ومدرسة اليسار، في صَوغ العلاقة بين مصر والسعودية. ويعود ذلك إلى الأربعينات عندما وقع على عاتق مصر والسعودية إقامة الجامعة العربية. وقد اختلف الطرفان فيما بعد في شأن الوحدة المصرية مع سورية، وفي شأن اليمن. لكنهما تعاونا في مؤتمرات القمة، وفي الصمود في وجه العدو بعد العام 1967.

ما كان الإخوان ولا كان هيكل متفقين مع الرئيسين السادات ومبارك في السياسات تجاه إسرائيل. وبخلاف هيكل الذي كان إسلامه وما يزال إسلاماً استشراقياً؛ فإنّ الإخوان ومشايعيهم من المثقفين عملوا على ترشيد الصحوة وعلى الأسلمة باسم تطبيق الشريعة لاستعادة الشرعية الإسلامية للبلاد. إنما في العمق فإنّ الهيكليين واليساريين والإسلاميين اتفقوا في الثمانينات والتسعينات من القرن الماضي على أنّ السعودية إنما أكلت الدور المصري العربي والإسلامي دون أن تستطيع القيامَ به. بينما كان الواقع أنّ صدام والأسد والقذافي هم الذين كانوا يتناتشون الدور المصري؛ في حين دأبت السعودية على العمل مع مصر لصَون المصالح الكبرى للعرب، والتي ضيَّعتها صراعاتُ الطُغاة هؤلاء. لكنّ المسألة مسألة وعي وليست مسألة واقع، كما أنها مسائل مصالح قريبة، وإلاّ فلماذا لا يختلف هيكل وهويدي مع قَطَر، التي تدخلت من قبل وتتدخل اليوم في الشؤون المصرية الداخلية؟!

وإلى هنا والأمر معقولٌ وإن لم يكن مقبولاً. وتأتي معقوليته من جواز التناقش في طبائع العلاقات بين دولتين عربيتين كبريين، باعتبار أنهما هما اللتان تحددان الأولويات في المشرق العربي أو كانتا كذلك. إنما غير المعقول وغير المقبول الضِلْعُ الثالث البارزُ في هذه "المنافرة" الهويدية والهيكلية مع السعودية والخليج. وأعني بالضلع الثالث، الموقف من إيران، واعتبار إيران أقرب إليهم (إخواناً وعُظاميين مصريين) من السعودية والخليج، ومطالبة السلطات أيام مرسي وقبل مرسي وبعده بالتحالف مع إيران، والحجة أو الحجتان في ذلك: موقف إيران من إسرائيل، ومواجهتها للسياسات الأميركية بالمنطقة! لقد تنبهتُ لذلك في العقد الأول من هذا القرن،عندما كان مئاتٌ من المصريين والعرب الآخرين يأتون إلى بيروت لرؤية حسن نصر الله، أو يتابعون إلى طهران. وقد قلت لواحدٍ منهم (وهو اليوم في السجن بمصر، وأرجو له الفرج والمخرج): لكنْ يا أخي إيران التي تعمل معها على تحرير فلسطين، تعمل مع الأميركان بعد غزوهم للعراق، وتتساوم معهم في سورية ولبنان، وتعطّل العمليات الوطنية التفاوضية في البحرين. وقد قلتَ لي إنك رأيت يمنيين كثيرين عندهم بالضاحية، فالله يستر ماذا سيفعلون، وأنا أظن أنّ الأمر لن يقلَّ عما فعلوه بغزة! وسكت الرجل هنيهةً ثم قال: هل قرأْتَ كتاب فهمي هويدي: إيران من الداخل؟ وقلت: هذا كتابٌ قديمٌ وعن التيارات بالداخل الإيراني بعد الثورة مباشرةً، ونحن في العام 2009! قال: لكنْ لا أحد يصارع أميركا وإسرائيل غير إيران! وقلت: ماذا ينقصك أو ينقصنا، إن لم تعجبنا سياسات دولنا تجاه قضية فلسطين، فتعال ننشئ جبهةً نضاليةً نحدد نحن العرب أهدافها بدلاً من أن تقودنا إيران دون أن ندرك أهدافها ومقاصدها!

فهمي هويدي، مثل عشراتٍ غيره من العروبيين والإسلاميين، وبحجة قضية فلسطين أو بدون حجة، هو مع حسن نصر الله وإيران منذ الثمانينات، حتى بعد احتلال بيروت والانفصال بغزة، وتخريب العراق وسورية واليمن، والعمل مع أميركا في كل مكان!

يقول الأستاذ هويدي إنّ المصير العربي في مفترق الطرق، ثم يتساءل هل يصبح العالم العربي أثراً بعد عين؟ العرب حوالى الأربعمائة مليون. وهم يصارعون الإرهاب والتشدد والطغيان والتدخلات الإقليمية. ومعظمهم يعرف تماماً ما يريده. أما الواقفون في مفترق الطرق فهم الذين

يحتقرون أمتهم، ويعجبون بإيران وتركيا وكل الآخرين، بشرط أن لا يكونوا خليجيين! إنهم إولئك { الذين ضلَّ سعيهم في الحياة الدنيا، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا}.

www.ridwanalsayyid.com
جريدة الشرق الأوسط يوم الجمعة في صفحة الرأي 2015/7/3

الصراع على سورية والمبادرة السعودية

رضوان السيد

قال العميد أحمد عسيري مستشار وزير الدفاع السعودي إنّ الجيش السعودي مستعدٌّ للمشاركة في حربٍ بريةٍ على داعش في سورية. ثم أوضح هذا التصريح اللافت وزير الخارجية السعودي عادل الجبير في محادثاته مع وزير الخارجية الأميركي جون كيري عندما قال في المؤتمر الصحفي في خاتمة المحادثات إنّ السعودية مستعدة لإرسال قوات أرضية إلى سورية لمكافحة داعش، لأنّ الملك سلمان بن عبد العزيز يستبطئ الحرب ضد داعش. وستكون القوات السعودية إن تقرر إرسالُها من ضمن التحالف الدولي المكوَّن من 65 دولة بقيادة أميركية. والمفهوم أنّ هذه المبادرة سوف تُناقش بشكل جدي في مجموعة دول دعم الشعب السوري قريباً. وما أيدت المبادرة السعودية دولةٌ أخرى من الدول المشاركة في التحالف الدولي ضد داعش غير دولة الإمارات، وبنفس الشروط السعودية.

ما الذي يعنيه ذلك؟ الذي يعنيه أنّ المشهد السوري يوشك أن يضيع على الشعب السوري وعلى العرب، وأن الصراع منذ ثلاث سنوات على الأرض السورية يدور بين إيران وتركيا، ولا دور للعرب فيه غير الدعم المالي لبعض كتائب الثوار. والسعودية تحاول للمرة الثانية– بعد المشاركة بالطيران في التحالف الدولي– أن تُصبح طرفاً في المشهد السوري، يدعم المعارضة، ويسهم في صون وحدة سورية، وعودتها إلى الاستقرار والانتماء العربي.

لقد تقدم الطرف الإيراني خلال العام 2015 باستقدام المزيد من قوات الحرس الثوري، وثمانية إلى عشرة آلاف من ميليشيا حزب الله. أما الميليشيات الشيعية الأُخرى الأفغانية

والعراقية فتكاد تصل إلى الثلاثين ألفاً عدداً. وما استطاعت إيران وميليشياتها تعديل ميزان القوى، لأنّ قوات النظام السوري تكاد تختفي من المشهد. ولذلك فقد قرر الإيرانيون والسوريون منذ صيف العام 2015 الاستغاثة بموسكو التي كانت تراقب المشهد عن كثب، وتنظر في مصالحها فيما لو سقط نظام الأسد، وهل يحكم الثوار، أم يصبح المشهد مثل ليبيا؟ وفي الحالتين، لن يكون ذلك لصالح روسيا. وارتأت الأطراف الثلاثة أخيراً أن يزور الأسد موسكو ويطلب المساعدة رسمياً. وبعدها تشاور الروس مع الأميركيين، باعتبار أنهم سيتدخلون لمقاتلة داعش بعد أن أثبتت هجمات التحالف الدولي أنها غير فاعلة أو غير كافية، وليس في سورية فقط؛ بل في سورية والعراق!

كانت الاستخبارات الأميركية قد رصدت الاستعدادات الروسية المحمومة، فاجتمع الأطلسي، وارتأت أكثرية أعضاء الحلف أنها لا تستطيع الاعتراض على التدخل الروسي إن كان بطلبٍ من السلطات السورية وبقصْد مقاتلة داعش. إنما المشكلة أنّ روسيا لا يمكن أن تقبل التنسيق القريب مع القيادة الأميركية، ولذلك فالأرجح أن الهدف الحقيقي ليس مقاتلة داعش، بل ضرب الثوار الذين يتقدمون على حساب الأسد. أما داعش، فمنذ قصة تدمر التي أنسحب منها عملياً فإنه لا يتقدم بل يتراجع تكتيكياً حيناً أمام قوات الأسد، وأحياناً أمام الكتائب الكردية. وهو لا يتقدم منذ عام إلاّ على حساب الثوار المعتدلين إن استطاع. هذه الإيضاحات التي قُدّمت من جانب أمنيي واستراتيجيي الناتو، دفعت تركيا عضو الحلف إلى الذهاب إلى أنّ الناتو ينبغي أن يعترض لا أن يسكت عن التدخل. وبعد نقاشٍ طويلٍ جرى الاتفاق على الانتظار إلى أن يحدث التدخل، وعلى أميركا وتركيا بالذات إجراء محادثات مع الرئيس الروسي ووزير خارجيته للتحقق من النوايا، والتحفظ إن اتضح أنّ الروس لايضربون داعشاً.

لكنّ موقف الأميركيين كان ضعيفاً، وكذلك الأتراك، وليس في مواجهة روسيا وحسب، بل وفي مواجهة إيران، ومواجهة نظام الأسد. فالأميركيون كفّوا منذ العام 2013 – رغم مقررات جنيف-1 – عن العمل حقيقةً لإزاحة بشار. ثم إنهم لم يعترضوا على التدخل الإيراني بالعسكر

والميليشيات لا قبل الاتفاق النووي ولا بعده. ويضاف إلى ذلك أنهم لم يستخدموا على الأرض في سورية طوال قرابة السنتين غير ميليشات حزب العمال الكردستاني، التي تعتبرها تركيا والولايات المتحدة معاً تنظيماً إرهابياً(!). فليس لدى الولايات المتحدة غير اعتبارٍ واحدٍ لا تحيد عنه وهو مكافحة الإرهاب الداعشي، وإرهاب النصرة، وأحياناً التنظيم الوهمي المسمَّى تنظيم خراسان! وما وجدت معتدلين لمكافحة داعش بزعمها غير أكراد خزب العمال. كما لم تجد مخلصاً في العراق غير قوات البيشمركة ضد الإرهاب. وهكذا فلو كانت الولايات المتحدة على يقين أنّ بوتين سيضرب المعتدلين فهذا لا يعنيها، وستُسرُّ إن تلقّى منه داعش بعض الضربات! بل الذي يبدو أن الولايات المتحدة ما اعترضت بل دعمت ميليشيات حزب العمال التي تنسّق مع الروس على الأرض وتتقدم نحو مناطق خصوم الأسد وليس ضد داعش!

.. وموقف تركيا كان ضعيفاً حتى قبل التدخل الروسي. فصحيح أنها تتحدث ضد نظام الأسد منذ العام 2012. لكنها اكتفت بالسماح للذين يريدون مقاتلة نظام الأسد بالدخول إلى سورية، وتعاونت مع قطر التي كانت تدعم بعض كتائب الثوار: كيف تأتمن على حدودها داعشاً والتركستانيين والنصرة والميليشيات الإيرانية وسائر الشياطين التي تتجول عبر الحدود؟ حتى الرئيس الشيشاني البوتيني العظيم قديروف يقول الآن إنه اخترق الحدود التركية وعمل ضد تركيا وضد الثوار وقوات الناتو! لدى تركيا ملايين السوريين، وبينهم عتشرات ألوف التركمان الهاربين، لماذا لم تفعل ما فعلته إيران؟ تهيئة ميليشيا ضخمة تركمانية وعربية وإدخالها إلى سورية من اللاجئين عندها، بدلاً من ترجّي الولايات المتحدة للموافقة على منطقة آمنة، يحميها الطيران الأميركي، وهو ما لم توافق عليه وشنطن، لأنها لا تريد التدخل ولو لأسبابٍ إنسانية!

المهم أنّ الروس تدخلوا وطغوا على المشهد. وأكبر المتضررين بعد الشعب السوري: تركيا. ولذلك فإنّ العلاقات التركية– السعودية تحسنت كثيراً أيام الملك سلمان بن عبد العزيز. وصار هناك دعمٌ لوجهة نظر الاتراك بالتدخل البري وبالمنطقة الآمنة ليس من الجانب العربي فقط؛ بل ومن الجانب الأوروبي، لأنهم لا يريدون مزيداً من اللاجئين عندهم عبر تركيا!

ضرورات التركي إذن ضرورات أمنية. أما الضرورات العربية فهي ضرورات إنسانية واستراتيجية. تركيا لا تريد إيران وميليشياتها على حدودها ولا الميليشيات الكردية. وهي لا تستطيع ضربها خوفاً من الطيران الروسي. أما العرب وفي مقدمتهم السعودية فيريدون الوجود على الأرض السورية بعد أن حلّقوا في أجوائها – لحماية الشعب السوري ما أمكن، وللحفاظ على عروبة سروية وانتمائها من داعش ومن الميليشيات المتأيرنة مثل الأفغان وحزب الله والحرس الثوري.

قصة سورية مثل قصة العراق وأفظع لجهات القتل والتهجير والفقد والافتقاد العربي. فهل يمكن فعل شيءٍ لتجنب الأسوأ. هذا ما تحاول السعودية وتحاول الإمارات القيام به. ويا للعرب!

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsyyid.com
جريدة الشرق الأوسط يوم الجمعة في صفحة الرأي في 2016/2/12

القرار الخليجي العربي: التحديات والفُرَص

رضوان السيد

بعد مجلس التعاون الخليجي، أعلن مجلس وزراء الداخلية العرب حزبَ الله تنظيماً إرهابياً. وقد نظر البعض إلى هذا القرار باعتباره تصعيداً في النزاع مع إيران التي تدخلت وتتدخل للتخريب في البلاد العربية عبر حزب الله والحرس الثوري والحشد الشعبي والحوثيين.. وتنظيمات أُخرى كثيرة. كما نظر البعض الآخر إلى القرار باعتباره تحدياً للجهات اللبنانية والعربية المتعاونة مع حزب الله أو المسلَّمة به، إمّا استناداً إلى أنه مُستولٍ على معظم الشيعة بلبنان، واللبنانيون الآخرون مضطرون للتعاون ولو بالحدّ الأدنى- وإمّا استناداً من بعض الجهات العربية إلى سُمعة الحزب منذ قتاله ضد إسرائيل، أو لأنّ علاقات تلك الجهات حسنة مع إيران. وأخيراً لأنّ كثيراً من المثقفين القومجيين ما يزالون يعتبرون حزب الله وسادته حُماة للقومية العربية بذريعة حمايتهم لبشار الأسد!

القرار الخليجي والعربي رغم إقدامه ليس مضياً هجومياً في النزاع مع إيران، بل هو إجراء دفاعي في سياق الحرب الطويلة التي تشنُّها إيران على البلاد العربية أرضاً وديناً وانتماءً. ولذا فإنّ هذا القرار على أهميته متأخِّرٌ، لأنه ما من أحدٍ يجهل أنّ النشاطات الإيرانية ضد أمن الكويت والبحرين.. والسعودية، ومنذ الثمانينات كانت تتم في معظمها بواسطة حزب الله. وما أسهم الحزب في الإعداد للهجمات والمشاركة في تنفيذها فقط؛ بل واصطنع – بتمويل إيراني- تنظيمات مسلَّحة وغير مسلَّحة داخل الأقليات الشيعية في بلدان الخليج والمشرق. وقبل أُسبوع شكر مستشار الخامنئي وأحد الضباط الكبار في الحرس الثوري، التنظيمات الشيعية وعلى رأسها حزب الله، لأنها ساعدت إيران في الحصول على اتفاقٍ نوويٍّ منصف أو متفوق مع الولايات المتحدة. وهكذا فإنّ المقصود من أعمال الحزب بداخل لبنان، كان الاستيلاء على الدولة ومرافقها. أما خارج لبنان فقد كان المقصود الإيذاء والابتزاز لكي تفهم الولايات المتحدة، وتفهم دول الخليج، أنّ إيران تستطيع الإيذاء ليس في فلسطين فقط؛ بل وفي الدول العربية أيضاً

إن لم تُراعِ الولايات المتحدة مصالحها وطموحاتها. ويقول استخباريون أميركيون إنه وفي عزّ النزاع بين الحزب وإسرائيل، كانوا يتبادلون الاقتراحات مع الإيرانيين حول الأثمان التي يريدونها مقابل إيقاف الهجمات. بل إنّ ذلك حصل في ثمانينات القرن الماضي، عندما بدأ الإلهيون الأشاوس يخطفون الأجانب من بيروت ويقتلونهم أو يطلقون سراحهم حسبما يجري الاتفاق مع الجهات المعنية.

وليس المقصود من هذا التعداد للوظائف والدلالات تتبُّع أعمال حزب الله العنيفة، فهي تحتاج إلى مجلَّداتٍ للإحصاء والمتابعة. بل المقصود أنّ تجربة إيران مع حزب الله باعتبارها تجربةً ناجحة، جعلتها تعهد إليه بالتخريب والإرهاب ليس في لبنان فقط؛ بل وفي سائر بلدان المشرق العربي، وإلى أوروبا وأميركا اللاتينية. وغسيل الأموال، وتجارة المخدرات.

للعرب إذن، بل وغيرهم، كلُّ العذر في رفع درجة التأهب ضد تخريبات الحزب وإرهابه. لكنْ: هل صحيح أنّ في ذلك تحدياً للبنان واللبنانيين، وللمسلمين على وجه الخصوص؟ نعم، نحن لبنانيين ومسلمين نعرف الحجم الحقيقي للضرر الذي أنزله إرهاب الحزب بلبنان وسورية وسائر العرب، وليس في الاغتيالات وساحات المعارك فقط؛ بل وفي إثارة النزاع الشيعي– السني من جديد، بالحجج التي يقدمها للقتال في سورية والتهجير والاغتيال في كل مكان: مصارعة التكفيريين، وحماية مزارات آل البيت! بيد أنه بعد كل عمليةٍ كان على قادة 14 آذار أن يفكروا بكيفية إدارة الشأن العام بالشراكة والتوافق، ونصر الله مسيطر بسلاحه وماله على الشيعة وعلى نصف المسيحيين؟ وكان عليهم أن يفكروا في كيفية حماية الدولة ومؤسساتها، والجيش ووحدته، وقبل ذلك وبعده السلم الأهلي وسط غلبة الحزب وسلاحه. وما كان الحزب آبِهاً لذلك كثيراً كما قال حسن نصر الله مراراً: ما عاد يأبه منذ احتل بيروت عام 2008 (مثلما احتلتها إسرائيل عام 1982) دون أن يلقى مقاومةً من الداخل أو من العرب. وما عاد يأبه لأنه كما يقول في كل خطاباته عامي 2015 و2016 إنه مع إيران في تغيير وجه المنطقة إلى الأبد (الشاهد فيما يفعله من تغيير لوجه سورية!)، وأنّ همَّه أكبر بكثير من الهموم الصغيرة التي تُهم السياسيين اللبنانيين والعرب الآخرين!

ما قام به العرب أخيراً هو تحدٍ لنا ولهم، للخروج من التخاذل، والخروج من التأجيل، والخروج من الخوف. وهو فرصةٌ لنا بعد أن تهالكت الدولة ومؤسساتها تحت سيطرة الحزب وطغيانه، والاستعانة في ذلك حتى بزيادة فساد وإفساد ساسة لبنان الأشاوس.

لقد نهض العرب لحماية أمنهم واستقرارهم. وحزب الله بلبنان مصدر للقلق وانعدام الأمن في لبنان ولدى العرب. فلنتكاتف، ولنعمل معاً للخروج من مآزق انهيار الدول، وتصدع المجتمعات. ويا للعرب!

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com

جريدة الاتحاد في صفحة وجهات نظر يوم الاحد 2016/3/6

التقليد والإصلاح ومتغيرات زمن الأمة

رضوان السيد

I

لقد أردتُ في هذه المحاضرة أمام نخبةٍ معتبرةٍ من الزملاء والمثقفين الشباب والمهتمين، أن استعرضَ كيف تطورت أُطروحتي في الإصلاح الديني والثقافي في السنوات الخمس الأخيرة. في العام 2010 كما تعلمون توفّي عَلَمان بارزان من أعلام الفكر العربي والدراسات الإسلامية، وهما: الأستاذ محمد أركون، والأستاذ محمد عابد الجابري. وقد كان الرجلان هما الأكثر قراءً بين المثقفين والطلاب العرب خلال عشرين عاماً وأكثر. وقد دعاني مركز دراسات الوحدة العربية في الحَدَثين، للمشاركة في الندوتين عن أركون والجابري. لقد كنتُ مثل غيري من جمهور قراء أركون والجابري، ولذلك فقد استجبتُ بسرعة، وأقبلتُ من جديدٍ على قراءة الكتب الصادرة لهما وعنهما. وقد أدركتُ بوضوحٍ في القراءة الثانية أو الثالثة، أنّ الرجلين على الاختلاف الذي كان بينهما في المنهج والأهداف وطرائق الكتابة، بينهما مشتركٌ ظاهر هو رفضُ التقاليد الدينية والفكرية والثقافية في الأزمنة الكلاسيكية الإسلامية. أما أركون فيعتبرها عوائق والانسدادات تحولُ دون الدخول في الزمن الحديث، زمن العالم. وأما الجابري فإنه أراد تثوير نتاجات التراث العربي الإسلامي بالتأويل والاجتهاد، بحيث تستطيع في خطوطها وغاياتها الكبرى تقبُّل حداثات الثقافة القومية والدولة القومية. لقد أراد أركون منا اعتناق حداثة العصر، ولا سبيل لذلك من وجهة نظره إلاّ بالخلاص من دوغمائيات ودثائر الموروث ضمن الأكثرية الأرثوذكسية السنية. بينما أراد الجابري تبنّي ذلك الجزء من الموروث المحرَّر الذي يمكن أن يُبنى عليه حاضرُ العرب القومي. فعند أركون لا تجديد إلاّ من خارج، وعند الجابري لا تجديد إلاّ من الداخل، لكنه الداخل المحوَّل أو المتحوِّل من جانب نُخَب" الكتلة التاريخية" للأمة التي كان دائبَ الحديث عنها.

إنّ هذه الرؤية أو الموقف من الموروث الديني والثقافي، صار شاملاً لدى المفكرين العرب القوميين واليساريين. وقد أعلن عن ذلك مؤتمر الكويت عن أزمة الثقافة العربية عام

1974. وكنتُ منذ أواخر الثمانينات من القرن الماضي قد أعلنتُ في كتابي:"الإسلام المعاصر" (1987) عن معارضتي لهذه الرؤية. وشرحتُ ذلك في الكتاب المذكور، وفي كتابي الثاني(سياسيات الإسلام المعاصر) (1977) والثالث (الصراع على الإسلام(2004)، والرابع (أزمنة التغيير) (2014)، والخامس:التراث العربي في الحاضر(2014). وما بين الكتابين الأول والأخير تطورت لديَّ رويةٌ بديلة. كنتُ في كتابيَّ الأول: (الأمة والجماعة والسلطة) (1984)، والثاني: (الجماعة والمجتمع والدولة)(1997) قد درستُ بطرائق مفهومية ركائز التقاليد الدينية والثقافية العامة للأمة في أزمنتها الكلاسيكية. وأرفقتُ ذلك بعشرات الدراسات الجزئية، وعشرات النشرات التحقيقية لنصوصٍ قديمةٍ في الفكر السياسي وأصول الفقه وعلم الكلام. أمّا في كتبي الخمسة عن العرب والإسلام في الأزمنة الحديثة؛ فقد ركّزتُ على ثلاثة أُمور: وقائع وسياقات وشخصيات ما صار يُعرف بزمن النهضة(1800–1950)، وظهور الإحيائيات الأُصولية الإسلامية(1930–1990)، وتأزمات ومخاضات الأوضاع العربية والإسلامية في الحقبة المعاصرة(1990–2011). وقد استظهرتُ أنّ الانسدادات داخل التقليد الإسلامي السلطوي والديني والفقهي والثقافي، أفْضت إلى ظهور تيار جارف ضمن النخبة الدينية والثقافية، لفتح باب الاجتهاد. وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر تبين أنّ لذلك التيار شعبتين تشتركان في الدعوة للعودة المباشرة للكتاب والسنة باعتبار ذلك السبيل الوحيد للخروج من التقليد وعليه. أما الشعبة الأقدم من هذا التيار، وهي الشعبة السلفية؛ فإنها كانت تريد تصحيح مفاهيم العقيدة والعبادة من هذا الطريق، أو أنّ الاجتهاد المدعوَّ إليه هذا هو هدفه. وأما الشعبة الأُخرى التي سُميت فيما بعد إصلاحية؛ فكانت تبحث عن التلاؤم مع مستجدات الزمان، استناداً للقيم والمعاني الكبرى في الكتاب والسنة، وذلك من أجل تحقيق هدفين: مواجهة التحديات الغربية، والإفادة من تقدم الغرب في بناء حاضرٍ جديد.

وليس من المفيد هنا استعراض التفاصيل والشخصيات والبرامج، لأنها صارت معروفة. أمّا ما ليس واضحاً فهو مآلات المواجهة للتقليد من جانب السلفيين والإصلاحيين. فالواقع أنّ نضالات نصف قرنٍ وأكثر ضد التقليد في العقائد والفقه والمؤسسات الدينية، أفْضت إلى تصدُّع ذلك التقليد. وقد بدأت تبرز من بين تشقُّقاته الموجات التي سميتُها في بحوثي"إحيائية". وأعني

بذلك أن تلك التيارات التي بدأت تتبلور في حركاتٍ وجمعيات طرحت تحت وطأة تحدي الغرب الهاجم والدولة الوطنية البازغة مسألة الشرعية في الدين والمجتمع والدولة. أما السلفية فقد هدأت بعض الشيئ بسبب قيام دولة الكتاب والسنة بالجزيرة العربية على يد الملك عبد العزيز آل سعود. ولذلك فإنّ الجزء الإصلاحي من الإحيائية هو الذي اتجه للإجابة على التحدي من خلال الجمعيات والحركات في مصر والهند أولاً ثم في سائر أنحاء العالمين العربي والإسلامي. وما تنبَّه المراقبون الأوائل للجمعيات والحركات إلى طبيعتها الإحيائية المختلفة عن الجمعيات الخيرية والنهضوية السابقة، ويعود ذلك لسببين: أنّ **قسماً معتبراً** من دُعاة الاجتهاد الإصلاحي انضموا للدول الوطنية الجديدة، **والسبب الثاني** أنّ تجربة الدولة الجديدة كانت ناجحةً في مرحلتها الأولى، فامتلكت شعبيةً كاسحة. ولذا ما تنبه كثيرون إلى الطبيعة المختلفة لحركات مثل جماعة الإخوان المسلمين بمصر، والجماعة الإسلامية بالهند ثم باكستان. لقد كانت تلك الجماعات هامشيةً في المشهد العام، وما كانت تُعنى بالسياسة مباشرةً شأن كل الجماعات الإحيائية في مراحلها الأُولى. وإنما جرى التأمل في المسألة والمراجعة عندما دفع الإحياء الفصامي الجديد باتجاه انفصال المسلمين بشبه القارة الهندية بدولة باكستان، وتحوُّل الإخوان إلى تركيز الشرعية في التنظيم، والعمل على إعطاء مضامين جديدة لمقولة الشريعة، التي صارت بالتدريج نظاماً عقدياً كاملاً أطلق عليه المودودي عنوان الحاكمية، ثم تبعه في ذلك المصريون فسائر الإسلاميين.

لقد تردْكَلَ تيار الشرعية الإحيائية هذا عبر ثلاثة عقود فيما بين الثلاثينات والستينات من القرن الماضي بفعل عاملين: **الحرب الباردة** في السياسات والثقافة، **والعامل الثاني**: اتجاه تجربة الدولة الوطنية لدى العرب والمسلمين إلى الفشل في مرحلتها الثانية، لأنها تلقّت هزائم وانتكاسات، ولأنّ العسكريين العرب والمسلمين سيطروا عليها تماماً منذ الخمسينات والستينات من القرن الماضي أيضاً.

في الستينات والسبعينات– وأنا أُوجزُ هنا ما استعرضتُهُ في الكتب الخمسة السالفة الذكر– اكتمل تطور تلك الحركات إلى أحزاب سياسية عقائدية، على حواشي عقائديات الحرب الباردة. وتبلورت نظرية النظام الكامل الواجب التطبيق(= حتمية الحلّ الإسلامي). وبدأ ظهور

التنظيمات المسلَّحة التي أرادت تطبيق الحلّ الإسلامي بالقوة. ومنذ أواسط السبعينات صار يمكن اعتبار تلك الحركات والأحزاب انشقاقاً في الدين. وقد أكَّد ذلك ظهور تمردات في السلفية بخارج المملكة العربية السعودية ثم بداخلها. وصيرورة السلفية الجديدة أيديولوجيا مقاتلة حتى ضمن أحزاب مثل الإخوان والجماعة الإسلامية.

إنّ علينا التنبيه هنا إلى أنّ التأزم الشديد داخل الإسلام، تساوقَ مع التأزم الشديد داخل الدولة الوطنية في العالمين العربي والإسلامي. ففي العام 1994 أصدر الباحث المصري نزيه الأيوبي كتاب: تضخيم الدولة العربية، والذي يقرر فيه أن الدولة الوطنية العربية اكتمل انسدادها أيضاً.

ما هو الانشقاق الديني وما هو الإحياء الديني؟ تُسمَّى الحركات الدينية ضمن الـ Main Stream انشقاقاً إذا طرحت فقهاً جديداً للدين، وفقهاً جديداً لنظام العيش، وما استطاع التقليد السائد استيعاب ذلك أو التلاؤمَ معه. وهذا هو الذي حصل لدى السنة والشيعة. فلدى السنة ضُربت العقيدة الأشعرية الكلاسيكية. وضُربت مقولة الجماعة وإجماعاتها والتي تهبُ الدين وحدته وانسجام عناصره الفاعلة. وصارت المرجيعة للشريعة التي صارت نظاماً كاملاً اسمه الحاكمية ومضمونه تطبيق الشريعة الجديدة هذه. وجرى توجيه ضربة قاسية لفقه العيش، عندما ما عادت الجماعة التقليدية هي التي تحدّد نظام العيش، بل صارت تحدده فئات طهورية تحكم بالإيمان والكفر بمقتضى قانونٍ جديدٍ للإيمان. وبذلك صار معظم المسلمين خارج الإسلام المتعارَف عليه.

أما عند الشيعة، فقد انتصرت نتيجةَ الإحياء الذي ذكرتُه وبدلاً من تطبيق الشريعة، مقولة ولاية الفقيه؛ فقامت في إيران دولةٌ دينيةٌ تُنهي عملياً مسألة تأجيل الدولة الكاملة لحين عودة الإمام أو المهدي المنتظر.

لقد تغير الدين، وبالطبع ليس لدى الجمهور الأَوسع من المسلمين. إنما الفرقُ أنّ العوامل القارّة في فقه الدين وفي فقه العيش، ما عاد عليها إجماع، وأنّ العناصر الانشقاقية صارت شديدة الفعالية حتى لدى أولئك الذين لايقولون بالعنف باسم إحقاق الدين أو فرضه.

II

كيف نظر مفكرو الأمة ومثقفوها إلى هذه التطورات؟ وكيف نظرت لذلك المؤسسات الدينية، وكيف نظرت لذلك السلطات؟

كان الأستاذ عبد الله العروي هو أول مَنْ طرح مسألة القطيعة والفوات. وقد نظر في ذلك إلى أواخر القرن التاسع عشر، عندما كان الإصلاحي ونموذجه محمد عبده يحاول فتح باب الاجتهاد، وممارسة التجديد. وقد اعتبر الأستاذ العروي وقتَها(في الستينات من القرن الماضي) أنّ عبده وأمثاله من أبناء الجيلين اللاحقَين ما كانوا جذريين، فخلطوا الأزمنة، ولم يدركوا أنّ العالم دخل في نظامٍ جديدٍ أحدث قطيعةًمع كلّ السابق الذي صار زمناً ميتاً. أمّا من جاءوا بعد العروي فقد طرحوا رؤى شمولية وتفصيلية فيما سموه "التراث" وطرائق التعامُل معه. وقد ذكرتُ مثالين لهذا النموذج في مطلع كلمتي هذه هما الأستاذان أركون والجابري. بيد انّ كلَّ المفكرين العرب البارزين وغير البارزين خلال السنوات الخمسين السابقة إنما انطلقوا من مقولة القطيعة بين الموروث بكل نتاجاته، والحاضر بكل مشكلاته وتحدياته. إنما الأنكى أنهم اعتبروا الإحيائيات الراهنة جزءًا متخلّفاً من ذاك الموروث. بينما كان من الواضح ومنذ ثلاثينات القرن العشرين أنّ الإحيائيين جميعاً معتدلهم ومتطرفهم كانوا وما يزالون ضد الموروث منذ مطلع العصر الأُموي وحتى اليوم. وإنما يعودون للكتاب والسنة بقراءتهم أو قراءاتهم هم. وهؤلاء جميعاً أقليات طهورية وخلاصية، تعتقد أنها تستطيع العودة لزمن التأسيس بدون واسطةٍ من تلك التقاليد المنحرفة والمنحطّة.

كان المفكرون العرب إذن جذريين في رفضهم للموروث الديني والثقافي، وفي اعتبارهم أنّ الأُصوليات هي جزءٌ لا يتجزأ من ذلك الموروث، ولا سبيل للخلاص منها إلاّ بالخلاص منه.

أما علماء وفقهاء المؤسسات الدينية التقليدية، فقد دخلوا أو دخل معظمهم في حداثات الدولة الوطنية. وقد نظرت السلطات أولاً إلى محاولاتهم بشيءٍ من الاستحسان والاستخفاف في الوقت نفسِه. ثم غلب الاستخفاف على الاستحسان عندما ظهر العسكريون على الساحة، وعملوا على إنشاء أنظمة شمولية انصرفت إلى إضعاف المؤسسات الدينية باعتبارها عقبات في طريق التحديث والتقدم والاشتراكية. وعندما تنبهوا أخيراً إلى خطر الإحيائيات التي بدأت تتمرد عليهم وعلى المؤسسات الدينية، كان الأوانُ قد فات، وصار التقرب إلى المؤسسات يتخذ أشكالاً

فولكلورية. وذلك مثل دعم الحركات الصوفية، وإخراج الشيوخ على التلفزيون، والاعتماد عليهم في إصدار فتاوى ضد جماعات العنف.

أما الشيوخ أنفسهم، ووسط الضغوط المنصبّة عليهم من أبنائهم الثائرين، ومن السلطات؛ فقد ضعُفت ثقتهم بأنفُسهم، وعجزوا حتى عن أداء الواجبات الدينية التي كانوا قائمين عليها منذ القديم، مثل وحدة العقيدة والعبادة، والتعليم الديني، والفتوى، والإرشاد العام.

III

ما العملُ إذن وسط هذا المخاض الهائل الذي تمر به مجتمعاتنا ودولنا، ويمر به ديننا؟

لقد أنفقتُ معظم الوقت في قراءة التطورات التي قادت إلى هذا المخاض. وهو مخاضٌ أدت إليه: وجوه فشل الدولة الوطنية ومثقفيها، وظهور الإحيائيات المقاتلة والقاتلة باسم الدين، والسياسات الدولية.

إنّ الذي أراه، والذي تطور لديَّ عبر حوالى الثلاثين عاماً، أنه يكون علينا القيام بمهمتين، كلاهما تاريخية، إذا صحَّ التعبير، إحداهما عاجلة، والأُخرى أكاديمية وتحتاج إلى زمنٍ طويل.

أمّا العاجلة، فهي تسكينُ الدين، وطمأنة الجمهور، والذي ما يزالُ على جماعته وأكثريته وسواده الأعظم. وتتمثل المهمةُ العاجلةُ هذه في الاهتمام الفائق بالمؤسسات الدينية لكي تتمكن بالفعل من القيام بمهماتها التقليدية العريقة بكفاءةٍ ورصانةٍ وفعالية: القيام على وحدة العقيدة والعبادة، والقيام على التعليم الديني، والقيام على الفتوى، والإعانة على النهوض بقدر الإمكان بمهمات الإرشاد العام. إنّ الدين لا تتغير طبيعتُه، ولا تتغير ثوابتُه. والإحيائيون المقاتلون والمسيَّسون يريدون إيهامنا بأنهم هم وحدهم الذين يحددون طبيعة الدين، وثوابته الصحيحة. والجمهور المستنزَف والمتذمِّر ليس معهم بالطبع. لكنه ليس راضياً أيضاً عن المؤسسات الدينية. ولذلك فإنّ هذه المهمةَ أو المهامّ تحتاج إلى تعاوُنٍ وثيقٍ بين قوى المجتمع، والمؤسسات الدينية، والسلطات. لقد فشلت السلطات في ضبط الدين أو سياسته أو إدارته، وإلاّ لما ظهرت الأحزاب الدينية. وليس المقصود هنا أن تظهر لدينا مؤسسة كهنوتية لا تحلُّ المشكلة بل قد تُفاقمُها. إنّ الجماعة وإجماعاتها في الإسلام السني على وجه الخصوص هي التي تحدد ثوابت

الدين. وإنما المؤسسات الدينية هيئاتٌ وظيفيةٌ، ويكون على المجتمعات دعمها وإحاطتها وإنهاضها لتخدم المجتمعات لهذه الناحية الشديدة الأهمية. والمؤسسات التي ذكرتُ من قبل أنها فقدت ثقتها بنفسِها إلى حدٍ بعيد، ليس عندنا غيرها للقيام بهذه الواجبات. ورغم الظروف الصعبة التي مرت بها في القرن العشرين؛ فإنها أخرجت رجالاً كباراً كانت لهم اجتهاداتٌ كبرى ومستنيرة: من أولُ من طرح مسألة الإصلاح المؤسسي؟ لقد كان شيخاً. ومن أول من طرح مسألة مقاصد الشريعة الكبرى في العصر الحديث؟ لقد كان شيخاً. ومن أول من عارض تسسييس الدين؟ لقد كان أو كانوا شيوخاً. ومن أول من انكر وجود دولةٍ دينيةٍ في الإسلام؟ لقد كانوا شيوخاً، وهم جميعاً من نتاج المؤسسات الدينية قويةً وفاعلةً في وظائفها الأربع أو تظلّ الرياح هابّةً في أشرعة الإسلاميين!

ولنصل إلى المهمة الأكاديمية أو البعيدة المدى. وهذه أصعب حتّى من مهمات المؤسسات الدينية. تتمثل المهمة الأكاديمية، والتي لا يستطيع القيام بها غيرنا نحن المثقفين في إعادة قراءة الموروث الديني: العقدي والفقهي، والموروث الثقافي، أو ما درجْتُ على تسميته في السنوات الأخيرة تحت عنوان **<u>التقليد</u>**. إنه تاريخنا الديني/ الثقافي. قد يصبح التاريخ عبئاً. لكنْ لا أُمَم بدون تاريخ، والقطيعة كلام فارغٌ، ويمكن أن تتحول إلى تآمُرٍ على الحاضر. ولأضرب مثلاً قريباً: نظام الخلافة. هو نظام سياسي تاريخي، ليس مقدساً وليس لعيناً. ولأضرب مثلاً بمقولة الشريعة، هي الدينُ بالطبع، لكنها صارت نظاماً اعتقادياً شاملاً في نظر الكثيرين، ودليلاً على وجوب الدولة الدينية بمقتضى الاعتقاد: ما هي هذه الدولة التي لا تكون مهمتها إدارة الشأن العام، بل تطبيق الدين أو الشرعية؟! كأنّ كلَّ هذا التدين الشعائري البالغ الهول والاتساع اليوم، لا يهبُ مجتمعاتنا شرعيةً كافية، إن لم يسيطر علينا حزب سياسي باسم الدين يعمد الى تطبيق الشريعة الموهومة هذه! لا أعرف أمةً معاصرةً أصابها ما أصابنا مع تاريخنا، وبواسطة مثقفينا وأصوليينا: فساعة تاريخنا مقدَّس، وساعة أُخرى تاريخنا مدنَّس. بدون علاقة صحية بتاريخنا الديني والثقافي، ستظل أمورنا مضطربة في الواقع بعد أن اضطربت في الوعي. لا بد من كتابة تاريخنا الديني والثقافي والسياسي بدون أيديولوجيا، لكنْ ليس بدون معياريةٍ تعارفت عليها العلومُ الإنسانية.

ذكر رفاعة رافع الطهطاوي(–1883م) في "تخليص الإبريز" أنّ فقيهاً مالكياً اسمه المختار الكنتاوي من ناحية أزوات(؟) على مقربة من تمبكتو قرر في كتابٍ له اسمه "النزهة" حوالى العام 1800م أنّ الأرض كروية، وأنه لا يضر الدين في شيءٍ كانت كذلك أو لم تكن! وعقّب الطهطاوي على ذلك بأنّ الأوروبيين ليسوا متقدمين علينا لا في التفكير ولا في التقدير، بل هم متقدمون في التدبير وفي الصناعة والتجارة والزراعة. وأننا نستطيع التقدم عليهم أو مناظرتهم إذا توافر التنظيم بواسطة الحكم الصالح، مثلما هو عليه الحال في دولة محمد علي!

أيها السادة، أيها الزملاء، أيها الأبناء

أين تحدث القطيعة، وكيف؟ إنها تحدث في الوعي، وقد لا تحدث في الواقع. وقد كان وعي الطهطاوي وخير الدين التونسي وعلي مبارك وآخرون أنه لا فواتَ ولا قطيعة، وأنّ التواصل ممكن، رغم آراء التنويريين الأوروبيين أو بعضهم. إنّ هذه الفكرة الشديدة الأهمية، هي التي عاد لبحثها الأستاذ العروي في كتابه: السنة والإصلاح الصادر عام 2011، فهل يُسهِّل ذلك المقاربات الأُخرى النقدية أو يبقى الإعراضُ حاكماً:

فيا دارها بالخيف إنّ مزارها　　　قريبٌ ولكنْ دون ذلك أهوالُ

(*) محاضرةُ ألقيت بمركز "مؤمنون بلا حدود" بالرباط في 2015/6/13.

الفكر الإسلامي السياسي من السياسة الشرعية إلى الأحكام السلطانية

التصنيف: أوراق علمية

الموضوع: الفكر السياسي الإسلامي

المصدر: مجلة التسامح – سلطنة عُمان

التاريخ: العدد الرابع (خريف1424 هـ /2004 م)

http://www.altasamoh.net/Article.asp?id=60

(1)

عرف الماوردي (-450هـ/ 1058م) "الإمامة" أي رئاسة الدولة في المجال الإسلامي كما يلي(1): "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا". وقد اعتُبر هذا التعريف جامعا مانعا، وتكرر على أقلام وألسنة كل من كتب وحاضر في نظرية الدولة في الإسلام أو في الفقه الدستوري للنظام الإسلامي ولغياب دستور أو نص تأسيسي بالمعنى المتعارف عليه في الدولة الحديثة فإن الفقه أو القانون المقصود يتعلق بالمؤسسات، والإمامة أو الخلافة هي رأس مؤسسات النظام في عصور الإسلام الوسيطة.

وعلى عكس ما توحي به البساطة الظاهرة في هذا التعريف، الذي يعيد صياغة "تاريخ" أو "فقه" لسلطة أو المنصب المستمر أيامه لما يزيد على أربع مئة عام؛ فإن تحديد الماوردي الفضفاض هذا محشو بالإيديولوجيات، وبصراعات العقائد والمذاهب والسياسات وحتى أيامه. يعتبر الماوردي منصب الإمامة أو السلطة الإسلامية "موضوعة"؛ وبذالك فإنها منصب مدني "وضع" بإجماع الصحابة كما يفسر هو ذلك في ما بعد(2).

لكن ليس هذا فقط؛ بل أن الوضع كما هو معروف لدى علماء الفقه يعني أن يكون الحكم سببا لشيء أو شرطاً له. وإذا كان الماوردي قد فتح بمسألة الوضع مشكلة مع الذين يقولون بالنص على الإمام وأنه مُنصّب من الله ورسوله؛ فإنه باعتباره الإمامة أداة أو وسيلة أو سلطة لحراسة الدين –بالإضافة إلى الوظيفة– المتعارف عليها للسلطة، عاد فأعطى الخلافة صلاحيات وطابعا دينيا، اقترب فيه من جديد لفهم الإمامة لدى أصحاب النص، بعد أن حاول التخلص من ذلك في مسألة الوضع. باسم من يتحدث الماوردي إذاً؛ باسم الفقهاء الشافعية أو فرقة الأشاعرة؟ لو كان الأمر كذلك لعهد إليهم هم بحراسة الدين، وليس للخليفة العباسي الذي لم يكن يملك وقتها من أمره شيئا. وقد كان ذلك هو موضع الخلاف بينه وبين معاصرة إمام الحرمين الجويني "توفي 478هـ/ 1085م" صاحب "غياث الأمم"(3) الذي قاد الأمور إلى نهاياتها في تلك الحقبة التي ضعفت الخلافة فيها ضعفا شديدا

فرأى أن تكون المرجعية حراسة الدين للفقهاء، وبمقتضاها يستطيعون أن يعهدوا للسلاجقة الأقوياء بسياسة الدنيا في مقابل حمايتهم للدين؛ أي لدار الإسلام في مواجهة البيزنطيين ثم الصليبيين وقتها. إن الجانب الإيديولوجي الآخر، والذي يعيد الإشكال لهذا النص السياسي يكمن في الغطاء الديني الكثيف الذي يريد الماوردي إعطاءه لسلطة السياسية. فهي إمامة وخلافة "عن النبوة"، وهي تقوم بالإضافة إلى سياسة الدنيا (وهي المهمة المتعارف عليها لأي سلطة)، كما دلل الماوردي فيما بعد؛ يقوم بالإضافة إلى مهمتها العادية إذاً بمهمة دينية كبرى هي التي تعطيها فيما يبدو مشروعيتها المتجددة عنده: حراسة الدين. وكان يمكن لنا أن نفسر حراسة الدين بحراسة الدار أو صون الإسلام عن طريق صون الديار التي يسلكها المسلمون، كما حاول الجويني أن يفعل(4).

لكن الماوردي لم يمكنا من ذلك، كما لم يمكّنا أبو يعلى الحنبلي "ت 457هـ/ 1064م" في كتابه الذي يحمل نفس عنوان كتاب الماوردي: الأحكام السلطانية. إذ بعد الفصول الأولى في شروط "المشروعية" (أو الشرعية التأسيسية)، أقبلا على ذكر المؤسسات الفرعية التي تشرف عليها الخلافة؛ ومن بينها ولايات دينية بحتة: الولاية على إمامة الصلوات، والولاية على الحج، ولاية الصدقات، في أحكام الحسبة، وولاية النقابة على الأنساب(5).

وكنت قد حاولت فهم هذا الإشكال، إشكال المهمات الدنيوية والدهرية للدولة، والقائمة على المصالح، والأخرى الدينية التي تبدو تارة واجبات، وطورا حقوقا، انطلاقا من عدة أمور:

– الالتباس الذي أحاط بنشوء الدولة في عالم الإسلام؛ إذ إنها نشأت في حضن الدين، وباسمه أطلقت الفتوحات التي أفضت بدورها إلى الإمبراطورية. ثم إن هناك نصوصا ووثائق من أيام الراشدين والأمويين، تشير كلها إلى الدعوى الدينية للسلطة السياسية: أنها هي القائمة على حراسة الدين ونشره تجاه الخارج (خليفة الله، خلافة الله)، وأنها هي القائمة على تنفيذ أحكامه في الداخل (إمارة المؤمنين)(6).

– تشبّث المعارضة السياسية، كمعارضة المحكِّمة (لا حكم إلا لله)، والمعارضة الشيعية (النص الديني على الإمام) بالدعوى الدينية، أو أن الدين الإسلامي يقتضي سلطة ثيوقراطية(7). وبذلك زايدوا على الأمويين والعباسيين، الذين كانوا يستمدون قدسية الخليفة من قدسية منصبه، في حين قال المعارضون الرئيسيون في القرنين الأولين بقدسية المشروع السياسي كله.

– تأثري بتوجه الدارس الألماني للخلافة المستشرق تلمان ناغل T.Nagel الذي ذهب في كتابه: "خلافة الهدى" Rechtleitung Kalifat und إلى أن الصراع على السلطة بعد وفاة النبي (ص)، كان صراعا على المؤسسة البديلة أو التي ستخلف مؤسسة النبوة، وتأخذ صلاحياتها أو أكثرها. ولأن دعوى النبوة دعوى دينية في الأساس: فإن المؤسسة التي حلت محلها اتخذت طابعا دينياً.

ثم لاحظت أمرين أثنين: الأمر الأول صراع طبقة العلماء والفقهاء مع السلطة السياسية طوال القرن الثاني الهجري على المرجعية في الدين. والواقع أننا لا نعرف الكثير حتى الآن عن نشوء الفقهاء والمحدثين بالذات، وهما الفئتان اللتان تولت إحداهما (الفقهاء) العناية بالقرآن وتأويلاته ووجوه اشتراعه في العبادات كما في المعاملات، بينما تولت الأخرى العناية بالسنة النبوية، ومتابعة وظائفها الشعائرية والتشريعية أيضا, وقد تجلى الصراع الأول في إصرار الفقهاء على عدم وجود سلطة تشريعية للدولة أو للسلطان، وأن استنباط الأحكام، والاجتهاد في الدين، إنما هو شأن الفقهاء. ويبدو ذلك في عدم قدرة عمر بن عبد العزيز على "توحيد" القضاء

والأحكام المطبقة في الأمصار، وعدم قدرة أبي جعفر المنصور على القيام بذلك أيضا، وكلام ابن المقفع في صلاحيات الخليفة الدينية (ليست له صلاحيات دينية من وجهة نظره)، والتشريعية (السلطة الثالثة بعد الكتاب والسنة)، دون أن يؤدي ذلك لشيء. وهذا يعني أنه منذ طلب هارون الرشيد من أبي يوسف أن يكتب له في الخراج؛ تنازلت الدولة أو الخليفة ومستشاروه عن دعواهم في الاشتراع(8). وتجلى الصراع الثاني مع المحدثين أو أهل الحديث والسنة في (المحنة)، أي الخلاف بين المأمون العباسي من جهة، وأحمد بن حنبل وزملائه من جهة ثانية، حول من يتولى تحديد طبيعة التعامل مع القرآن، وهل هو الخليفة (الذي قال إن القرآن مخلوق) أم أهل السنة والجماعة (أصحاب الحديث) الذين قالوا إن القرآن كلام الله غير مخلوق! ومما له دلالته أن أهل السنة هؤلاء (الذين يسميهم الجاحظ: نابتة، أي جدداً لا جذور لهم!) كانوا يقولون بوجوب الطاعة للسلطان في الشأن السياسي، ولا يرون طاعته في الشأن الديني (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق)(9).

ولا شك أن وقوف الفقهاء في وجه الصلاحيات التشريعية للسلطة، ووقوف المحدثين في وجه المرجعية الدينية للسلطة السياسية، هذان الموقفان يتصل أحدهما بالآخر، لكن موقف المحدثين أكثر جذرية، وأوضح لجهة التمييز بين المجالين الديني والسياسي، وذلك بالتسليم للخليفة والسلطان بالتصرف في السياسي، وعدم التسليم له بالتصرف في الديني. وقد كان من نتائج هذا الصراع، أنه بعد منتصف القرن الثالث الهجري، فإن المجالين الديني والسياسي استقل أحدهما عن الآخر، وتولى العلماء (ورثة الأنبياء) الشأن الديني، في حين انفردت السلطة بالشأن السياسي وبقيت المرجعية العليا للإسلام طبعا، كما بقيت المرجعية القانونية والمؤسسات للسلطة السياسية، كما في كل دولة.

بيد أن الثنائية التي صاغها الماوردي لصلاحيات الخلافة (حداسة الدين، وسياسة الدنيا) لا تفهم تماما إلا إذا لاحظنا الأمر الثاني المتعلق بعلاقة العلماء والسلطة السياسية على حد سواء، بالأدبيات السياسية الكلاسيكية، ولدى الفرس واليونان على حد سواء. فكتاب الأحكام السلطانية، وكتاب نصائح الملوك، وكتاب الآداب السلطانية، يقتبسون من عهد أردشير بن بابك، مؤسس الدولة الساسانية (228–241م) العبارة القائلة "إن الدين والملك أخوان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أس، والملك حارس. ولا بد للملك من أسِّه، ولا بد للأسّ من حارسه؛ لأن ما لا حارس له ضائع، وما لا أُسَّ له مهدوم"(10). وأنا أرى أن المقايسة بين علاقة الدين (الزرادشتي) بالدولـــة، وعلاقة الإسلام بالدولة، هو الذي أفضى إلى هذه الصياغة الوهمية (حراسة الدين وسياسة الدنيا). والطريف أن ذلك حدث عندما كانت الخلافة تفقد قوتها السياسية، وتتحول إلى رمز، بينما صارت سلطة القوة بيد السلاطين المستندين إلى عصبيات عسكرية ديلمية وتركية وعشائرية في منطقة الجزيرة الفراتية وما حولها. لقد اعتقد الماوردي وزملاؤه أنهم بهذه الصياغة، وتلك المقايسة، إنما يؤكدون على قوة علاقة السلطة السياسية في عالم الإسلام بالدين. بينما الواقع أن الأمور مختلفة تماما بين المجالين الإيراني والإسلامي.

فالدين الزرادشتي كان مستتبعا لكسرى، وكاد يزول بزوال الدولة الساسانية، وليس الإسلام كذلك، الذي أعطى الدولة مرجعيتها الرمزية، مع فصل للشريعة والفقه عن نظام الحكم. ولهذا فأقصى ما يمكن قوله عن علاقة الدين بالدولة منذ القرن الرابع الهجري أن المرجعية العليا للإسلام، وأن السلطة الإسلامية مدنية، وأن هناك

مؤسسة دينية تتولى الشأن الديني، وأن الطرفين يعترف كل منهما بالآخر، مع استمرار الصراع على أطراف المجالين، فعندما تقوى الدولة تأخذ من الفقهاء بعض الأمور، وعندما تضعف الدولة ينتزع الفقهاء منها بعض الأمور. والأمثلة على ذلك كثيرة؛ ومنها اجتياف السلطة السياسية لصلاحيات الفقهاء والقضاة في مسألة قضاء المظالم، والحسبة، وإصرار الفقهاء على تضمين كتبهم باباً في أحكام البغاة (المعارضين السياسيين) إصرارا منهم على أن يحاكم هؤلاء أمام القضاء الإسلامي، وليس أمام محاكم المظالم التي يشرف عليها السلطان أو وزيره وحاجبه (11).

(2)

فوجئ الفقهاء بظهور الدولة السلطانية. فحتى مطلع القرن الرابع الهجري كانت الخلافة، وكان الفقهاء يشددون على الوحدات الثلاث: وحدة الأمة، ووحدة الدار، ووحدة السلطة. ومع أن الوحدات هذه ما تحققت منذ أواسط أيام الدولة الأموية؛ فإن القابلية للتحقيق جعلت هذه الدعوى تستمر وتتصلب. وعندما كان متغلب يثور بعد منتصف القرن الثالث، كان جيش يخرج لإخضاعه، فإن عجز الجيش جرى التفاوض مع الثائر على الخضوع شكليا أو في مقابل مبلغ من المال؛ وإلا اعتبر ثائرا أو متمردا، يظل الأمل بإخضاعه أو قتله قائما. ثم حدث خلل أخر في دار الخلافة، عندما سيطر قادة الجيش على الخليفة، وصاروا يولون من الخلفاء من يشاءون ويعزلون من يشاءون. بيد أن الخلل الثالث، والذي أفضى إلى تغيير جذري، تمثل في استيلاء العسكر الديلمي بقيادة أسرة بني بويه على بغداد. ومع أن هؤلاء كانوا من الشيعة الإمامية أو الزيدية، فإنهم ما ألغوا الخلافة العباسية، خشية اضطرارهم للتخلي عن سلطتهم للفاطميين الشيعة المسيطرين على مصر والشام والمغرب. الذي فعله البويهيون أنهم أرغموا الخليفة الجديد الذي نصّبوه عام 334هـ/945م على أن يكتب عهدا للأمير البويهي يوليه بمقتضاه "ما وراء بابه". وبعد البويهيين جاء السلاجقة فضربوهم، وأخذوا بغداد منهم عام 450هـ/1058م، وهو العام الذي توفي فيه الماوردي صاحب "الأحكام السلطانية" السالف الذكر. وكان السلاجقة من الترك السنة؛ لكن تعاملهم مع الخليفة القائم ببغداد لم يختلف كثيرا. فقد استكتبوه عهدا بولاية أمور الدنيا بدلا منه، وبقي الخلفاء في قصورهم مع حريمهم، يركزون على الشؤون الدينية، باعتبارهم الزعماء الرمزيين للإسلام. بل ويثيرون النعرات بين السنة والشيعة ما استطاعوا لذلك سبيلا. وسمى البويهيون أنفسهم أمراء وملوكا، بينما سمى طغرل بك السلجوقي نفسه سلطانا، وصار هو اللقب المتعارف عليه لزعيم المسيطرين؛ أما الآخرون فيسمون ملوكا أو أمراء حسب اتساع سلطانهم، ورضا زعيم المتغلبين عنهم.

هذه الظاهرة الجديدة، والتي بلغت ذروتها عام 333هـ/334هـ بدخول البويهيين إلى بغداد، دفعت الفقهاء وكتاب الآداب السلطانية، والفلاسفة.. الخ إلى كتابة قراءات لأوضاع الخلافة. ولأن الفقهاء هم المدرسة الرئيسية الألصق بتجربة الخلافة، نجد أنهم اهتموا أكثر من غيرهم بالتكييف الدستوري للوقائع الجديدة. فنحن نملك ثلاثة كتب في "الأحكام السلطانية" ظهرت ما بين 440هـ و470هـ: كتاب الماوردي، وكتاب أبي يعلى الحنبلي، وكتاب إمام الحرمين الجويني (13). أما الماوردي وأبو يعلى فيعترفان بالتغير وبالوقائع الجديدة. ويعتبران أن الحل المؤقت الذي جرى التوصل إليه (أن لا يباشر الخليفة الأمور بنفسه، بل من خلال تفويض أمير الاستيلاء)

هو الوحيد الممكن والمعقول، لأنه يحافظ على وحدة الدولة (لا على وحدة السلطة)، ويترك الأمل والباب مفتوحا لتصحيح الأوضاع باتجاه توحد السلطة (الدستورية) والقوة من جديد (14). ويختلف الجويني معهما، بل ويهاجم زميله الماوردي دون أن يسميه. فالخليفة العباسي صار عبئا ولم يعد ميزة. ولا حاجة لهذه الازدواجية السلطوية. ولا حاجة أيضا لبقاء الخليفة لسبب ديني، فالشأن الديني يتولاه الفقهاء والعلماء. أما السياسة (تدبير الشأن الداخلي)، والشوكة (الجهاد والدفاع عن دار الإسلام)، فيتولاها السلطان، سواء أسميناه خليفة أم لا(15). وما اقتصر التغيير على الجانب الشرعي والقانوني، بل اقترن هذا الفصل بين الشريعة والسياسة بظهور فئتين اجتماعيتين متمايزتين: أرباب السيوف، وأرباب الأقلام.

وانتصر الاتجاه التقليدي المؤسسي في الظاهر. فقد بقي الخليفة، وحكم السلاطين، وظلوا يطلبون التكليف منه مهما بعدت أقطارهم. وعندما قتل المغول المستعصم ببغداد عام 656هـ/1258م، اخترع المماليك بمصر والشام "خليفة" من الأسرة العباسية، بقي في حضنهم حتى استلب حياته ولقبه وشعاره العثمانيون.

وأقول إن التقليدية السنية انتصر ظاهرا فقط؛ لأن تغييرا دستوريا كبيرا (إذا صح التعبير) حدث نتيجة الافتراق الدائم بين السلطةAuthority والقوة السياسية Political Power والقوة أو تأسيس القوة والاستيلاء بحسب الماوردي، تنشئ سلطة ضرورة أو سلطة مؤقتة، وتخضع الناس لمواضعات الضرورة ومقتضياتها. من هنا تلك الحملة التي شنها الفقهاء على السياسة (سلطة أمراء الضرورة وتصرفاتهم) التي اعتبروها واقعة أو مستجدة في مواجهة الشريعـــة (16). ولا يعني ذلك أن السلاطين والأمراء تعرضوا للقضاء الشرعي، أو للأحكام الشرعية النافذة، بل لأن الإطار الناظم للعلاقة بين الدولة والدين، اختل لصالح السلطات الجديدة، التي صارت إلى أحد أمرين: إما تطبيق أحكام السياسة (أي ما تراه مناسبا وملائما في المسائل المالية والإدارية والأمنية)، أو تطبيق أحكام الشريعة؛ لكن خارج المحاكم من طريق المحتسب أو قائد الشرطة أو الحاجب. وحتى السلاطين الأتقياء والورعين من أمثال نور الدين زنكي وصلاح الدين والسلطان الناصر محمد بن قلاوون، كانوا يجرون "أحكام العدالة" بأنفسهم في دار العدل (قضاء المظالم) وليس في المحاكم العادية (17). وقد بلغ الأمر بالمقريزي – 845هـ/ 1441م) الفقيه والمؤرخ المعروف أن اتهم سلاطين المماليك في زمانه، بأنهم لا يطبقون أحكام الشريعة؛ بل يطبقون أحكام السياسة (المغولية، لأنهم مثل المغول من أصل تركي)، التي يسمونها سياسة(18)!

واستنادا إلى هذا الإدراك للمتغيرات، تشبث الفقهاء بالأمر الديني والشعائري وما يتصل بهما، ولجأوا في المجال العام إلى تطوير ما اعتبروه "سياسة شرعية" للخروج من الضروري والطارئ إلى الصالح والشرعي. كانت السياسة حتى القرن الرابع الهجري تعني لدى الفقيه والقاضي حق السلطان في "تغليظ العقوبة" في الجرائم العادية إذا فشت المنكرات بين الناس؛ وكان ذلك يسمى سياسة، أي تدبير الأمور بما يصلحها في ذلك الظرف الخاص أو الاستثنائي(19).

أما بعد انتصار القوة والشوكة في الدولة فقد جرى الانتقال من "الأحكام السلطانية" إلى "السياسة الشرعية" بمعنى أن المصلحة صارت مصدرا شرعيا، كان على الفقهاء الانصراف إلى تقنينه وضبطه بالقدر الذي تسمح به السلطة والظروف. وما كانت سلطات الأمر الواقع تستطيع الاستغناء عن الفقهاء، كما لم تستغن كليا عن "الخلفاء". وكان الخلفاء مفيدين من الناحية الرمزية؛ أما الشأن الواقعي والشعبي، فكان لابد من اللجوء فيه إلى

الفقهاء؛ وبخاصة أن هؤلاء السلاطين والأمراء كانوا من المسلمين الجدد في الغالب، ولا يعرفون الكثير عن أحكام الشريعة، ولا عن مواضعات الجمهور. ولذلك فكما أبقوا على الخليفة، عمدوا للاعتراف بالمذاهب السنية الأربعة، وعينوا لها قضاة في سائر المدن والأمصار(20).

وكما استند فقهاء التقليدية السنية إلى الماوردي وأبي يعلى في أحكامهما السلطانية، عادوا فاستندوا إلى الماوردي نفسه في "السياسة الشرعية". لقد احتاج الأمر إلى نظرية جديدة للسلطة تتحدث عن غاياتها (لا عن أصلها التاريخي) باعتبارها قائمة على صون (المصالح العامة) التي يشكل الدين أساسا ومرجعا. ويأتي بعد ذلك الحديث التفصيلي عن المؤسسات، وكيف تتحقق المصالح من ورائها في دولة القوة، أو دولة التغلب والشوكة. قال الماوردي في كتابه الآخر: "أدب الدنيا والدين"(21): "اعلم أن ما به تصلح الدنيا، حتى تصير أحوالها منتظمة، وأمورها ملتئمة، ستة أشياء؛ في قواعدها وإن تفرعت؛ وهي: دين متبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وأمن عام، وخصب دائم، وأمل فسيح". ثم يمضي الماوردي تحت باب "أدب الدنيا" مفصلا كيف يتحقق ذلك كله في ظل السلطان "القاهر" العادل. وجاء ابن تيمية –728هــ/ 1327م) فكتب "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية" (22)؛ فاعتبر قاعدة "العدل أساس الملك" عمادا للدولة، ثم فرع العدل في أربعة قواعد: العدل وأداء الأمانة في الشأن الخاص، والعدل في الأموال (موارد الدولة)، والعدل في إقامة الحدود، وأخيرا العدل في أداء حقوق الأفراد. وختم رسالته بفصل طريف بعنوان: "وجوب اتخاذ الإمارة"(23)؛ كان الماوردي في "الأحكام السلطانية" قد جعله أولاً كما هو معروف؛ بينما جعله ثانيا بعد "الدين المبتع" في "أدب الدنيا والدين". واحتار ابن جماعة –733هــ/1332م) ماذا يفعل؟ ثم حل المشكلة في رسالته "تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام"(24). بأن لخص كتاب الماوردي "الأحكام السلطانية" مساويا بين الإمام والسلطان في الباب الأول، دونما عودة للخليفة والخلافة بعد ذلك، أما ابن قيم الجوزية –751هــ/ 1350م) فلا تهمُّه النظرية العامة للدولة بل يهتم للسياسة في القضاء! وقد كان فقهاء القرنين الرابع والخامس لا يرون أن يستخدم القضاة السياسة بأي شكل، وإنما هي مميزة للسلطات في ظروف استثنائية؛ أما ابن القيم، فكما سبق القول، تصبح السياسة عنده مصدرا عمليا للحكم القضائي (25): فــ "من له ذوق في الشريعة.. تبين له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها وفرع من فروعها..". ويتابع "وقال ابن عقيل في الفنون: جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية أنه هو الحزم، ولا يخلون من القول به إمام. فقال الشافعي: لا سياسة إلا ما وافق الشرع! فقال ابن عقيل: السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي..".. "فإن ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان؛ فثم شرع الله ودينه..". ويزايد الطرسوسي –758هــ/1356م) على الشافعية بالقول إن الأحناف أفضل للسلطان إذا اتبع مذهبهم، لأنهم لا يشترطون عليه شيئا؛ فيستطيع ممارسة السلطة كما يشاء(26)؛ لكنه لا يقرّ للسلاطين إهمال القضاء أو تجاوزه باسم السياسة(27).

(3)

اضطر الفقهاء إذن لشرعنة إمارة الاستيلاء وسلطنة التغلب، حفــظا للوحدة، ودرءا للانقسام. واعتبروا أنه ما دامت الخلافة قائمة فإن المشروعية التأسيسية متحققة، والخلل إنما داخل شرعية المصالح؛ وهذا يمكن تلافيه بالإصرار على العدالة. لكن الخلافة ما لبثت أن زالت تقريبا؛ فخافوا أن تنتصر "السياسة" على "الشريعة" لتضاؤل المشروعية، وزوال الشرعية. وقد قضوا زمنا يكافحون السلطنة الجديدة من طريق مهاجمة "السياسة". ثم أرادوا الخروج من دولة الضرورة وتبينوا لتلك السلطنة فضائل أهمها الشوكة تجاه الخارج (مكافحة البيزنطيين والصليبيين والمغول) ومنع الفتنة والاضطراب في الداخل. فأصغوا للحاجات المستجدة، وراحوا يتحدثون عن الغايات والمقاصد والأهداف التي من أجلها قامت الدولة في الإسلام. ورأوا أن تحقق هذه الأهداف أو بعضها يعين على استعادة بعض الشرعية، من طريق السياسة الشرعية أو العادلة. لكن ابن خلدون – 808هــ/1405م) وتلميذه المقريزي –845هــ/1441م) ظلا متشككين. أما المقريزي فلأنه رأى أن السياسة حلت محل الشريعة. وأما ابن خلدون فلأنه رأى (في إحدى خاطراته) أن السلطة في الإسلام دينية، بسبب وظائفها الدينية المتكاثرة؛ ولذلك لا تنفع السلطة العادية، والسياسة الشرعية؛ في خلافة الخلافة أو الحلول محلها(28). وقد كان صاحب "المقدمة" في المغرب الإسلامي، الغاص بالعصبيات المقترنة بدعوة دينية. ثم جاء إلى القاهرة إلى دولة المماليك وولي قضاء المالكية مرارا، وتوفي فيها. ولا ندري ماذا كان رأيه في السلطة المملوكية التي كانت تحمي "بيضة الإسلام" بشوكته؛ لكنها ما كانت تملك دعوة دينية أو أنها لم تقم على دعوة دينية؛ فضلا عن لجوئها الكثيف للسياسة والمصالح دونما اهتمام بـــ"حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي"، كما أراد!.

<u>الحواشي</u>

(*) مفكر إسلامي وأستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية.

(1) الأحكام السلطانية والولايات الدينية، نشره مقس أنغر، بون 1853، ص3.

(2) يقيم الماوردي "وجوب السلطة" واستطرادا للخلافة على أصلين: ضرورتها للاجتماع البشري، وإجماع المسلمين الأوائل عليها، الأحكام السلطانية، مصدر سابق، الصفحة نفسها. وقارن بالماوردي: أدب الدنيا والدين. نشره مصطفى السقا، دار الكتب العلمية بيروت، 1978، ص136–137.

(3) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم. وضع حواشيه خليل المنصور. دار الكتب العلمية بيروت، 2003، ص144–155.

(4) غياث الأمم، مصدر سابق، ص157.

(5) أبو يعلى الحنبلي: الأحكام السلطانية، صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي. نشره دار الفكر ببروت، 1974.

(6) قارن بكتابي: الأمة والجماعة والسلطة. بيروت، دار اقرأ، 1984م، ص142–149، وكتابي الآخر: الجماعة والمجتمع والدولة. دار الكتاب العربي، بيروت 1997، ص363 وما بعدها. وانظر عن تاريخية الدولة

وقيامها في عالم الإسلام؛ فرد دونر: تكون الدولة الإسلامية، مجلة الاجتهاد، السنة الرابعة، العدد الثالث عشر، خريف العام 1991، ص67-94.

(7) قارن بكتابي: مفاهيم الجماعات في الإسلام، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1994، ص28- 36.

(8) رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة، مرجع سابق، ص110- 114، والجماعة والمجتمع والدولة، ص370-373.

(9) قارن عن وقائع المحنة؛ كتاب فهمي جدعان: المحنة، جدلية الديني والسياسي في الإسلام، 1994، ص176-209.

(10) عهد أردشير، نشر إحسان عباس. بيروت 1967، ص54.

(11) أول من عقد فصلا لأحكام البغاة كان الإمام الشافعي -204هـ/819م) في كتاب "الأم".

(12) قارن بهلال بن المحسن الصابي: رسوم دار الخلافة. تحقيق ميخائيل عواد. ط. ثانية. بيروت 198، ص83 (نموذج لوثيقة التفويض). وقارن عن الدولة السلطانية، كلود كاهن: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية. ترجمة بدر الدين قاسم، 1977، ص235- 264. ولكاهن نفسه دراسة تأسيسية عن الإقلاع الذي اقترن ظهوره بظهور الدولة السلطانية، ترجمت بمجلة الاجتهاد، ج1، 1987، ص193-242.

(13) قارن بدراسة الفضل شلق: الفقيه والدولة الإسلامية، مجلة الاجتهاد، م4، صيف العام 1989، ص91-140.

(14) الأحكام السلطانية للماوردي، مصدر سابق، ص47-48، والأحكام السلطانية لأبي يعلى، مصدر سابق، ص35-37.

(15) غياث الأمم للجويني، مصدر سابق، ص67 (نقد الماوردي).

(16) جمعت نصوصا عن رؤى الفقهاء في القرن (4- 6هـ) للعلاقة بين السياسة والشريعة في مقدمتي على كتاب ابن حداد الموصلي الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، بيروت 1983، ص38- 46.

(17) قارن عن قضاء المظالم ومعناه دراسة لي بعنوان: قضاء المظالم وجهٌ من وجوه علاقة الدين بالدولة في الإسلام، بمجلة دراسات الجامعة الأردنية، م 14، ص36- 64.

(18) المقريزي: الخطط والآثار. تحقيق أيمن فؤاد السيد. م3، ص713- 718.

(19) قارن بدره خليفة: رسالة في السياسة الشرعية. نشر دار الكتب العلمية. بيروت، 2003، ص19- 20.

20) قارن عن وسائل وأدوات الشرعية في العصر المملوكي دراستي بعنوان: "صراع الفقهاء على السلطة والسلطان في العصر المملوكي"، في مقدمة تحقيقي لكتاب: تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في المُلك للطرسوسي. بيروت، دار الطليعة 1992، ص13– 18.

(21) أدب الدنيا والدين للماوردي، مصدر سابق، ص135–136.

(22) ابن تيمية: السياسة الشرعية إصلاح الراعي والرعية. دار الكتب العلمية بيروت، 2000.

(23) السياسة الشرعية، ص137– 142.

(24) بدر الدين ابن جماعة: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام. منشورات محمد علي بيضون. بيروت، 2003.

(25) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية. دار الكتب العلمية. بيروت 1995، ص10–11.

(26) الطرسوسي: تحفة الترك، مصدر سابق، ص63–70.

(27) تحفة الترك، ص40–42.

(28) مقدمة ابن خلدون، نشره علي عبد الواحد وافي، م2، ص756–757.

****

الظاهرة الإسلامية والعالم العربي المتغير
التاريخ والوقائع والمآلات

رضوان السيد

إعتدنا نحن العاملين في المجال الفكري والثقافي العربي خلال العقدين الأخيرين، على المجيء إلى هذا المنتدى الثقافي والتنموي المحترم الذي أقامته مؤسَّسة عبد الحميد شومان، فصار بيئةً حرةً وملتزمةً للنقاش وتبادل وجهات النظر في الحاضر العربي وقضاياه ومشكلاته، يحدوها الهمّ وتحدوها مسؤوليات القضايا العربية التي تشابكت واشتبكت. وخلال العقدين جميعاً ما خلت محاضرةٌ في هذا المنتدى، ومنتديات أخرى، ومن جانبي وجانب زملائي، من حديثٍ عن أزمة المجتمع والدولة في الوطن العربي. وقد ذهب بعضٌ من الباحثين العرب والغربيين إلى اعتبار الظاهرة الإسلامية جزءًا من هذا التأزُّم. وقد كنتُ من بين مَنْ ذهبوا إلى ذلك. لكننا جميعاً، ولاعتباراتٍ كثيرةٍ، كنا نعتبر أنظمة الحكم السائدة، وبخاصةٍ في الجمهوريات الوراثية الخالدة هي العِلّةُ فيما كان ويكونُ من مظاهر وظواهر ووقائع ذلك التأزم، أمّا الظواهرُ الأُخرى- ومنها الظاهرةُ الإسلامية- فهي أَحرى بأن تكونَ نتيجةً لا سبباً. ولكي أكونَ مُنْصِفاً، فقد كان هناك مثقفون كبار، ومنذ الستينات، كانوا قد توصلوا إلى قناعاتٍ أُخرى؛ إذ اعتبروا الصعودَ الإسلاميَّ في المزاج الشعبي، وفي الأُطروحات الثقافية والدينية والسياسية، شأناً مستقلاً عن نوعية نظام الحكم أو أنظمة الحكم السائدة. ولذلك فقد انصرفوا إلى اصطناع رؤىً ونظرياتٍ شاسعة في"التراث" العربي والإسلامي. وقد استندت هذه الرؤى والنظريات إلى فكرة القطيعة التاريخية والمعرفية الفوكوية، أو فكرة الفوات الهيغلية. ولذلك فقد كان هدفُ التنظير والتحقيب والقراءة الثورية، الخروجَ من "مشكلة الإسلام" أو إشكاليته بتعبير محمد أركون، بإحدى طريقتين: التحرر أو التحرير أو الأمرين معاً. وما انتبه أصحاب النظريات الكبرى إلى أنّ الحضور الإسلاميَّ الكبير لدى عامة الناس، بل ولدى عامة المثقفين، يتنافى مبدئياً مع مسألة القطيعة، بل ومع مسألة الفوات التاريخي، بالتبسيطية الشديدة في الحالتين. ولستُ في معرِض الردّ على تلك القراءات الجذرية للنصّ الإسلامي، وللظاهرة الإسلامية، وإنما أردتُ الإشارة إلى الأفهام المختلفة للظاهرة الإسلامية، وللإسلام السياسي على الخصوص، في أَوساط الدارسين العرب، والعلائق القوية أو الضعيفة للظاهرتين العامة والسياسية بأنظمة الحكم والعلاقات الدولية التي كانت سائدةً إلى حين قيام الثورات قبل عامين ونصف العام.

I

إنّ الذي أراه ومنذ كتابي الأول عن "الظاهرة الإسلامية" بعنوان "الإسلام المعاصر" عام 1987، ودراساتي اللاحقة مثل سياسيات الإسلام المعاصر(1997)، والصراع على الإسلام(2004-2005)، وما نشرتُه من دراساتٍ متجدّدة أو معدَّلة قبل قيام حركات التغيير العربية وبعدها- أنه يمكن إعادة الظاهرة الإحيائية الإسلامية أو الصحوة – إذا صحَّ المفرد أو التعبير- إلى ثلاثة أصول: الحقبة الاستعمارية الطويلة والتي بلغت ذروتَها باحتلال فلسطين، والوعي الكاسح بضرورة البديل السمتي العقَدي والتعبدي والشعائري والرمزي والسلوكي،

وفشل الدولة الوطنية العربية والإسلامية في بناء حاضرٍ متطور وتعويضي وتمثيلي. وفي **الأصل الأول** أو **السبب الأول**، أي الجَرْف الاستعماري، لَيس من المفيد تتبُّع التاريخ الطويل الطويل لمائتي عامٍ وأكثر من الكوارث وحروب الإخضاع والقتل والإلغاء، لأنّ معالمها الكبرى معروفة. لكنّني أُريدُ التركيز على التأثيرات في الوعي العامّ والذهنية الدينية إذا صحَّ التعبير. فمنذ أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، بدأت تصدُرُ في الهند الفتاوى التي تقول إنّ الهند ما عادت دارَ إسلام. والطريف أنّ مُصدريها الأوائل كانوا من الفقهاء الأحناف. وما دامت الدار ما عادت دار إسلام بسبب غَلَبة البريطانيين عليها، فالناس أمام أحد خيارين لا ثالث لهما: الجهاد أو الهجرة! ولذلك فقد غصَّ القرنان الثامن عشر والتاسع عشر بأحداث التمرد على البريطانيين أحياناً، وعلى سلاطين المغول الذين بدأوا يخضعون لهم. وبعد كل هزيمة كان الفلاحون المتدينون يحاولون الهجرة، وإلى أين؟ إلى أفغانستان التي فشل البريطانيون في حملتهم في أربعينات القرن التاسع عشر في احتلالها. وما ارتفع صوتٌ للجهاد أو ما عاد ذلك ممكناً بعد التمرد الشامل عام 1857م والذي سقط فيه عشرات الأُلوف. ولذلك كثرت حملات الهجرة، والتي ظلت ساريةً بحسب الفتاوى حتى العام 1920، وما وصل من مليونٍ ونيّفٍ إلى دار هجرتهم غير زُهاء الثلاثين ألفاً. وأقبل الهنود المسلمون وبعد تلك الكوارث كلّها على البحث عن حلولٍ أُخرى. فكان الانكفاء الهائل في ديوبند، وتحريم الجهاد والهجرة معاً في أقوال وأفعال السيد أحمد خان. لكنْ حتى الذين بقوا (وهم غالبية العامة) إنما بقوا وهم يعلمون أنّ الأمر أمر إخضاعٍ وعجزٍ واستضعاف وذلٍ وهوان. والملحمة الجزائرية التي نعيها جيمعاً، لا نعي في الحقيقة غير جزئها أو قسمها الثاني في حرب التحرير(1954-1962)، أمّا القسم الأول فقد حدث عشية الاحتلال الفرنسي للبلاد عام 1831. فقد نشبت حرب فتاوى قادها الأمير عبد القادر الجزائري، وهي تدعو إلى الهجرة لأنّ الدار لم تعد دار إسلام. وقد أيده في ذلك فقهاء المالكية في المغرب وتونس ومصر. واعترض فقيهان حنفيان، بأنّ الناس مستضعَفون وأنه يحقُّ لهم البقاء ما دام الفرنسيون لا يتعرضون لعقائدهم وعباداتهم وأوقافهم وأحكامهم القضائية. وكان عذر الأمير عبد القادر أنه يريد تحشيد الناس في تلمْسان للعودة والجهاد. وهذا الذي حصل. لكنّ الأمير انهزم أخيراً عام 1847 واعتُقل ونُفي، واعتزل الصوفية في الزوايا، وذهبت النخبة إلى المغرب وتونس، وقلّت فتاوى الهجرة لكنها لم تنقطع، كما لم تنقطع التمردات المسلَّحة. ولدينا مَثَلُ الثورة المهدية بالسودان. وقد كانت المصيبةُ أنّ البريطانيين إنما جاءوا للاحتلال بعد أن احتلُّوا مصر عام 1882، ولذلك ما كان هناك إمكانٌ إلاّ بالفتوى الجهادية، والتي ربح فيها السودانيون أولاً ثم خسروا بمقتل خليفتهم محمد بن أحمد المهدي. وظلت المقاومة للبريطانيين تتنقل بين جزءٍ وجزء إلى أن انتهت في التسعينات من القرن التاسع عشر. ولدينا الكثير من الفتاوى المماثلة من القرن التاسع عشر من آسيا الوسطى وجاوه وسومطرة وأنحاء مختلفة من إفريقيا. وآخِرُ الأمثلة على ذلك فتوى الجهاد عندما غزا الإيطاليون ليبيا عام 1911.لكنّ أمير المؤمنين العثماني الذي أصدر الفتوى، ما لبث أن هادَن عام 1912، ففعل أحمد الشريف شيخ السنوسية ما كان علماء المالكية يفعلونه بالجزائر وتونس وبعض المغرب، إذ من طريق فتاوى الهجرة جمع المقاتلين ببرقة وفزّان وقاتل بهم المستعمرين إلى أن قُبض عليه وأُعدم عام 1931. والذي يقرأ أشعار وفتاوى ومجادلات

العلماء عندما أُلغيت الخلافة عام 1924، يُحسُّ كأنما انتهت الشرعية بالنسبة للفقيه المسلم، والذين يسمعونه في المساجد والمجالس- من سائر انحاء دُور الكثرة الإسلامية وعالم المسلمين. ففي الردود على إجراء مصطفى كمال وكتاب علي عبد الرازق شعورٌ جيّاشٌ بأنّ الدين ذاته مهدَّد وليس المسلمين أو استقلالهم فقط.

أين يلتمسُ المسلم الطمأنينة لدينه وشَرَفه وكرامته وسط ظروف ووقائع الخوف على الدين، والخوف على الأمة، والإحساس بالافتقار إلى الشرعية بالمعنى الديني العميق؟

لقد حدث بالتدريج نوعٌ من الانكفاء على الذات لدى المتدينين العاديين. والانكفاء على الذات والذاتي هو الأصلُ في حركات الهوية ذات النزوع التربوي. فقد ظهرت عشرات الجمعيات والإخوانيات ومن شبه القارة الهندية وإلى مصر وتركيا وجاوه وسومطرة وآسيا الوسطى والقوقاز. وبالطبع، والظاهرةُ الغربيةُ ظاهرةٌ في كل مكان؛ فإنّ هذا الإحياء ما اتخذ مظهراً واحداً ولا أولويةً واحدة. إنما إلى جانب الإقبال على العبادات، والالتزام في الهيئة واللباس، ظلَّ هناك شعورٌ خفيٌّ بالحاجة إلى استعادة مثال الخلافة. وفي حين اتخذ ذلك مظهراً وطنياً وعروبياً وقومياً لدى الحداثيين، اتخذ لدى المتدينين المُلتاعين، والذين بدأت نُخْبةٌ لهم بالتكون، مظهرَ الإعجاب بتجربة الملك عبد العزيز آل سعود، الذي كان يقيم دولةً يحكمها الكتابُ والسنة. أمّا على المستوى الداخلي لتلك الجماعات والجمعيات فقد انطلقت تقاليد البيعة والطاعة باعتبارها البديلَ المؤقَّت للشرعية العامة الغائبة. وينبغي أنّ لا نُخطئَ هنا، فنعتبر ذلك بدايةً لما صار يُعرف بالإسلام السياسي في الثمانينات من القرن العشرين. فالوعي الديني بلغ ذورة تأزُّمه بإلغاء الخلافة. لكنّ لتأزُّم الوعي تاريخاً طويلاً ذكرنا بعضَ فصول تاريخه العَقَدي والشعوري. وهكذا وعبر ثلاثة عقودٍ بحث الإحيائيون المسلمون عن سمتيةٍ مُطابقة للكتاب والسنة، وتجربتُها الوحيدة الصورة المُتاحة عن الخلافة الراشدة. وقد كان ذلك بالمعنى العميق بحثاً عن "تقليد" إذا صحَّ التعبير؛ في حين كان السلفيون والإصلاحيون وعبر قُرابة القرن قد قضَوا عليه، بل وشاركهم في ذلك فيما بعد أهل الحداثة الثقافية. كان السلفيون، وهم ثوريون أصيلون، يقاتلون التقاليد العَقَدية(الأشعرية) والفقهية(المذاهب الأربعة)، والطرق الصوفية، ويريدون فَتْح باب الاجتهاد لاتّباع الكتاب والسنة مباشرةً. ووافقهم على ذلك الإصلاحيون وإن لأهدافٍ مختلفة. فقد كانوا يريدون فتح أُفُقٍ على العالم المُعاصِر. وعندما استطاع الإصلاحيون أخيراً شقَّ الطريق إلى السيطرة في المؤسَّسات الدينية بمساعدة وُلاة الأمور بالدولة الوطنية، كان الجمهورُ قد تجاوز تلك المؤسَّسات باعتبارها جزءًا من التقليد المرفوض، أو من البنى التابعة للسلطات. وقد هدأ السلفيون لبعض الوقت انصرافاً إلى تجربة الملك عبد العزيز ودولته. أمّا الفريقُ الآخَرُ من الإحيائيين من مثل الجماعة الإسلامية بالهند ثم باكستان، ومثل الإخوان المسلمين بمصر، فقد انصرف لإنتاج الشرعية البديلة من خلال "النظام الكامل" باعتباره هو مقتضى الكتاب والسنة. وبالتداعيات المتسارعة، صار التنظيم هو محور الشرعية، وجرى الانفصال بالوعي عن النظام الغربي كله، وظهرت نظرية الحاكمية، وظهر الاقتصاد الإسلامي، والطليعة الحزبية العاملة على تطبيق الأمرين؛ وذلك من طريق الوصول إلى السلطة، وبذلك تُستعادُ الشرعية.

لقد قلنا إنّ لاستعلاء الظاهرة الإسلامية، وسيطرتها على قطاعٍ واسعٍ من الجمهور ثلاثة أسباب: **الظاهرة الاستعمارية** التي أسقطت إحساسَ المؤمن بالطمأنينة إلى صورته عن نفسه ودينه وعالَمه وأشعرته بالحاجة إلى استعادة الشرعية أو إنتاج شرعية جديدة بما يتجاوزُ السياسيَّ في الأصل. والسبب الثاني: سعي المسلم لاستعادة الشرعية في صورة سْمتيةٍ تتطلب اليقين سلك إليها مسلكاً تطهرياً وطهورياً في العقيدة والعبادة والسلوك من خلال الجماعات والجمعيات فالأحزاب الدينية. وهذان العاملان قامت عليهما ظاهرةُ الصحوة، التي كان من الممكن أن لا تتحول إلى إسلامٍ سياسيٍّ يوشكُ اليوم أن يغيّر مصائر الإسلام السني أويؤثر فيها تأثيراً شديداً.

أما **العامل الثالث** والذي أنتج الإسلامَ السياسيَّ في قلب الصحوة أو الإحياء، فهو تجربة الدولة الوطنية. وللإنصاف فإنّ هذه التجربة كانت شعبيةً وواعدةً في عقديها الأولين. وللإنصَاف أيضاً فإنّ الحرب الباردة والعلاقات الدولية بالمنطقة، كما أسهمت في إفشال تجربة الدولة الوطنية، أسهمت أيضاً في مُفاقمة أزمة الشرعية، ومنحَت الإسلامَ السياسيَّ هالة النضال من أجل حلّ أزمة الشرعيتين: السياسية والدينية. لقد ذكرتُ في محاضرةٍ لي بهذا المنتدى قبل سنوات مقولةً للرئيس رفيق الحريري رحمه الله مفادها سؤالُهُ لنفسه ومحاوريه مراراً وتكراراً في السنوات الأخيرة من حياته: لماذا يُنشئ الناسُ أوطاناً ودولاً؟ وكان يجيب: لتحسين شروط حياة الناس ومعيشتهم، ولصون المصالح الوطنية والقومية. إنها الدولةُ التي وصفها جمال عبد الناصر في خطاب الوحدة مع سورية بأنها تحمي ولا تُهدّد، وتصونُ ولا تُبدّد. وقد حاولت في الأربعينات والخمسينات وبعض الستينات من القرن الماضي، أن تقوم بشيئٍ من ذلك. لكنها لم تنجح، فما صانت المصالح الوطنية والقومية، بل بدّدت الثروات والمجتمعات، وهدّدتها وتُهدّدها بالتشرذمات والإبادات الجماعية. وفي مقابل ذلك، وعندما كانت الأوطان تضيع، والمجتمعات تنوء تحت وطأة الاستبداد والطغيان والمذابح، كان الإسلاميون يصعدون، ويعرضون عقائدهم وتنظيماتهم بديلاً لتحقيق الأصالة والسمتية، وإحقاق الشرعية. وفي السبعينات والثمانينات من القرن الماضي وعندما كانت الفئات الوسطى والصغرى في المدن والبلدات تتجه لاعتبار الإخوان بديلاً ذا مصداقية، كانت السلفية تنفجر باتجاه الجهاديات والانتحاريات. فقد أحلَّ الإخوان التنظيم الحزبيّ، وأدبيات النظام الكامل محلَّ العقيدة الطهورية، في حين انتصرت لدى قسمٍ لا يُستهانُ به من شبان السلفيين والإخوان المتسلّفين اعتباراتُ العقيدة ومقتضياتها على كلّ ما عداها. وقد أدَّى ذلك بالتَبَع إلى وضع أعباء الكفاح ضد الأنظمة والعالم على عاتق السلفيين الجهاديين؛ في حين تطلعت الدوائر الاستراتيجية بالغرب والمنطقة إلى إحيائيي الإخوان باعتبارهم إنقاذاً محتملاً إذا تعذّرت حمايةُ الأنظمة القائمة.

II

في أواخر الخمسينات من القرن التاسع عشر، شكّل الباي التونسي، لجنةً ضمنها رجال الدين الأربعة الكبار بالبلاد، لكتابة الدستور أو القانون الأساسي كما سُمّي يومها. بيد أنّ العلماء الكبار ما لبثوا أن أعلنوا عن اعتزالهم لأعمال اللجنة، فانفرد المدنيون والإداريون بكتابة الدستور الذي صدر عام 1861، وأُوقف عام 1864. علَّل العلماء اعتزالهم للعملية الدستورية

بأنّ ذلك ليس من شاأنهم. وكانوا بذلك يُصرون على استمرار القسمة التقليدية للسلطتين السياسية والدينية بين أرباب السيوف، وأرباب الأقلام. وقد حصل الأمر نفسه مرتين قبل ذلك. مرة بدمشق عام 1774م عندما رفض العلماء طلبَ العسكري المملوكي محمد أبو الذهب منهم تولي إدارة المدينة بمساعدة حاميةٍ عسكريةٍ أراد أن يتركها لهم إبّان مغادرته للمدينة عائداً إلى مصر. وحصلت المرة الثانية عام 1799 عندما طلب نابليون بونابرت من علماء الأزهر تولّي الإدارة بالقاهرة بعد احتلال مصر. وقد صُوّر الأمر يومَها بأنه رفضٌ وطنيٌّ للإدارة في ظلّ الاحتلال! لكنه كان في الواقع إصراراً أيضاً على إبقاء القمسة التقليدية للسلطتين. ولذا فقد سارعوا إلى دعم محمد علي عام 1805 باعتباره واليَ السلطان العثماني بعد جلاء الفرنسيين عن مصر. وبالطبع فإنّ هذا الأمر ما عاد يمكن تصوره اليوم، بل وما عاد يمكن تصوره منذ الخمسينات من القرن العشرين. فقد صار هناك تصوُّرٌ تطور إلى مشروعٍ جديدٍ في علاقة الدين بالدولة. فلنعُدْ إلى لملمة المشهد لتبيان الآثار الناجمة عن المشروع الإسلامي قبل الثورات العربية وبعدها. لقد ذكرْنا من قبل أنّ الظاهرة الإسلامية المتصاعدة على مدى أكثر من ستين عاماً في العالمين العربي والإسلامي، وبخاصةٍ في شبه القارة الهندية ومصر استندت إلى خُوافٍ هائلٍ من جهة، ومسعىً حثيثٍ من جهةٍ أُخرى. الخوفُ الذي صار خُوافاً على الدين والأمة أو دار الإسلام- والسعي إلى تجاوُز الخوف والخواف من خلال سمتيةٍ اعتقاديةٍ ورمزيةٍ وشعائريةٍ ومظهرية. وقد تصدّر لتحقيق مقتضيات هذه السمتية البديلة حراكان ثوريان في الاساس ضمن المجتمعات السنية: الجماعة الإسلامية والإخوان من جهة، والسلفيون من جهةٍ ثانية. وقد هدأت السلفية الجديدة مؤقتاً اطمئناناً لعودة الدولة السعودية، بينما استمرت مساعي الجماعة الإسلامية والإخوان وتفاوتت وتيرة الصعود تبعاً لنجاحات ثم تعثرات وأخيراً سقوط تجربة الدولة الوطنية العربية والإسلامية. وفي النهاية، وفي المساعي لاستعادة الشرعية حلَّ التنظيم محلَّ الأمة، وحلَّ النظام الكامل الذي اتخذ لنفسه في الستينات عنوان الحاكمية وتطبيق الشريعة محلَّ دولة الخلافة أو نظامها التقليدي. وهكذا ظهر بالفعل ما يمكن اعتباره رَوتنةً للمقدَّس أفقدت التركيبَ الجديدَ الاندفاعَ الثوري، لكنها أعانت على اعتراف الفئات المدينية المتدينة بهذه التلاؤمية أو ذاك التكيف. وفي الوقت الذي كانت تحصُلُ فيه هذه العملية، كانت أجزاء شابّة من السلفية والإخوانية المتسلِّفة تتمرد على الاستنامة للتعاوُن بين الشيخ والأمير، وخارج المملكة أولاً ثم بداخلها، وتمضي باتجاه الجهاديات أو الإمعان في تطلُّب ما قبل "التقليد" بالاستمرار في عصر النصوص ومضغها واجترارها لهذه الجهة أو تلك، ومن ضمن هذا العَصر والمضغ الاعتزال أوالانكفاء أو التوقُّف للتبيُّن، أو التطلُّع إلى النموذج الإخواني في تطبيق الشريعة.

وما كانت الثورات العربية عندما انطلقت قبل عامين ونصف من نتاجات تنظيمات الإخوان، ولا انفجارات السلفيين. لكنْ كانت لدى الإخوان تنظيماتهم، ونظامهم الكامل والمتلائم بهذا القدْر أو ذاك، وكانت للسلفيين القدرة على إطلاق الطاقات الثورية التي اعتادوا عليها في العقدين الأخيرين. ولدينا اليوم أربعة تأثيراتٍ أو آثار لهذا المخاض الكبير والمستمر في موجاتٍ منذ عدة عقود:

الأثر الأول: تغيُّرُ العلائق بين الدين والدولة. فقد تحولت الشريعة إلى ما يشبه القانون، وهذا القانون تحت عنوان الشريعة والنظام الكامل أمسكه الإسلاميون الحركيون بأيديهم وتنظيمهم، وسعوا لتسلُّم السلطة من أجل تطبيقه بواسطتها باعتبار ذلك مبرراً رئيسياً لاستعادتها للشرعية. ويتفاوت الأمر لدى التنظيمات المختلفة بين أنه يكفي لاستعادة الشرعية أن يكونَ الإسلامُ دين الدولة لدى المعتدلين، أو تكون الدولةُ دولةَ الدين، لدى المتشددين. وإنما في كل الأحوال فإنّ شرعية النظام السياسي لدى الإسلاميين صارت متعلّقةً بالدين. وسواء أكان ذلك مسوِّغاً لتسلُّم السلطة وقيادتها، أو لأنّ الدين لا يستوفي أركانه في المنظور الإسلامي الجديد إلاّ بذلك.

الأثر الثاني: ما دامت الظاهرة الإسلامية المتطورة في تنظيمها الأبرز إلى إسلام سياسيٍّ قد وضعت الدين في مركز الصراع على السلطة رمزياً او فعلياً؛ فستكون لذلك آثارٌ كبرى على طبيعة الدولة، وطبيعة الدين. فنحن أمام مشروعٍ كبيرٍ بالداخل العربي والإسلامي يُحوّل طبيعة النظام السياسي بهذا القدر أو ذاك، لأنّ المرجعية فيه للدين وليس للأمة حتى في قضايا إدارة الشأن العام، وليس في القضايا العقائدية والرمزية وحسب. وهكذا تتعدد وجوه المخاض والتجاذُبات ليس بالداخل فقط؛ بل في المنطقة والعالم. فالدولة الوطنية الحديثة تقومُ على المواطنة، وليس على المرجعية الدينية. والدولتان القائمتان على هذه الازدواجية بين المواطنة والدين حتى الآن في المنطقة هما إسرائيل وإيران. ونحن نعلم أنّ الإخوان بمصر يتجهون بقوة إلى النموذج الإيراني وليس النموذج التركي. وليس ذلك بسبب تطلُّب القروض والمساعدات والسياحة الدينية؛ بل بسبب طبيعة المشروع. ففي إيران ثيوقراطية، ويريد الإخوان إقامة نوموقراطية إذا صحَّ التعبير. والدولة الوطنية عند العرب ذات هويةٍ عربية. ومصر في عصر الدولة الوطنية كانت رأساً للمنظومة العربية، بينما الاتجاه الآن لتهميش هذا الانتماء وتغيير الدور، كما يبدو من نموذجي غزّة وسورية، وطرائق النظام المصري الجديد في التعامُل مع هذين الموضوعين الخطيرين. وإذا شئنا الدقّة؛ فإننا نشهد وسنشهد صراعاً على مصر بالمعنى القومي والاستراتيجي، بين بقايا النظام العربي من جهة، وإيران وإلى حدٍما تركيا من جهةٍ ثانية. نعم نحن نشهد من جديدٍ صراعاً له معنىً استراتيجي كبير بين العروبة والعربية من جهة، والإسلام السياسي من جهةٍ ثانية. إنّ الصراع يدور بداخل مصر وعليها، ولن ينحسمَ في وقتٍ قصير.

الأثر الثالث يتعلق بالمؤسسة الدينية وأدوارها السابقة، وظروفها في الزمن الجديد. لقد استولت المؤسسة الدينية الإيرانية على الدولة والنظام، وقد تمكنت من ذلك لأنها مؤسسةٌ ذات طابع قُدسي في الأساس. بينما المؤسسة الدينية السنية مؤسسة مفتوحة ولا تتمتع بالعصمة. وبسبب أنظمة الحكم العسكرية والكوربوراتية، ما تمكنت المؤسسة الدينية من القيام بوظائفها حتى تلك القائمة على الفصل السابق بين الديني والدولتي. لدى المؤسسة الدينية السنية مهامّ هي: قيادة العبادات لصون وحدة المجتمعات من خلال وحدة شعائرها- والتعليم الديني من أجل التربية الواحدة والمنفتحة على الاختلاف، وعلى فقه العيش التاريخي المتنوع- والفتوى، في المسائل الكبرى المتعلقة بالتلاؤم مع العصر والعالم، وفي المسائل الصغرى المتعلقة بحياة الناس اليومية- وأخيراً: الإرشاد العام. وقد خربت الأنظمة السابقة المؤسَّسات الدينة لدواعٍ

مختلفة منها الأمني ومنها الثقافي والإدراكي. لكنْ يبدو أنّ بنية الأزهر الأساسية ما تزال سليمة، لذلك فقد استطاع أداء دورٍ جامعٍ في ظروف المخاض هناك. وقد تسابق الإخوان والسلفيون على تأكيد دور الأزهر ومرجعيّته في الدستور الجديد سعياً لكسب دعم شيوخه. لكنّ الإخوان يريدون الاستيلاء عليه ولو بدون تغيير لكي لا يُستخدم ضدّ سلطتهم. بينما يُصرُّ السلفيون على أنّ المرجعية للشريعة وليس للأزهر، بسبب كراهيتهم الحادّة للتقليد الذي يعني فقهاً تاريخياً للعيش، لا يجد السلفيون أنفُسَهُم مستعدين للتلاؤم معه. لكنْ لنتأمَّل الأمر الآن، ما دام الدين في قلب الصراع، فهل يمكن العملُ في الوعي والممارسة على إخراج الدين بالتدريج من الصراع السياسي لصَون وحدة المجتمعات من جهة، وفقه العيش العامّ من جهةٍ أُخرى؛ وذلك من طريق إفراد المؤسسات الدينية بالعمل الديني في الزمن الجديد؟ يحتاج الأمر إلى تغييرٍ كبيرٍ ضمن المؤسَّسات، وتغيير أنماط التفكير والتقدير لدى الإسلاميين المتشبثين بالملفّ الدينيّ باعتباره التسويغ الملائم للوصول إلى السلطة والبقاء فيها.

<u>الأثر الرابع والأخير</u>: الأدلجة الهائلة للمجتمع السياسي وأطروحاته وأفكاره وتوقُّعاته. فالمجتمع السياسي الجديد هو أهمُّ ما أحدثَتْهُ الثورات وحركات التغيير حتى الآن. ويشارك في نقاشاته ومداولاته عشرات الأُلوف من المتظاهرين وغير المتظاهرين، ومن السياسيين وغير السياسيين. بيد أنّ هَول المخاض الذي نحن جميعاً عالقون فيه، رفع من حرارة النقاش بحيث ارتفعت نسبة الأيديولوجيا وليس التسيسس فيه. ومَنْ يُسمَّون بالمدنيين فيه لا تقلُّ مسؤوليتُهم عن الإسلاميين الساعين للسلطة بأي ثمن. ولذا فإنّ هذه الخطابات الصمّاء والدائرة بين الإسلام هو الحلّ وتطبيق الشريعة من جهة، ويسقط حكم المُرشد من جهةٍ ثانية، تحوّل المسائل إلى خطاباتٍ صمّاء وتزهّد الناسَ في المجتمع السياسي قبل استتباب أعراف وآداب للنقاش والحوار المُغيِّر.

تبدو الظاهرة الإسلامية إذن وبوجهيها الشعائري والرمزي من جهة، والسياسي من جهةٍ ثانية- طاغية في الأعوام الأخيرة. وقد أدخل وصولَها للسلطة في العامين الأخيرين، بلداننا في مخاضٍ عنيف. بحيث يمكن القول إنّ هناك ثلاثة تحديات كبرى تواجه أمتنا وديننا الآن وفي المستقبل القريب: التدخل الإيراني الذي يشرذم المجتمعات والدول وينشر الفِتَنَ والأوهام فيها- والشعور الإسرائيلي بالقدرة على ازدراد القضية الفلسطينية وناسِها بسبب الضعف العربي، والتشرذم والانقسام بعد الثورات - والإسلام السياسي الذي فرض أَولوياتٍ وهمية بحجة استعادة الشرعية، وما أنجز شيئاً من ذلك بعد: { والله غالبٌ على أمره، ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون}.

www.ridwanalsayyid.com

محاضرة بمؤسسة عبد الحميد شومان

الأردن – الأربعاء في 2013/5/8

الفكر السياسي الإسلامي
مدارسُهُ واتجاهاتُه

رضوان السيد

التصنيف: أوراق علمية

الموضوع: الفكر السياسي الإسلامي

المصدر: دراسة منشورة

التاريخ: 2006

يُعلنُ الكتابُ الذي وضعه النبي (ص) بيثرب " بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم – أنهم أمةٌ واحدةٌ من دون الناس ... " (1) عن قيام الدولة الإسلامية . فهناك جماعاتٌ من الناس التقت على بقعةٍ من الأرض ، وتعاقدت على عيشٍ اجتماعي وسياسي واحد ، ووضعت وثيقةً تنظّم علاقاتِها الداخلية ، كما تُنَظِّمُ علاقاتِها الخارجية (2) . بيد أنّ هذا المشروع كان له منذ البداية وجهان أو جانبان ، جانب إمارة المؤمنين ، والمتعلّق مباشرةً بأولئك المتعاقدين ، وجانب الخلافة ، والمتعلق بالمهمات العالمية للإسلام ، وللدولة المرتبطة به . يدلُّ على ذلك تلقيبُ رئيس الدولة تلك نفسه بعد وفاة الرسول (ص) باللقبين ، ومخاطبة المسلمين له باللقب الأول ، لقب أمير المؤمنين ؛ بينما ارتبط اللقبُ الثاني بالجهاد في عصر الفتوحات والعصور التي تلت (3) . فمنذ أيام عبد الملك بن مروان (65–86) يظهر على النقد المعرَّب لقبُ خليفة الله . ومنذ عصر الفتوحات يستشهد الفاتحون بآيات الإظهار والتمكين والاستخلاف والتوريث والوعد (4) . ويبدو أنّ الرؤى المختلفة للمشروع ومقتضياته كانت وراء الأفكار السياسية الأولى حول الدولة والسلطان ، وعلاقة السلطان بالأمة والمجتمع . فأمير المؤمنين عثمان يقول عندما ثاروا عليه وطلبوا منه الاستقالة : لا أنزِعُ قميصاً سربلنيه الله ! والصحابي حنظلة الكاتب يقول عندما اضطربت الأمور على عثمان (5) :

عجبتُ لما يخوضُ الناسُ فيه   يرومون الخلافةَ أن تزولا

ولو زالت لزال الخيرٌ عنهم   ولاقَوا بعدها شراً وبيلا

فالخلافةُ في هذا التصوُّر تتجاوزُ الإرادةَ العاديّة للناس ، بل – وكما ذكر الأمويـــون فيـــما بعد – تتجـــاوزُ الشورى بالنظر لمهماتها العالـــمية والمهدويـــة (6) . بينما ظـــلَّ الإمـــــامُ عليٌّ (ومثله فيـــما بـــعد عمر بـــن عبد العزيز) يعتبرُ أنّ المسألةَ مسألةُ حكمٍ صالحٍ ومتواضع (7) : " الحكمُ لله وفي الأرض حكّام . لا بُدَّ للناس من أمـــيرٍ برٍ أو فاجر ، يضمُّ الشعث ، ويجمعُ الأمر ، ويقسم الفيء ،ويجاهدُ العدوَّ ، ويأخذ للقوي من الضعيف ، حتّى يريحَ بَرٌّ ويُستراحَ من فاجر " . ويقابل هذا التصور للسلطة ومهماتها وعلاقاتها برعاياها ، التصور الأُمويُّ الذي يعتبرُ الخلفاءَ " خلفاءَ الله " الذين ولاّهم الله " لإنفاذ حكمه وإقامة سننه وحدوده والأخذ بفرائضه وحقوقه ... ودفعاً بهم عن حريمه ، وعدلاً بهم بين عباده وإصلاحاً بهم لبلاده ..." (8) . وبذلك فإنّ الخلفاء إنما هم جزءٌ من نظام الكون القائم على الإخبات والطاعة . ولذلك فإنّ الذي يخرج على طاعـــــة الخليـــفة فإنمــــــا يخرُجُ على طـــــاعة الله عزَّ وجلَّ ؛ إذ يكون بــــذلك قد " عصى ربّه، وخسِرَ دنياهُ وآخِرتَه ... " . في حين يرى عمر بن عبد العزيز ويزيد بن الوليد ، وكلاهما من بــــني أمية أنه ليست للـــخلافة مهـــماتٌ دينيــــةٌ تجعل الخليفة يتــميز عن الرعيـــــة . بل ويضيـــفُ يزيدُ بنُ الوليد أنه لا خــــلافةَ دونما شورى ومُبايعة (9) .لكنْ كما كانت هناك خلافاتٌ في وجهات النظر حول الخلافة والدولة وطبيعتهما ، وحول الشورى وحدودها ومن تتناول وعلائقها بأهل الحلّ والعقد ؛ كانت هناك اختلافاتٌ حول مفهوم الجماعة . فقد كان الأمويون يرون أنها الاجتماع على الإمام ؛ بينما كان آخرون يعتبرون الجماعة اجتماعَ الناس وائتلآفَهم وإجماعهم (10) .

والمعروفُ أنّ التبايُنَ في فهم ماهية السلطة ودورها ووظائفها ، والتي كانوا يعبّرون عن إساءة استخدامها بالاتهام بالتجبر في الدين ، والظلم في قسمة الفيء ، كان موجوداً ، وأفضى في كثيرٍ من الأحيان إلى ثوراتٍ وأسبــــاب اضطراب . كما أنّ الصراعَ على السلطة للاختلاف حول صلاحيات أمير المؤمنين ، وواجبات الرعية وحقوقها أدى إلى الفتنة المعروفة على عثمان ، وظهور الأحزاب السياسية الدينية ، والتي أضيف إليها أيام الأُمويين والعباسيين الأوائل أحزابٌ أخرى ، وفِرَقٌ دينيةٌ وكلامية. وكانت تلك الفرقُ والأحزابُ جميعاً تمتلكُ رؤىً وبرامجَ سياسية بما في ذلك السلطة نفسُها أيام الأُمويين والعباسيين . فالأمويون كانوا يملكون رؤيةً للسلطة عبّروا عنها عن طريق خطبائهم وشعرائهم وكتّاب ديوانهم . والنصُّ الذي ذكرناهُ سابقاً مأخوذٌ من رسالةٍ للوليد بن يزيد ربما كتبها له عبد الحميد الكاتب أو سالم أبو العلاء ؛ وكلا الرجلين كان كاتباً بالديوان . ويذكر المؤرخون في معرض الحديث

عن الثوار أن هذا الخارج أو ذاك وقف أو صعد على المنبر فقرأ عليهم سيرته . والمعنيُّ بالسيرة هنا برنامجه السياسي ، أو الأسباب التي يذكُرُها لمعارضته أو ثورته (11) . ومع تبلور الاختلافات في مفاهيم الدولة وتدبير شؤون الناس ، بدأ كلُّ فريقٍ يعبِّر عن نفسه كتابةً . وظهرت مع الوقت ، وبعد منتصف القرن الثاني الهجري وما بعد الأجزاء الكلامية ودواوين الحديث والشعر ، وكتب التفسير ، ورسائل الإمامة ، والتي عُنيت جميعاً بالسلطة والدولة حسب وجهة نظر أصحابها . فكلُّ تفكيرٍ في الشأن العامّ هو تفكيرٌ سياسيٌّ . وكل تفكيرٍ سياسيٍ هو تفكيرٌ في السلطة والدولة . وسأُحاولُ فيما يلي من صفحات رَسْمَ خريطةٍ للمدارس والاتجاهات السياسية من خلال أدبياتِها السياسية عبر العصور الوسطى الإسلامية .

I

أولى الكتابات السياسية في الإسلام هي تلك التي ظهرت لدى كُتّاب الديوان الأُموي ، وتمحورت حول ثلاثة أشخاص هم سالم أبو العلاء ، وعبد الحميد بن يحيى الكاتب ، وعبد الله بن المقفَّع (12) . فقد وصل إلينا جزءٌ ضئيلٌ مما كتبه سالم أبو العلاء من رسائل عندما كان موظفاً رئيسياً في الديوان . ويقال إنه كان يعرفُ اليونانية ؛ وقد ارتبط اسمُهُ هو وعبد الحميد بالرسائل المنحولة والمسمَّاة رسائل أرسطو إلى الإسكندر (13) ، والتي نجدُ شذراتٍ كثيرةً منها في كتب الآداب السلطانية ، أو نصائح الملوك . والرسائلُ التي وصلتنا لعبد الحميد أكثرُ عدداً ، ومن أشهرها رسالته في الحرب لولي العهد (عبيد الله بن مروان) ورسالته في الصيد (وتظهر فيها آثارٌ بيزنطية) ، ورسالته إلى الكتّاب . ويقال إنه في هذا المحيط نشأ النثر الفني العربي . لكنّ همّنا هنا قراءة الدلالات السياسية لتلك الرسائل . فلا شكّ أنّ رسائلَ الرجلين باسم الخلفاء هي رسائلُ رسميةٌ تمثل أيديولوجيا السلطة في صورتها عن نفسها ، وخطابها لرعيتها . لكنْ من جهةٍ ثانيةٍ فإنّ الرسالة في أدب الحرب تشبه أدبيات البيزنطيين في ذلك، وكذلك في الصيد . ثم إنّ هناك عبارات حتى في الرسائل الديوانية تظهرُ فيها فقراتٌ ملحوظة في الوقت نفسه في الرسائل المنحولة ، والمسمَّاة رسائل أرسطو إلى الإسكندر . فالترجماتُ عن اليونانية مبكّرةٌ ، ولا تقتصر على الطب والفلك والكيمياء ؛ بل تشمل الأدب السياسيّ أيضاً . والنوعُ الأدبيُّ الذي تنتمي إليه هو نوع مرايا الأُمراء Furstenspiegel أو نصائح الملوك (14) . وهو نوعٌ أدبيٌّ قديمٌ عرفته الشعوب الآرية الغابرة : اليونان والرومان والفرس . وإذا كان سالم وعبد الحميد قد نقلا عن اليونانية أو تأثرا بالمأثورات عنها ؛ فإنّ ابن المقفع – الإيراني الأصل – كان فعلاً أكثر تأثيراً في هذا المجال ونقل عن الفهلوية كليلة ودمنة ، وكتاب التاج (

في آداب الملـــوك) . كما ألّف الأدب الكبير ، ورسالة الصحابة في نفس المنحى تقريباً (15) . وقد انتشر فنُّ النصائح انتشاراً عظيماً في المشرق العربي الإسلامي الوسيط ، كما في أوروبا العصور الوسطى (16) . وتشكّل المؤلَّفاتُ فيه حوالي الـ 60% من مجموع التراث السياسي الإسلامي . وله إحدى ثلاث صيَغ :

– صيغة الرسالة الموجهة من المعلِّم لتلميذه الملك أو الأمير . أو الوصية الموجهة من الملك إلى وليّ عهده . ومن ذلك رسائل أرسطو إلى الإسكندر ، وعهد أردشير ، والعهود اليونانية .. الخ .

– وصيغة الحكاية على ألسنة الحيوانات . وتكونُ فيها حكايةُ إطار (باب الأسد والثور مَثَلاً في كليلة ودمنة) ، وتتلو ذلك قصص وحكايات جزئية تعودُ دائماً إلى الحكاية الرئيسية . ومن تلك الحكايات لدى المسلمين ثُعلة وعفرة لسهل بن هارون ، وتداعي الحيوانات على الإنسان ، والأسد والغوّاص المجهولة المؤلّف .

- وصيغة الكتاب المستقلّ في النصائح والمقسّم إلى فصولٍ وأبواب . تبلغ في أكثر الأحيان عشرين باباً . والمؤلَّفات بهذه الصيغة كثيرةٌ جداً . بيد أنّ أشهرها ، وربما كان هو المؤسّس في المجال العربي كتاب سرّ الأسرار المنحول والمنسوب إلى أرسطو أيضاً ؛ والذي بقيت منه مئات المخطوطات بالعربية واللاتينية (17) .

تملكُ كتب النصائح هذه هدفاً معلناً هو إرشاد الأمير أو الملك إلى الأسلوب الذي يتمكنُ به من إرضاء رعيته وحكمها بالحُسنى بحيث يطول عمره وعهده . ورؤيتها للسلطة أنها منحةٌ إلهيةٌ وحظٌّ وكفايةٌ أيضاً . فكلّ سلطانٍ بالنسبة لها شرعيٌّ لا دالّةَ لأحدٍ عليه ؛ وإنما يُنصَحُ بسياساتٍ معيَّنةٍ من أجل استمرار مُلْكه . ولأنَّ أصل ذلك النوع هندو أوروبي ؛ فإنه كما يقول بتفرد الملك ليس لشيء إلاّ لأنّ سعادته أو جَدَّه أوصله للمُلْك ، يقول أيضاً بطبقية المجتمع أو انقسامه إلى طبقات أو عوامّ وخواصّ ، على الملك أن يسوس كلاً منها بما يلائمُها من سياسات .

وقد كان هذا النوعُ من التأليف ، بالإضافة إلى أدب الســـــمر أو كتب الأسمار والحكايات محبوباً ومألوفـــاً للناس فيما يبدو ؛ ولذلك كثُر التأليفُ فيه . وهناك من يقول إنه أسَّس للاستبداد في التجربة التاريخية الإسلامية بسبب نظرته السالفة الذكر للسلطة والدولة (18) ! بيد أنّ الأمر مُبالَغٌ فيه ولا شكّ ؛ فهذه الكتب كانت للإطراف ، ولا أحسبُ أنّ أحداً خضع للسلطة اقتناعاً بما تقوله ؛ وهذا فضلاً عن أنّ الملوك في الأزمنة القديمة ما كانوا ينتظرون أن يُقنعهم هذا أو ذاك بأحقيتهم وعظمتهم وتفردهم . وتبقى إلى ذلك أسئلةٌ وإشكالياتٌ

تتعلق بطبيعة جاذبية هذا الأدب المكرور ، وموقـــــع المثقف الذي يصوِّرُ نفســـه في هذه الأدبيات باعتبـــــاره ناصحاً للسلطان أو مستشـــــاراً له (19) ؛ ومدى حقيقية أو عملية هذا النوع الأدبي ما دام يمثّل تناسُخاً دائماً .

أما المؤلفون فكانوا في البداية من كتّاب الديوان ، أي موظفين رسميين . لكنهم فيما بعد صاروا من الأدباء والفقهاء والمعلِّمين وقُصّاد الأُمراء والمتقربين إليهم .

II

.. والمدرسةُ الثانيةُ من مدارس التفكير السياسي الإسلامي هي مدرسةُ الفلاسفة الإسلاميين الذين اتخذوا من أفلاطون في سياسياته أو مدينته الفاضلة نموذجاً لهم احتذوه (20) . والمعروف أنّ المتفلسفين المسلمين عرفوا مجموعة أرسطو الفلسفية منذ أيام الكندي (– 252هـ) . وقد تُرجم منطق أرسطو قبل الكندي ، وانصرفوا طوالَ القرنين الثالث والرابع الهجري لترجمة سائر الأعمال الأرسطية وغير الأرسطية . وتأتي بعد الترجمة الشروحُ والجوامعُ والمختصرات . لكنهم عندما وصلوا إلى كتاب السياسة لأرسطو لم يجدوه ، أو لم يجدوا مخطوطةً له لدى البيزنطيين والسريان . لذلك عمدوا لترجمة جمهورية أفلاطون ونواميسه . واعتبروا أنّ الجمهورية مُغْنيةٌ عن سياسيات أرسطو . والذي يبدو أنه كما لم يُدركوا الاختلافات بين فلسفتي الرجلين ، فنسبوا أفلاطونيات منحولة إلى أرسطو ؛ كذلك فعلوا مع السياسيات التي رأوا وجودَ تطابُق بينها وبين الجمهورية المترجمة (21) . ولا شكّ أنّ أكثر من ألّف وشرح واختصر في الجانب السياسي كان الفارابي الذي له آراء أهل المدينة الفاضلة ، والسياسة المدنية وغيرها (22) . وللرازي وابن سينا رسائل في السياسة ، وكذا للبلخي ويحيى بن عدي وأبي سليمان المنطقي (23) . لكنّ الفارابي يبقى المعلِّم الثاني في السياسيات أيضاً ، يتلوه ابن رشد صاحب أفضل شرحٍ نعرفُهُ للجمهورية في العصر الوسيط (24) .

غايةُ السياسة لدى الفلاسفة الإسلاميين السعادة. وهي لا تتمُّ إلاّ في المدينة الفاضلة التي تسودُها الحكمة ، ويحكمها حكيمٌ أو فيلسوف . ومجتمع المدينة الفاضلة مجتمعٌ طبقيٌّ مثل مجتمع كتّاب مرايا الأُمراء . فالسعادةُ تتحقّقُ بأن يسعى كلُّ امرىءٍ لتحقيق أقصى درجات الكمال التي تتيحُها طبقتُه . ورئيس المدينة متفردٌ بطبيعته وبحكمته لأنه يوشِكُ أن يكونَ عقلاً لصدوره عن العقل الفعّال . ويبدو أنّ الفلاسفة ماثلوا بينه وبين النبي ، وسمَّوه تارةً الإمام

وطوراً السانّ أو الشارع (25) . ويربط الفلاسفة السياســـــة بالأخلاق ، لأنّ كتاب السياسة يأتي بعد كتاب الأخلاق عند أرسطو . والمؤلَّفات في السياسة أو الحكمة العملية عند الفلاسفة لـــــيست كثيـــــرة ؛ لكنـــــها واســـــعةُ التـــــأثير لدى كُتّاب مرايا الأُمراء ، ولدى كُتّاب السَمَر ، وكتّاب الرسائل الأخلاقية (26) . وقد حاول بعضُ الكتّاب المحدثين الدفاعَ عن " أصالة " الفكر السياسي الفلسفي وبالذات عند الفارابي وابن رشد ، فقالوا إنهما تجاوزا أفلاطون ، وبَيَّئوا الكـــــتب التي ترجموها أو شرحوها . والواقع أنهم فعلوا ذلك ؛ لكنهم ظلوا يعتقدون أنهم النخبة لامتلاكهم الفلسفة الكلاسيكية . لكنْ يبدو أنّ تأثيرهم ظلَّ أضعفَ من تأثير كُتّاب مرايا الأُمراء .

III

.. والمدرسةُ الثالثةُ من مدارس الفكر السياسي الإسلامي هي مدرسةُ المتكلمين من أهل السنة . وهؤلاء في الأصل ليسوا من الكتّاب السياسيين ، ويبحثون في الأمور الاعتقادية ؛ والإمامةُ عند أهل السنة ليست من الاعتقاديات أو التعبديات بل هي من الاصطلاحيات أو الاجتهاديات (27) . لكنّ الشيعة انصرفوا للتأليف في الإمامة ، والردّ على خصوم الإمام علي ، وإنكار شرعية الخلفاء الراشدين الثلاثة ، والتدليل على صحة النصّ والوصية . ولذلك فقد احتذى المتكلمون السنة حذوهم فعقدوا في كتبهم الكلامية فصلاً أخيراً للإمامة ردّوا فيه عليهم ، ودافعوا عن الشيخين ، ونفوا النصَّ والوصية . وكان منهم من زاد على ذلك البحث في وجوب الإمامة أو ضرورة السلطة ؛ كما كان هناك من أفرد الإمامة بالتأليف مثل الباقلاّني (–403هـ) الذي كتب في مناقب الأئمة راداً بشكلٍ مطوّلٍ على الشيعة ، وذاكراً فضائل الشيخين وعثمان ، كما يذكر أولئك الإمام علياً وأولاده. وما دام الأمر بهذه المثابة ؛ فهل يمكن اعتبارُ فصول المتكلمين في الإمامة فصولاً سياسية ؟

IV

... والمدرسةُ الرابعةُ من مدارس الفكر السياسي الإسلامي أو فقه السياسة في الإسلام هي مدرسةُ الفقهاء . وقد بدأوا يتحدثون في السياسة في كتـــــبهم عَرَضاً في زمنٍ مبكرٍ مثل الحديث عن الجماعة ، وعن شرعية الراشدين ، وعن مدى شرعية الأُمويين . ولا ننسى أنّ الأئمة الأربعةَ كانت لهم مواقف من السلطـــــات الـــــقائمة ، كما رووا أحاديثَ في الطاعة ، والجماعة هم ومـــــؤلفو دواوين الحـــــديث النـــــبوي المخـــــتلفة (28) . وقد ذكر

الشافعـــي (–204هـ) في الرســالة أنّ الإمامَ ينبــغي أن يكــونَ واحــــداً (29) . وذكر المحاسبيُّ (–243هـ) في المكاسب شذراتٍ من رؤية الراشدين ، وضرورات الوحدة ، وطاعة الإمام ، وعدم الطاعة في معصية الخالق (30) . وكان الشافعيُّ قد سبق إلى عقدِ بابٍ في الأُمّ لأحكام البُغاة ، وهم المعارضون السياسيون . لكنْ في عصر الشافعي والمحاسبي وأبي عُبيد القاسم بن سلاّم (–224هـ) بدأ التأليف في السيَر والخراج والأموال ، وهذه جميعاً من السياسيات التي تدخَّل فيها الفقهاء . فقد كتب أبو يوســف (–182هـ) في الخراج لهارون الرشـــيد ، وقـــدّم بمقدمةٍ قصيرةٍ في الطاعة ، والجماعة . وفعل الشيء نفسه أبو عبيد (–224هـ) . لذا فإنّ فكرة المشــــروعية وشروطها كانت وراء اتجاه الفقهــــاء للعناية بالفقه السياسي ، إلى أن ظهر الماوردي (–450هـ) في الأحكام السلطانية ، وتسهيل النظر ، وقوانين الوزارة وسياسة المُلْك . وأبو يعلى (–457هـ) الذي كتب في الأحكام السلطانية أيضاً . وإمام الحرمين الجويني (–478هـ) الذي كتب غياث الأُمَم . وابن جماعة (–733هـ) فيما بعد والذي كتب "تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام " . ثم هناك كتّاب " السياســة الشرعية " وأهمُّهم ابن تيمية (–661هـ) وابن قيم الجوزية (–751هـ) .

يعرّف الفقهاء الإمامة بأنها موضوعةٌ لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا (31) . ويذكرون أنها واجبةٌ بالعقل والنقل . ثم يتحدثون عن مواصفات الإمام ، وعن شروط عقد الإمامة ، وعـــن الشورى وأهل الحلّ والعقـــد ، وعن دواوين الدولة ووظائفها مثل الزكاة والأوقاف ، وعن الجهاد ، وقبل ذلك عن الوزارة بقسميها التفويض والتنفيذ . وهم بذلك يعتبرون التجربة السياسية الإسلامية مشروعةً بسبب أصلها من جهة ، ولأنّ أمة النبي (ص) لا تجتمع على ضلالة . ومع أنّ مؤلّفات الفقهاء ليست كثيرة ؛ فإنها تركت آثاراً واسعةً وصارت هي مناط التفكير السياسي والتاريخي لدى المسلمين . فغرضُ النظام كلِّه كما عَبَّر عنه ابن خلدون : حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي .

*** *** ***

أوضح ابن خلدون (–808هـ) أنّ للدول ثلاثة أشكالٍ رئيسية هي : الملك الطبيعي ، والملك السياسي (دولة الفرس والروم مثلاً) ، والخلافة الإسلامية (32) . وكان الماوردي (–450هـ) قد تحدث في " تسهيل النظر" عن تأسيس الدين ، وتأسيس القوة ، وتأسيس المال والثروة (33) . فالشرعية الكاملة تتحقق في دولة الخلافة ، والدولة العقلية دولةُ ضرورةٍ لدى

غير المسلمين ؛ أمّا دولةُ المال والثروة فباطلة من الأساس . أما كتّاب مرايا الأمراء فَعنوا بالسياسات العملية المؤدية إلى الاستقرار والنجاح ، ولم يبحثوا مسألة الشرعية ؛ في حين ماثلَ المتكلمون بين العقيدة والتاريخ ، وظلَّ المتفلسفون يؤكدون على سياسات المدينة الفاضلة . وقد كان المنتظر أن يشكل موظفو الدولة الكبار ؛ وقد كانوا مثقفين كباراً مدرسةَ الفقه الدستوري المعتبرة . بيد أنّ الواقع أنّ الفقهاء هم الذين تولَّوا هذه المهمة ؛ بينما تحول كتّاب الديوان إلى تسجيليين مثل صاحب صبح الأعشى وصاحب قوانـــــين الدواوين . وكان يمكن الحديث بشكلٍ أكثر تفـصيلاً عن فئــــتين أخريين : فقهاء السياسة الشرعية ، وفقهاء الحسبة – وأنا أميل إلى إدخال هذه الكتب والرسائل بما في ذلك مؤلفات الخراج والسيَر ضمن مدرسة الفقهاء للاتفاق في الإشكالية : الخلافة والشرعية ؛ على أنّ ذلك يحتاج لدراسةٍ مستقلّة .

إنّ الاتجاهات التي ذكرناها هي الاتجاهات الرئيسية في الفكر السياسي الإسلامي . وقد لا يصحُّ دائماً إطلاقُ اسم المدرسة على إحداها ؛ لكنها فعلاً اتجاهاتٌ تحكم كلاً منها إشكاليةٌ من الإشكاليات التي ذكرناها ، والتي يمكن دراستُها على أساسٍ منها . واستناداً إلى هذا الأساس أجريتُ هذا التصنيفَ الأولي .

الحواشي

(1) انظر عن كتاب المدينة محمد حميد الله : مجموعة الوثائق السياسية للعهد النـــــبوي والخلافة الراشدة ، دار النفائس ببيروت ، الطبعة السابعة ، 2001 ، ص ص 57-64 .

(2) انظر عن المعاني الاجتماعية والسياسية للوثيقة أو الكتاب محمد سليم العوا : في النظام السياسي للدولة الإسلامية ، القاهرة 1989 ، ص ص 55 – 64 ، ورضوان السيد : الأمة والجماعة والسلطة ، بيروت 1985 ، ص ص 53-57 .

(3) انظر عن الإشكاليات المتعلقة بذلك رضوان السيد : رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام ؛ في " الجماعة والمجتمع والدولة" ، بيروت 1997 ، ص ص 29-33 ، 93-104 . وقارن برؤية ابن خلدون لمسألة الألقاب في المقدمة ، م2 ، نشرة علي عبد الواحد وافي ، ص 262-264.

(4) الجماعة والمجتمع والدولة ، مرجع سابق ، ص ص 23-26 .

(5) تاريخ الطبري 3010/1-3011 .

(6) أبيات عبد الله بن همّام السلولي في تاريخ الطبري 3355/1 ، والموفقيات ، ص 511 ، وتاريخ اليعقوبي 266/2 . وقارن بالاختلاف حول معنى الشورى ؛ رضوان السيد : الجماعة والمجتمع والدولة ، مرجع سابق ، ص ص 35-38 .

(7) قارن بروايات مختلفة لقول الإمام علي في المصنف لعبد الرزاق 150/1، وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد 307/2، والكامل للمبرد 206/3.

(8) النص من رسالة كتبها الوليد بن يزيد عام 125 هـ في البيعة لابنيه من بعده ؛ قارن بتاريخ الطبري 1725/2-1726 . ويرجّح إحسان عباس أنّ كاتب الرسالة سالم أبو العلاء ؛ قارن بإحسان عباس : عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقّى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء . بيروت 1988 ، ص ص 311-317 .

(9) سيرة عمر بن عبد العزيز لابن عبد الحكم ، ص 41 ، ومناقب عمر لابن الجوزي ، ص 75 ، ص 145 . وانظر عن يزيد بن الوليد ، تاريخ الطبري 1843/2-1845 .

(10) قارن بالأمة والجماعة والسلطة ، مرجع سابق ، ص ص 38-42 .

(11) قارن عن ذلك تاريخ الطبري 1687/2-1688 ، والأغاني 224/23 .

(12) انظر عن سالم وعبد الحميد إحسان عباس : عبد الحميد الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبو العلاء ، مرجع سابق ، ص 23 وما بعدها . وقارن بدراستي : الكاتب والسلطان : دراسة في ظهور كاتب الديــوان في الدولة الإسلامية ؛ في : الجماعة والمجتمع والدولة ، مرجع سابق ، ص 128 وما بعدها .

(13) درسها Grinaschi في BEO XIX, 1979

(14) انظر دراسةً أوليةً عن " مرايا الأُمراء " لمحمد أحمد دمج : مرايا الأُمراء ، الحكمة السياسية والأخلاق والتعاملية في الفكر الإسلامي الوسيط ، مع تحقيق كتاب " قابوس نامه " (النصيحة) . بيروت ، 1994 . وقارن G. Richter, Studien zur Geschichte des alteren arabischen Furstenspiegel (1932) .

(15) قارن عن ابن المقفع ومؤلّفاته : وفيات الأعيان لابن خلّكان 151/2-155 ، وعبد اللطيف حمزة : ابن المقفع ، القاهرة 1937 ، ص 144 ، وعبد الرحمن بدوي : من تاريخ الإلحاد في الإسلام ، بيروت 1980 ، ص ص 40-65 .

(16) انظر عن ذلك Pseudo-Aristotle, The Secret of Secrets. Sources and Influences. London 1982 .

(17) نشره الدكتور عبد الرحمن بدوي من مخطوطةٍ بعنوان : كتاب السياســـة في تدبير الرياسة المعروف بســر الأسرار ، القاهرة 1954 ؛ ضمن مجلد بعنوان : الأصول اليونانية للنظريات السياسية الإسلامية . وقارن بالدكتور إحسان عباس : ملامح يونانية في الأدب العربي ، ص ص 12-13 . وقد ذهب بدوي وعباس إلى أنه كان هناك صراعٌ بين التراثين اليوناني والفارسي في العصر الأموي في مجال الآدابيات السياسية ؛ وقد فاز فيه الفرس . لكنني لا أعرفُ شواهد على ذلك ؛ فقد كان عبد الحميد (اليوناني الميول ؟!) وابن المقفع (الفارسي الميول) يعملان معاً . وانظر عن النموذجين كتابي : الأمة والجماعة والسلطة (1985) ، ص ص 89-123 .

(18) كمال عبد اللطيف : في تشريح أصول الاستبداد . قراءة في نظام الآداب السلطانية ، بيروت ، 1999.

(19) قارن بالجماعة والمجتمع والدولة (1997) ، مرجع سابق ، ص ص 151-157 .

(20) قارن بـ Erwin Rosenthal, History of Islamic Political Thought, 1953.

(21) قارن عن ذلك تلخيص السياسة لابن رشد . ترجمة حسن مجيد العبيدي وفاطـــمة الذهبي ، ومقدمة ليرنر للنشرة الإنجليزية مترجمة (ص 51-60) . بيروت 1998 .

(22) وله أيضاً كتاب الملة ونصوص أخرى ، وتحصيل السعادة ، وفصول منتزعة .

(23) قارن برضوان السيد : ابن سينا المفكر السياسي والاجتماعي ؛ في : الأمة والجماعة والسلطة (1985) ، ص 201-222 .

(24) إلى جانب ترجمة تلخيص ابن رشد أو جوامعه للجمهورية عن الإنجليزية من جانب حسن مجيد العبيدي ؛ قام أحمد شحلان بترجمة الكتاب عن العبرية مباشرةً ، ونشره بعنوان : الضروري في السياسة ، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون ، بالتعاون مع الدكتور محمد عابد الجابري ، 1998 .

(25) قارن بعبد السلام بنعبد العالي : الفلسفة السياسية عند الفارابي ؛ بيروت ، 1987 ، Miriam Galston, Politics and Excellence. The Political Philosophy of Alfarabi, 1990.

(26) يحيى بن عدي : تهذيب الأخلاق ، بيروت 1968 ، وتهذيب الأخلاق لمسكويه ، بيروت 1966.

(27) هكذا قال الجويني في الشامل والإرشاد ، والغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد .

(28) قارن برضوان السيد : الجهاد والجماعة وأهل السنة في : الجماعة والمجتمع والدولة (1997) ، مرجع سابق ، ص ص 207-245 ، وبرنارد لويس : لغة السياسة في الإسلام . ترجمة إبراهيم شتا . دار قرطبة 1993 ، ص ص 139-160 .

(29) الشافعي : الرسالة ، تحقيق أحمد شاكر ، 1940 ، ص 419 .

(30) المحاسبي : كتاب المكاسب ؛ في مجموعة : المسائل في أعمال القـــــلوب والجوارح . تحــــــقيق عبد القادر عطا ، القاهرة 1971 ، ص 207-208 .

(31) هذا تعريف الماوردي وتابعه عليه الآخرون .

(32) قارن بمحمد عابد الجابري: العصبية والدولة . نشرة الدار البيضاء ، 1971 ، ص 302 .

(33) الماوردي : تسهيل النظر وتعجيل الظفر ، تحقيق رضوان السيد ، الدار العربية للعلوم ، بيروت 1997 ، ص ص 212 –214 .

ماذا بعد قتل الشعب السوري وتهجيره؟!

رضوان السيد

اختلف الحاضرون لمؤتمر ميونيخ بشأن وقف إطلاق النار الذي اتفق عليه كيري ولافروف. فقد كان هناك من قال- وفي طليعتهم الأوروبيون- إنه خطوةٌ في الطريق الصحيح، وهو يُحدث انفراجات في الملفّ الإنساني، وقد يمهِّدُ لمؤتمر جنيف-3 الذي يمكن أن يحقّق شيئاً أو أشياء في مجال الحلّ السياسي. وبالطبع فإنّ الأتراك ما قبضوا شيئاً من ذلك، وظلُّوا يستغيثون بالأوروبيين ويهددونهم بأنّ ملف الهجرة شديد الخطورة عليهم وعلى الأوروبيين. قالوا لهم إنه ما بين ستمائة ألف والمليون ونصف المليون سوري خلال أسبوعين يمكن أن يتجمعوا على الحدود التركية مع سورية إن استمر القصف الروسي على حلب وريفها الشرقي. وبعد الأتراك تصاعدت شكاوى المعارضة السورية السياسية من الروس أولاً ومن الأميركيين ثانياً. لكنْ في حين كانت تركيا تمتلك التهديد بانفجار ملفّ اللجوء في وجهها ووجه أوروبا والعالم، ما كان عند المعارضة السورية ما تُهدِّد به غير عدم حضور مؤتمر جنيف-3!

وإثنان فقط من المعلِّقين على نتائج ميونيخ قالا منذ البداية، إنّ الاتفاق لا شيئ أو أنه استسلامٌ من جانب الأميركيين للروس. **<u>الأول</u>** هو الزعيم اللبناني وليد جنبلاط، الذي شبّه اتفاق ميونيخ بشأن سورية عام 2016، باتفاق تشمبرلين عام 1938 مع هتلر الذي كان يتجه لابتلاع تشيكوسلوفاكيا وبولندا. وقتَها ذهب إلى هتلر بميونيخ رئيس الوزراء البريطاني نيفيل تشمبرلين واتفق معه ضمناً على تجنب الحرب الشاملة إذا اكتفى بابتلاع تشيكوسلوفاكيا والتوقف عند هذا الحد. وبالطبع تنبه هتلر إلى أنّ الأوروبيين الكبار (بريطانيا وفرنسا) لا يريدون الحرب لأنهم ما استعدُّوا لها، أو لأنهم يخشون جبروت الجيش الألماني، فزاد حرصه على دفعهم إلى الحرب لإنزال الهزيمة بهم، وفرض السيطرة على القارة الأوروبية. ولذلك فقد أجرى اتفاقاً مع ستالين

لتقسيم بولندا بينهما، وهجم على الدولتين معاً: تشيكوسلوفاكيا، وغرب بولندا، فاضطر الفرنسيون والبريطانيون لإعلان الحرب على ألمانيا عام 1939.

أما **الرجل الثاني** الذي تشاءم باتفاق ميونيخ، فهو السناتور الأميركي الجمهوري جون ماكين، وهو جنرالٌ في الأصل من أيام حرب فيتنام. ماكين خشي من وراء عدم إنفاذ الاتفاق خلال أسبوع أو أقلّ أن تسقط هيبة الولايات المتحدة، وهيبة حلف الأطلسي. ووجهة نظره أنّ بوتين يريد إذلال تركيا، وإسقاط الاتحاد الأوروبي إضافةً للأطلسي، فتعود سياسة القطبين السابقة في الحرب الباردة ولا شيئ غير ذلك. وفي وكْد بوتين أنّ سياسات أوباما انسحابيةٌ تماماً، ولذلك فإنّ الحصول على تنازلات في الشرق الأوسط سهل، وهو يقول إنه يريد الوصول إلى تنسيق مع الولايات المتحدة ضد الإرهاب من موقعه على الأرض السورية وليس من روسيا الاتحادية، بل وهو يرجو أن تتخلَّى الولايات المتحدة عن أوكرانيا والعقوبات المفروضة على روسيا بسببها، فينفرد بالأوروبيين الضعفاء بدون الولايات المتحدة، وقوة الأطلسي.

إنتهى مؤتمر ميونيخ يوم الجمعة في 2/12. وباستثناء محادثة قيل إنها تمت بين أوباما وبوتين يوم الأحد في 2/14، ما ظهر بوتين في الإعلام، وترك التصريح لرئيس الوزراء ميدفيديف ووزير الخارجية لافروف والجنرالات في الخدمة أو متقاعدين. وهؤلاء يصرّحون منذ 2/12 أنهم سيظلون يكافحون الإرهاب في شمال سورية، ويريدون الاستيلاء على حلب، وسدَّ الحدود مع تركيا ومع الأردن. وقد أضاف ميدفيديف وأحد الجنرالات أنّ الحرب البرية التي تقول بها السعودية ضد داعش، تعني حرباً عالمية! وخلال ذلك ركّز أوباما في حديثه مع بوتين على وقف القصف، بينما ركّز بوتين على ضرورة التعاون العسكري بين روسيا وأميركا ضد الإرهاب! والمشكلة أنّ التنسيق غير ممكن لأنّ الأهداف متعارضة. فالجنرالات الأميركيون والأطلسيون يقولون إنّ الروس لا يقصفون غير المعارضة، ولا يكادون يتعرضون لداعش. بيد أنّ الأميركيين شديدو الضعف في مقاربتهم للأزمة السورية منذ ثلاث سنوات وأكثر. ولذا لا يخشى الروس منهم شيئاً إنْ لم ينفذوا ما اتفقوا معهم عليه. بل والأكثر من ذلك أنّ القوات

الكردية التي يدعمها الأميركيون (وزارهم جنرال أميركي قبل عشرة أيام) تتحرك الآن خارج المناطق الكردية التي سيطرت عليها من داعش بغطاء جوي روسي للسيطرة على مساحات شاسعة من الأرض على الحدود التركية مع سورية، ليس فيها داعش، وليس فيها كرديٌّ واحد. وهذا فضلاً عن مشاركة الروس والإيرانيين (الذين حشدوا قوات ضخمة) وقوات النظام في القتال بداخل حلب ضد المدنيين زيادةً في دفعهم باتجاه الحدود التركية! وقد اكتفى الأميركيون والفرنسيون بنهي الأتراك عن قصف القوات الكردية المتقدمة من داخل حدودهم، لكنهم ما طلبوا من الأكراد التوقف عن مهاجمة المناطق في غرب الفرات إلى جانب الميليشيات الإيرانية والنظامية!

إلى أين من هنا؟ السعودية والإمارات قالتا بالتدخل البري بقوات عربية ضد داعش. لكنهم اشترطوا أن يكون ذلك تحت المظلة الجوية لقوات التحالف. والأميركيون يتفاوضون منذ أكثر من أسبوع في التفاصيل التي عرضهاعليهم في اجتماع الأطلسي ولي ولي العهد السعودي. والروس عارضوا وهددوا على لسان ميدفيديف رئيس وزراء روسيا بأنّ التدخل البري يعني الحرب الشاملة. وهم يوجِّهون هذا الكلام إلى أميركا بالطبع، ويعرفون بالتجربة أنّ أوباما لا يهدّد حتّى، بل عوَّدهم على التراجُع في كل مكان. وهم يعتقدون أنه خلال أسبوعين أو ثلاثة على الأكثر فإنّ جبهات الثوار ستنهار في كل مكان، وسيتجمع مليون أو أكثر على الحدود التركية، وتتعزل إدلب وأرياف حماه وحمص. أما في الجنوب فقد انكسر ظهر الثوار بأخذ مدينة الشيخ مسكين، التي يقود قوات النظام والميليشات فيها ضابط روسي. وعندها ستقول الولايات المتحدة لحلفائها والمستغيثين بها إنه لا فائدة من التدخل ي سورية، ولننسِّق مع روسيا ضد داعش! ولن يكون الأوروبيون بعيدين عن قبول ذلك، خوفاً من موجات الهجرة واللجوء عبر تركيا. وقد سمعتُ يوم الإثنين في 2/15 المستشارة الألمانية تدعو إلى ملاذٍ آمِنٍ للاجئين في الشمال السوري، وهي التي كانت تنذر أردوغان قبل أربعة أشهر – بدفعٍ من الروس – أنّ الملاذ الآمِنَ غير ممكن، خوفاً من تصادم الطيرانين الروسي والأميركي!

لا يستطيع العرب والمسلمون الصمت على تدمير سورية وتهجير شعبها من جانب روسيا وإيران والميليشيات التابعة لهما. ولذا ومضياً مع المبادرة السعودية، لا بد من دعوة الجامعة العربية، ومجلس التعاون الإسلامي، بعد مجلس الأمن، إلى اجتماعاتٍ عاجلةٍ تبحث الغزو الروسيَّ والإيراني والكردي، وتدعو لدخول قوات سلامٍ عربية و إسلامية لإيقاف الدمار الذي حلَّ بالإنسان والعمران في سورية العربية. وهذا أمرٌ كان ينبغي أن يحدث قبل سنتين على الأقل. ويا للعرب!

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com
جريدة الشرق الأوسط في صفحة الرأي يوم الجمعة 2016/2/19

هل يصلح شعار "الحرب العادلة" لتشكيل مجال مشترك للحوار والتضامن؟
إجابة عربية على رسالة المثقفين الأميركيين

رضوان السيد

التصنيف: أوراق علمية

الموضوع: العلاقات العربية / الأميركية – ما بعد 11 سبتمبر 2001

المصدر: مجلة الاجتهاد – العدد الرابع والخمسون، السنة الرابعة عشرة.

التاريخ: ربيع العام 1423/2002هـ

وجّهت مجموعة كبيرة من المثقفين والأكاديميين الأميركيين البارزين رسالة إلى المسلمين تتعلّق بالحرب التي تخوضُها الولايات المتحدة منذ هجمات 11 أيلول / سبتمبر على الإرهاب، إيضاحاً من جانب أولئك المثقفين لأصول تلك الحرب، والغايات التي تتوخّاها، ودعوةً من جانبهم للمسلمين للتضامن والتلاقي والتساند في مجال دعم تلك الحرب، والمجالات الأخرى للقيم الإنسانية والدينية الكبرى. لقد شعرنا نحن المثقفين العرب، الموقّعين على هذه الوثيقة، أننا معنيون ليس باعتبارنا جزءاً من هذا المدى الإسلامي الشاسع وحسب، بل وباعتبار "التطرف الإسلامي" الذي يريد منا أصحابُ الرسالة أن ننضمّ إليهم في الحرب عليه، يشارك فيها عربٌ كثيرون ويكون علينا من الناحية الأخلاقية والسياسية أن نتخذ موقفاً منه. لكن قبل ذلك وبعده: نحن معنيون باعتبارنا جزءاً من هذا العالم المعاصر، بالقيم الإنسانية والأخلاقية المشتركة التي تحكمه أو ينبغي أن تحكمَه، والتي يشير إليها، بل ويؤسس عليها الزملاء المثقفون تسويغهم للحرب الجارية.

أولاً: 1– إننا نؤمن كما تؤمنون بالمبادئ الخمسة المتعلقة بالمساواة والحرية والكرامة الإنسانية، ومركزية الإنسان في هذا العالم، والمعنى العميق للحياة الإنسانية الفردية والجماعية، وحرية الضمير والمعتقد، وحرية القتل باسم الله.

فقد شكّلت هذه المبادئ والقيم عناوين كبرى في ثقافتنا التاريخية والحاضرة، غير مختلفين في ذلك عن الأمم والديانات الأخرى، وقبل أن تتحول تلك المبادئ والقيم إلى مواثيق عالمية في الأمم المتحدة، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والمعاهدات والإعلانات اللاحقة.

إننا لا نذكر هذا الأمر هنا على سبيل التمدّح أو المجادلة، كما لا نذكُرُه لتجديد الإلتـزام بهـا وحسب، بل ولوضع هذه القضايا الهامّة في سياقاتها التاريخية والمضمونة السليمة. ما شـاركت دول عربية أو إسلامية كثيرة عامي 1945 و 1948 في صياغة ميثاق الأمم المتحدة، ثم الإعلان العـالمي لحقوق الإنسان (اللذين يتضمنان هذه المبادئ) لأن غالبية البلاد العربية والإسلامية كانت مـا تـزال مستعمرة، بل إنه في السنة التي صدر فيها الإعلان العالمي النظام الدولي آنذاك وما يـزال – رغـم مُناقضتها للمبادئ الخمسة السالفة الذكر، ولميثاق الأمم المتحدة، والإعلان العالمي لحقـوق الإنسـان. والوضع الآن، بل ومنذ العام 1967 أسسوا مما كان عليه عام 1948. فأرض فلسطين التاريخية وقعت بكاملها تحت سيطرة الدولة العبرية – بالإضافة إلى أراضي مـن دول عربيـةٍ أُخـرى–، والشـعب الفلسطيني الآن قسمان: قسمٌ تحت الإحتلال والعسْف والعنف، وقسمٌ آخر مشرّدٌ فـي جهـات العـالم الأربع.

أولاً: 2– ومرةً أخرى، لا نذكر ذلك كلّه من أجل التبرير أو المجادلة، بل مـن أجـل الفهـم والإفهام، ولكي تكون المنطلقات واضحة، بل والمساحة المشتركة مع المثقفين الأميـركيين واضـحة أيضاً: فإذا كانوا يرون أن أحداث 11 أيلول / سبتمبر – التي لا يمكن تبريرُها ولا تجاهلُها – تشـكل بالنسبة لهم فعلاً تأسيساً لتحديد العلاقة بينهم وبين العرب والمسلمين والعالم (ونحن لا نرى أنها كذلك رغم ضخامتها وخطورتها)، فنحن نذهب إلى أنّ قيام الدولة العبرية على أرض فلسـطين، وهيمنتهـا بدعم من الدول الكبرى على مقدّرات المنطقة ومصائرها، كان وما يزال العامل الأساسي في تحديـد طريقة حياتنا أمةً وشعوباً ودولاً، منذ أكثر من خمسين عاماً، بل إنه صار – خطأً أو صواباً – العامل الأساسي أيضاً في تحديد علاقتنا بالعالَم وقيمه ومؤسساته.

لقد بلغت المرارةُ العربية والإسلامية خلال العقود الخمسة الماضية إلى حدود الشكّ في هـذه القيم الإنسانية الوضعية الكبرى، فكان هناك مَن قال إنه لا ضمان للعدالة في هذا العالَم إلاّ باللجوء إلى "الحق الإلهي" بدلاً من الإعتصام بالحقوق والإلتزامات الوضعية التي تتأسس عليها العلاقات الدوليـة، والتي تُخلُ بها – بل وتتلاعب بها – علاقاتُ القوة السائدة.

وإذا كان هذا التوجّه الإحتجاجي، لم يُكتب له السوادُ لحسن الحظّ، فالفضل فـي ذلـك يعـودُ للعقلاء من رجالات الثقافة والسياسة، الذي يشكونَ على أي حالٍ، باستمرار، من التمييـز، وسياسـة الكيل بمكيالين، في النظام الدولي، والعلاقات الدولية، وليس في قضية فلسطين وحسب، بل وفي مسائل كبرى كثيرة، لا ينفرد بالتظلُّم منها العربُ أو المسلمون.

أولاً: 3– إننا نرى أن المبادئ والقيم الإنسانية الكبرى، والتي تعبّر عنها المواثيق والإعلانات العالمية، تقتضي الإقتناع والإلتزام، رغم عدم تجلّيها إلى حدٍ كبيرٍ في العلاقات الدولية، ونحن لسنا مع

من يقول إنها قيمٌ غربيةٌ لا تُلزِم غير الغربيين. إنها متعددة المصــادر، وتُمثّـل خُلاصــة التجــارب الحضارية الكبرى، ومن بينها الحضارة الإسلامية، والثورة الفرنســية، والســموق الإنســاني للأمــم الآسيوية، والمعاناة الهائلة للإنسان الأفريقي. وفي مجال التسامح الديني، الذي يُطالبُنــا بــه الــزُملاءُ الأميركيون، نودُ أن نذكّر بأنه منذ العصور الوسطى وحتى مشارف العصور الحديثة، ما شهد العــالَم مجتمعات متعددة دينياً وإثنياً، غير المجتمعات المنضوية في نطاق الحضارة الإسلامية.

.. ومرة أخرى لا نقولُ ذلك هنا على سبيل التمدّح، بل لأنّ أصحاب الرسالة يعتبــرون تلــك القيم الإنسانية قيماً أميركية أو قيماً تأسيسية في حياة وتاريخ الأمة الأميركية ودولتها الإتحادية، ونحن لا نأخذُ عليهم نزعة "الإمتلاك" هذه، بل نعتبرها التزاماً قوياً بتلك القيم، التي نريد كما يريدون أن تسودَ في المجال الدولي أياً يكن نصيبُ كل منا (تاريخياً) في التأسيس لها. بيد أن المُلاحظ هنا ذلك التماهي الذي يقيمونه بين تلك القيم، وبين أميركا – الدولة، وأميركا القُطب الأعظم في النظام الدولي منذ مــا يزيد على الخمسين عاماً. صحيحٌ أنهم يذكرون أكثر من مرة أنّ كثيرين منهم لا يُقرّون بعض سياسات الحكومة أو الحكومات الأميركية. وصحيح أنهم ينتقدون بعضَ مظاهر الحياة الأميركية العامة، لكنهم لا يقيمون حداً أو فاصلاً بين "القيم الإنسانية" ، هم يذهبون إلى أنّ "السياسات تستمدّ جذورها مــن قــيم وأولويات المجتمع ككل".

نحن ندركُ هنا خصوصية أميركية إلى حد ما، لا نستطيع ملاحظتها بالقدْر نفسِه من الوضوح لدى متّقفي الأمم والدول الأخرى، وتتمثّل في الإلتزام لدى الفئة الأوسع من أولئــك المثقفــين، لــيس بالدولة الأميركية وحسب، بل وبالنظام الأميركي أيضاً. بيد أن ذلك ل يُعتبر كافياً من وجهة نظرنــا، ومن جانب مثقفين أميركيين كبار متعددي المشارب الثقافية والسياسية، لتعليل هذا التجاهُــل للفــروق الشاسعة بين القيم والثقافة (الأميركية التي يتحدثون عنها) من جهة، وسياســات أميركــا الخارجيــة، باعتبارها ممثّلة لمصالح شرائح اجتماعية وسياسية، وباعتبارها القطب الأعظم (والأوحد اليــوم) فــي النظام الدولي. إن كثيرين منا نحن العرب والمسلمين، بل وكثيرون في سائر أنحاء العالَم، في عقــود الحرب الباردة، وبعدها، ما رأوا غير سياسات الدولة الأميركية، دون قيمهــا. ولا نقــول ذلــك الآن للإحراج أو المجادلة، بل لأن هذا يوضّح مقاصدَنا من وراء الإختلاف ومن وراء الحوار في الوقــت نفسِه. ولهذا السبب أيضاً لا نعتبرُ أحداث 11 أيلول / سبتمبر بدايةَ أو نهاية. فالولايات المتحدة حاضرةٌ وبقوة (ساحقة أحياناً) في العالمين العربي والإسلامي، وفي العالَم كلّه، منذ أكثر من خمســين عامــاً. ويظنّ كثيرون منا الآن نتيجة سياسات الولايات المتحدة تُجاه المشكلات العالمية الكبرى بعــد نهايــة الحرب الباردة، أن لجوءها إلى تلك القيم والمؤسسات خلال الحرب الباردة، إنما كان من أجل التســلّح بها في مواجهة الإتحاد السوفياتي، وليس إيماناً بتلك القيم والمؤسسات التي أسهم الأميركيون بقوةٍ فــي تشييدها في النصف الثاني من أربعينات القرن العشرين.

لقد شهدت السنوات التالية لحرب الخليج الثانية تعطيلاً أميركياً للمؤسسات الدولية القائمة على القيم الإنسانية الكبرى التي تحدث عنها المثقفون. وتكادُ الولايات المتحدة أن تكون وحيدةً أو منفردة في كل مشكلة يلتقي المجتمع الدولي للتصدي لها، تارةً بحجة تهديدها للأمن الأميركي أو للمصالح الإقتصادية الأميركية.

ثانياً: 4- يتضح مما سبق أن بيننا اختلافاً لا يتناول القيم الإنسانية، بل يتناول مفاهيمها وتجلياتها في السياسات والممارسات الأميركية تُجاه العالم المعاصر وفيه. والحوار والعمل المشترك في ظل هذه القيم ضروري للتقارب الثقافي والسياسي والإنساني.

وما دام الإختلاف بيننا ليس على القيم الإنسانية، فهو أيضاً ليس في الدين أو عليه. لذلك ما كنا لنخوضَ نقاشاً حول الجوانب الدينية التي طرحتموها، ولولا أنكم اسّستم عليها نتائج تتطلب نظراً ومراجعةً وتحاوُراً وتصحيحاً أحياناً.

يعتقد كثيرون من المسلمين والمستشرقين أو المختصين الغربيين بالدراسات الإسلامية أن هناك اختلافاً في ماهية الدين ودوره بين العالَم الإسلامي والغرب. فالإسلام – من وجهة النظر هذه – ليس اعتقاداً وإيماناً وحسب، بل هو أيضاً ثقافة وأسلوب حياة لمليار وربع المليار من البشر في العالم اليوم. ولا شكّ أن التجارب الدينية مختلفة لدى أُمم الأرض، لكنّ اختلافها – من وجهة نظرنا – لا يعود لاختلاف طبيعة الإيمان بين الديانات الإبراهيمية على الخصوص –، بل إن اختلاف التجارب سببُه اختلاف العلاقة بين المؤسسة أو المؤسسات الدينية من جهة، والدولة أو النظام السياسي، في تلك المجتمعات من جهة ثانية. وقد أدّى اختلاف العلاقة (لأسباب كثيرة لا مجال لذكرها هنا، ومن ضمنها مفهوم المؤسسة الدينية ذاته، وعلاقة النظام السياسي بمجتمع المؤمنين) إلى تعدد التجارب في العصور الحديثة، ومن ضمن تلك التجارب التجاربُ في عالم الإسلام في ظلّ الهيمنة الأوروبية والغربية على العالَم. ويمكن تلخيص سياسات الدول القومية والقطرية تجاه الدين في عالَم الإسلام في ثلاثة أنماط لم ينجح أيّ منها في التحول إلى نموذج: نمط الإستيلاء على الدين بغرض توظيفه في شرعنة النظام، وضبط المجتمع، ونمط الفصل بين السياسية والشريعة من أجل تحرير "السياسي من الديني" دونما معاداةٍ للدين، ونمط عزل الدين ومؤسساته ومحاصرته باسم العلمانية.

ولا يخلو مجالٌ دينيٌ في عالم اليوم من ظواهر للتشدد، نابعة في كثير من الأحيان، من الخوف على الهوية والخصوصية، في ظل عواصف الحداثة والتغيير التي تتهدّد – في نظر كثيرين – الإيمان، كما تتهدد المؤسسات. بيد أن الإتجاه للعنف تجاه الآخرين في الداخل أو الخارج يأتي غالباً من سلوك الدولة تُجاه تلك الظواهؤ، ومن اتجاه السلطات والقوى في الداخل والخارج لتوظيفها بهذا القدْر أو ذاك. وإذا كان التشدّد ظاهرة طبيعية انغلاقية وليست عنيفة غالباً ، فإن الضغوط والتوظيفات الداخلية والخارجية حوّلت الفئات الهامشية المتشدد في عالم الإسلام إلى شرذام متطرقة وعنيفة.

ثانياً: 5- لقد ظهرت دراسات كثيرة عن التطرف الإسلامي قبل أحداث 11 أيلول / سبتمبر وبعدها، ومن جانب دارسين غربيين. ونحن نعتقد أن تلك الدراسات ليست كافية لفهم الظاهرة وصعودها تطوراتها. بل ونرى أيضاً أننا نحن المثقفين العرب والمسلمين، مقصرون في دراسة الظاهرة الدينية في مجالنا الحضاري، وفي دراسة ظهور ما عُرف باسم الأصولية والإسلام السياسي، وهما أمران مختلفان.

بيد أن القدْر المتوافر من المعرفة السوسيولوجية، والسياسية، والنظر في العلاقات الدولية، يفيد بأن صراعات الحرب الباردة وما بعدها كانت وراء صعود الظاهرة وتفاقُمها. ففي الوقت الذي كان فيه الرئيس السادات يحيّي الأفغان المجاهدين في سبيل الله في الجامع الأزهر، كانت الصورُ تلتقط للرئيس رونالد ريغان في البيت الأبيض مع المجاهدين من أجل الحرية في أفغانستان، في مواجهة الشرّ الأكبر: الإتحاد السوفياتي! والحكاية بعد ذلك معروفة. ففسطاطا ابن لادن، فسطاطا الإيمان وفسطاطا الكفر، لا يعودان للعام1997، بل إنما يعودان لمطالع الثمانينات. أما الجذور فتعود للفشل العربي والإسلامي في بناء الدولة، ولتوظيف الولايات المتحدة الأميركية والإتحاد السوفياتي للحركات الإحتجاجية يساراً ويميناً، في صراعات الحرب الباردة.

ثانياً: 6- بيد أن لا شيء من ذلك يبرّر أو يسوّغ أو يقلّل من شأن هجمات 11 أيلول / سبتمبر على نيويورك وواشنطن، كما لاشيء يبرّر مذابح الجزائر الوحشية المستمرة منذ العام 1994، أو مقتل ما يزيد على المليون إنسان في رواندا وبوروندي والكونغو. فالبشر في النهاية يستطيعون اتخاذ قراراتهم الخاصة والحرّة رغم الضغوط القاسية، والظروف الصعبة، وإلاّ فما معنى الحرية الإنسانية، ومسؤولية الإنسان؟

يقول الزملاء الأميركيون إن خطاب الإسلاميين المتطرفين غير المعقول لا يعني غير شيء واحد هو كراهية الاميركيين لأنهم أميركيون، ولأنهم يملكون أسلوب عيش معيّن. ونحن نعلن هنا بأننا لا نفهم الدوافع الحقيقية لهؤلاء، ولا نرى فيما ذكروه من أسباب فيما بعد، ما يُعلّل أو يُقنع بأن لتلك الهجمات معنىً أو أهدافاً. أما أسلوب الحياة الأميركي فهو الخيار الحرّ للشعب الأميركي، وليس من حقّ أحد الإضرار به أو الإعتداء عليه بحجّة دينيةٍ أو سياسية.

وهناك أخيراً أمران نرى أن التعرض لهما مفيدٌ لهذه الجهة، يتعلق أحدهما بالحياة الأميركية، والنظام الأميركي – ويتعلق الآخر بالإسلام والثقافة الإسلامية، والهوية العربية والإسلامية.

ففضلاً عن أن النظام ونمط العيش الأميركي، لا يبدو لدى العرب والمسلمين ذلك النفور من الأميركيين أو نمط عيشهم والذي يُلاحظه أصحاب الرسالة من المثقفين، بدليل وجود ملايين العرب والمسلمين في الولايات المتحدة، والذين قدِموا إليها باختيارهم ورغبتهم، ويُسهمون اليوم، كما أسهموا بالأمس في سائر مناحي الحياة.

لقد ذكرنا من قبلُ أسباباً تبرر وجوهَ التذمر والغضب التي يُحس بها كثيرون منا تُجاه سياسات الولايات المتحدة، لكننا نؤمنُ وسنظلُّ نؤمن بإمكانات التغيير وفُرصه وآلياته، ليس لأنّ هذا العنف العشوائي غير إنساني ولا يوصِل إلى الأهداف المتوخاة وحسب، بل ولأننا نعتبر التجربة الأميركية، والتجارب الحضارية والسياسية المتقدمة الأخرى، فرصة للعالم الذي تنتمي إليه، ونعيش فيه، وتُسهم الولايات المتحدة إسهاماً أساسياً في تشكيله، والتأثير في مستقبله.

لهذه الأسباب كلها لا نرى مجدّداً في أحداث 11 أيلول / سبتمبر بدايةً أو نهاية لعلاقة العرب والمسلمين بالولايات المتحدة، فالحدثُ على خطورته عارضٌ، أو أنّ علينا جميعاً أن نعمل لكي يكون كذلك، دونما وقوع في أسْرِ الرثاءِ للنفس أو المسؤولية الجماعية. فقد انصبّت التصريحات منذ 11 أيلول / سبتمبر على تبرئة الإسلام، وإدانة المجرمين. والمطلوب اليوم "تبرئة" العرب والمسلمين إذا صحّ التعبير، والمقصود بذلك ليس الناحية القانونية وحسب، بل والناحية الأخلاقية، الثقافية، والحضارية.

إن بين الموقّعين على رسالة المثقفين الأميركيين أُناساً يقولون بالصراع بين الحضارات أو بنهاية التاريخ وما شابه من أوهام القوة وحقائقها. ونحن نرى خَطَلَ هذه التطورات وخطأها. فالحضارات لا تتصارع ولا تتحاور، وإنما يتحاور الأفراد، وتتواصل أو تتقاطع الدول ولا مسؤولية جماعية لأُمم أو أبناء دين معيّن، عن تصرفات يقوم بها أفرادٌ منهم. ودعوات الصراع ومزاعم النهايات تُحيل المشاركة على قدم المساواة إلى وهم، في هذا العالَم الذي تتقارب أجزاؤه، ويتوق العرب والمسلمون – مثل سائر الناس – للمشاركة الفاعلة والقوية فيه، بما يتناسب مع رغباتهم وإمكانياتهم، وبما يتناسب أكثر مع النزوع الإنساني الكبير للتجدد والتقدم من طريق التواصل.

ثالثاً: 7– يصل المثقفون الأميركيون بعد هذا التمهيد الطويل والعميق إلى أن الإرهاب الأعمى وغير الإنساني الذي تعرضت له الولايات المتحدة يُسوّغ القيام بحرب عليه، أي على المتطرفين المسلمين، كما يسمّونهم، ويرى فيها أصحابُ الرسالة حرباً عادلة، ولذلك فهم يدعمون حكومتهم التي تشُنّ هذه الحرب في الشهور الأخيرة.

إننا نريد في البدء أن نقرّر أن الولايات المتحدة تعرضت لعدوان، ومن حقّها الدفاع عن نفسها، وملاحقة أولئك الذين اعتدوا عليها. ونحن نحمدُ للمثقفين الأميركيين الدوافع الأخلاقية التي أملَت عليهم مُحاولة إيضاح المسوّغات الأخلاقية لمقاتلة المعتدين. لكننا لسنا مطمئنين إلى اعتبار الحرب "الشاملة"

هذه أخلاقياً أياً تكن مبرراتها. فالحرب الأميركية المستمرة "على الإرهاب" عملٌ من أعمال السياسة الكبرى. ونحن نعتقد أن علاقتَها بالأخلاق (الدفاع عن النفس) تقف عند حدود ملاحقة منظمة القاعدة، لكنها منذ تجاوزت ذلك إلى إجراءات على مستوى العالَم، وإلى تغيير الحكومة الأفغانية وإحلال فريقٍ من فرقاء الحرب الأهلية محلّ آخر، صارت حرباً شاملة لا يمكن تبريرها أخلاقياً، وبخاصة أنها تخطّت القانون الدولي والأعراف الدولية.

ذكر الزملاء الأميركيون، أن الحرب، أي حرب، تطرح مشكلة أخلاقية. ونحن نعتقد أن هذه "المشكلة" تفاقمت منذ صارت حرباً شاملةً، تتجاوز مفهوم الدفاع وحدوده. ولأن الزملاء أحسّوا بهذا الأمر لجأوا إلى اللاهوت القديم للحرب العادلة. لقد جاء في القرآن: [يا أيها الذين آمنوا كُتب عليكم القتالُ وهو كُرهٌ لكم] (سورة البقرة: 216). ويعني هذا أن سفك الدم تأنفُ منه الطبيعة البشرية السوية، أو أنها تفعلُه على كُره. وربما من أجل ذلك وضع اللاهوتيون المسيحيون ضوابط للحرب العادلة، بأنها تلك التي تطلقها الكنيسة أو توافق عليها. وطبعاً ما كان في ذلك ضمانٌ لأخلاقية الحرب أو عدالتها. ونحن نعرف أنّ مواريثَ الديانات الإبراهيمية الثلاث في مسألة الحرب حفلت باجتهادات وممارساتٍ كثيرةٍ لا تُغلّبُ جانب المسالمة والمصالحة في كثير من الأحيان. بيد أن القرآن الذي كرِه الحرب حدّد حدودها في آية من أواخر الآيات نزولاً، حين قال: [وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا] (سورة البقرة: 190). فلم يبق غير الحرب الدفاعية لاهوتياً وأخلاقياً.

لقد عانى الفقهاء المسلمون كثيراً في العصور الحديثة من هجمات الدارسين الغربيين الذين كانوا وما يزالون يعتبرون الجهاد حرباً مقدّسة بالمعنى الديني الوسيط لدى الكاثوليك. والواقع أن المسلمين ما قاموا بحروب هجومية في القرن الأخير، بل كانت كل جهودهم منصبّة على مكافحة الإستعمال، وبذلك فما كان الجهادُ غير حرب دفاعية. ومع هذا فقد برز علماء من سيد أحمد خان وجراغ علي ومحمد عبده.. وإلى محمود شلتوت ومحمد أبو زهرة وجودت سعيد ومحمد مهدي شمس الدين ومحمد سعيد رمضان البوطي، قالوا جميعاً بدفاعية الجهاد. أما المتطرفون المسلمون فيصرون على أن الحرب ليست للدفاع وحسب، بل وعندما يكون الإسلام في خطر! وتكمن خطورة هذا الأمر في إمكان تأبيد الحرب. ومع الفارق البعيد بين قوة الإسلاميين المتشددين وقوة الولايات المتحدة، فإن هذا هو ما تقوم به أميركا وعندما تعتنق رؤية هجومية بحجة الأخطار التي تتهددها. ثم من ذا الذي يملك سلطة أو مرجعية تحديد الأخطار التي لا يمكن دفعها عن الدين إلا بالحرب؟! لكن الخطير أيضاً فيما يذهب إليه الإسلاميون المتطرفون فرضهم "للجهاد" في مواجهة خصومهم من الحكّام والفئات الإسلامية الأخرى. والذي حدث حتى اليوم أن أكثر من قُتل في الصراعات المسلحة التي يخوضها المتطرفون الإسلاميون، كانوا من المسلمين "الآخرين" غير الحزبيين.

هكذا تُرجّح الإجتهادات الجديدة في الأديان، كما في الرؤى الإنسانية المتجددة، جانب إقـــرار الحرب الدفاعية، كُرهاً، منعاً لانتشار الفوضى، وسيطرة الأقوياء. وهذا هو القانون الدولي أو مقتضياته فيما يتعلق بالدفاع في مواجهة العدوان، وفيما يتعلق بمقاومة الإحتلال، وتحرير الأرض. ونحن نرى – ليس لأننا عرب ومسلمون وحسب – أن فلسطين تكاد تكون البلد الأخير في العالم الذي يحقّ لســكانه مقاومة الإحتلال حتى التحرير، ولو بالعمل المسلّح بعد أن رفض المحتلون الوصول إلى حل بالسياسة وبالتفاوض. وباستثناء هذه الحالة، نرى أن الأدنى للدقة والأخلاق تسمية الحرب حرباً ضـــرورية، وليس عادلة – والفرق واضحٌ بين الأمرين. ثم لماذا لا نعمل معاً ليس من أجل "الحرب العادلة" بل من أجل السلام العادل والشامل؟

ثالثاً: 8- لا يحتاج الأميركيون فعلاً إلى لاهوتٍ ديني أو أخلاقي لتبرير دفاعهم عن أنفســهم ومدنييهم. بيد أن ما يحتاج إلى تبرير فعلاً اقتصار "الحرب العادلة" تلك على المتطرفين المسلمين! وما يحتاج إلى فهمٍ أخيراً مدى "ملاءمة" الوسائل للأهداف سياسياً وأخلاقياً.

يبحث المثقفون الأميركيون عن "مساحة مشتركة، تجمعهم و "إخوتهم" المسمين. هذه "المساحة" ينبغي أن تكون مضمونة من الناحيتين الأخلاقية والقيمية، والأفضل أن تكون متجليـــة فـــي القـــانون الدولي. لكنهم لم يذكروا في هذا المجال غير الحرب على المتطرفين المسلمين الـــذين ارتكبـــوا مـــا ارتكبوه ضد الولايات المتحدة. إننا معنيون فعلاً بالحملة على الإرهاب سواءٌ أتى من مسلمين أو غيـــر مسلمين. لكن ما دام الأمر مستنداً إلى قيم وأخلاقيات وإمكانيات لقاء، فلماذا لـــم يُـــذكر المتطرفـــون الآخرون؟ ولماذا لم يُذكر الفلسطينيون الذين يتعرضون لإرهاب دولة عضو في الأمم المتحدة، ولـــيس منظمة سرية منف القاعدة؟

أما "الملاءمة" التي نقصدها فتتصل بالإتساق بين الوسائل والأهداف. فإذا كان الهدف استئصال الإرهاب من جذوره، فإن الوسيلة الملائمة ليس الحرب العادلة أو الشاملة، بل السلام العادل وهذا مـــا نبحث عنه، ويبحث عنه العالم في فلسطين وفي غير فلسطين.

رابعاً: 9- يعرف العالم للولايات المتحدة إسهامها المباشر في سلامه وتقدمه وأمنه ي ثـــلاث مناسبات كبرى: إعلان الإستقلال الذي أسّس لحقوق الإنسان، ومبادئ ولسن الأربعـــة عشـــر، التـــي ربطت العالم بعضه ببعض برباط المساواة والعدالة والحرية – وكفاحها ضد النازية والفاشـــية، فـــي الحرب العالمية الثانية. بيد أن أهم ما يُعرف لهـــا التجربـــة الإنســـانية الكبـــرى للمجتمـــع المتعـــدد والديموقراطي والمفتوح.

لكننا نعرفُ من جهة أخرى معاناة الهنود الحمر والسود. ونعرف معاناة شعوب العـالم مـن سياسات القوة الأميركية. ونعرف ما يعانيه الشعب الفلسطيني نتيجة الإحتضان الأميركي لإسـرائيل، ونعرف سياسات الولايات المتحدة العالمية المتجاهلة للرأي العام العالمي، وللقضايا الكبرى التي تهـم البشر.

وإذا كان ذلك كله لا ينسي القيم التأسيسية للولايات المتحدة، وللعالم المعاصر، فإنه أيضاً ليس ظاهرة عارضة يمكن تجاوزها بالقول إن الإلتزام بالقيم كان غالباً. ليس الأمر أمر عدد الممرات، بـل هو في غلبة روح المشارك، والعمل على الجماعي على مستوى العالم. والواقع أن الولايات المتحدة – وفي السنوات الأخيرة بالذات – تغلّب جانب القوة في تصرفاتها على المستوى الدولي. ثم إنها لا تميل لإشراك أحدٍ فيما تعتبره جزءاً من أمنها المباشر. ويمتد ذلك للنظرة إلى الأمم المتحدة، وقضايا البيئة، وقضايا نزع التسلّح، وقضايا منع انتشار السلاح النووي، وتحريم الأسلحة البيولوجيـة والكيميائيـة، وضوابط العدالة والمنافسة في التجارة الدولية، وأخيراً إنشاء المحكمة الجنائيـة الدوليـة، والحـرب الإسرائيلية المستمرة على الشعب الفلسطيني، والمدعومة من الولايات المتحدة. لا يجوز التقليل إذن من شأن الفروق بين القيم والسياسات العملية، كما لا يجوز اعتبار الحرب استمراراً للسياسة، بـل إنهـا قطيعةٌ معها. ولذلك يبدو لنا أنه بقدر ما هو الحوار ضروري ومؤثر، فإن الوضوح ضروري أيضـاً. بل إن الحوار إنما يتأسس على الوضوح والمصارحة، والبعد عن التشنج، والقابلية للنقد والمراجعة.

نحن نسعى مثلما تسعون، وكثرة كاثرة من دعاة الحرية والسلام، إلى عالم منفتح على الحريات الأساسية، وعلى التقدم، وعلى مرجعية المؤسسات الدولية في العلاقات على المستوى العالمي. وقبـل ذلك وبعده على قيم المساواة والعدالة والسلام.

وإذا كنتم تشعرون في كثير من الأحيان بضرورة التدخل من أجل مراجعة بعـض سياسـات الحكومات الأميركية المتعاقبة، فنحن نحُسُّ ونفعل الشيء نفسَه تجاه حكومتنا. لكننا نغبطكم على هـذا الإيمان بالتزام الحكومة والنُخَب الحاكمة في بلادكم غالباً بالقيم الإنسانية الكبرى، وهو أمـرٌ نختلـف معكم فيه بالنسبة للنظام الأميركي، ولأنظمتنا.

نملك أهدافاً مشتركة، وتتفردون كما ننفرد بأولويات مختلفة. ونرى أن الحوار الذي دعوتمونا إليه هو السبيل الوحيد للمراجعة والتقارب. ويبقى لكم فضل المبادرة.

رضوان السيد

العلاقات العربية ــ الإيرانية
أصول التوتر ومشكلاته ومآلاته

ألا أيها الساقي أَدِرْ كأساً وناوِلْها
كه عشق آسان نمود أول ولي أُفتاد مُشكِلها
حافظ الشيرازي

****

مداخلة عن العلاقات العربية- الإيرانية أُلقيت
في مؤتمر " العرب والعالم" الذي عقده مجلس العلاقات العربية والدولية
بدولة الكويت يومي 10و2013/2/11.

*****

يقول الشاعر الفارسي الكبير حافظ الشيرازي في بيته المشهور هذا، إنه اضطُرَّ للجوء إلى كؤوس الشراب لجلاء الهمّ والغمّ الذي نزله به. ذلك أنّ عشق الحبيب الذي بدا في أولِهِ سلِساً سهلاً، ما لبثت المشكلات والمصاعب أَنْ خالطتْهُ بحيث تعذّر عليه حلُّها أو تسهيل الأمور على نفسه الولْهى إلاّ بالسُكر!

ولسوء الحظّ؛ فإنّ شأني في هذه المداخلة هو شأنُ حافظ الشيرازي، بمعنى أنني لن أتحدث عن فترة الحبّ القصيرة، بل عن المشكلات بين العرب والإيرانيين في العقد الأخير، والتي تفاقت بحيث بدت حِقَباً وآماداً تكاد تُنسي الزمالة التاريخية، والقرابة في الثقافة والدين، والودّ في الأزمنة الحديثة وبعض المُعاصرة.

إخترتُ إذن للبدء أحداث يوم 2001/9/11 عندما أغارت السلفية الجهادية على الولايات المتحدة، وعلى أثرها اتخذ الأميركيون قراراً استراتيجياً بالتدخل العسكري في أفغانستان 2002/2001 ثم في العراق (2003). يومَها ما كانت العلاقات الإيرانية- العربية في الخليج والمشرق العربي ممتازة؛ لكنها ما كانت سيئة. فقد تلت حربَ العراق على إيران فترة هدوء وترميم في العلاقات بين الإيرانيين والعرب خلال رئاستَي رفسنجاني وخاتَمي. وفي بدايات عقد التسعينات كما هو معروف، كان العراق قد صار ضعيفاً ومُحاصَراً ومهيضَ الجناح على أثر غزو صدّام للكويت، وإخراجه منها بالقوة في حملة عاصفة الصحراء، والتي

شارك فيها جنودٌ من السعودية وسورية ومصر والمغرب. وبذلك فقد زالت أهمُّ أسباب التوتُّر، والتي خالطت علاقات إيران بالعرب الذين دعموا صدّام خلال عقد الثمانينات من القرن الماضي.

ماكان بُوسع أحدٍ بالطبع مَنْع الولايات المتحدة من القيام بالغزو لأحد البلدين أو كليهما. فالأميركيون مجروحون، والحرب التي أعلنوها على الإرهاب (الإسلامي) صارت حرباً عالمية. وإذا كان أحدٌ قد ساعد الولايات المتحدة في عمليتي الغزو تحت الضغط بوسيلةٍ أو بأُخرى؛ فإنّ ذلك لم يُعْلَنْ. لكنّ الأميركيين ليسوا مثل البريطانيين؛ إذ سُرعان ما أثْنَوا على التسهيلات اللوجستية التي قدمها لهم الإيرانيون في غزوهم لأفغانستان. وما كان الإيرانيون مرتاحين إلى حكم طالبان، ولا إلى توطُّن القاعدة هناك. وقد لقوا عَنَتاً في التعامُل معهم، وهو الأمر الذي حصل لشيعة أفغانستان بعد العام 1994. أمّاغزو الأميركيين للعراق فهو مسألةٌ أُخرى، لأنه كان واجباً على العرب والإيرانيين والأتراك اتخاذ موقف. وقد اختار الأتراك الحياد الكامل رغم أنهم ينتمون إلى الأطلسي؛ في حين أُرغم العرب على حيادٍ سلبي، واندفع الإيرانيون باتجاه الشراكة مع الأميركيين، من خلال حلفائهم من المعارضة العراقية أولاً، ثم بشكلٍ مباشر. ولا شكَّ أنّ الأميركيين يتحملون المسؤولية الأولى عما حصل للعراق وفيه، ليس بسبب الغزو فقط؛ بل وبإقبالهم على هدم الدولة العراقية بالكامل، والتسبُّب في تهجير ملايين العراقيين وقتلهم، واشتراع دستور صار بمثابة البيئة الخاضنة للتقسيم والانغماس في حروبٍ أهليةٍ متتالية. وتأتي مسؤولية إيران بعد الأميركيين مباشرةً ولعدةجهات؛ **الأولى** دخول ميليشيات مسلَّحة للمعارضة العراقية كانت متجمعةً عندها وفي المنطقة الكردية، وهي التي عملت بداخل العراق قتلاً وتهجيراً واستيلاءً على مدى السنوات الخمس التالية بتوجيهات الجنرال سليماني قائد فيلق القدس. و**الجهة الثانية** العمل مع الأميركيين لإقامة هذه العملية السياسية الشَوهاء، والتي ما تزال مآسيها مستمرةً حتى اليوم. **والجهة الثالثة** اعتبار العراق جزءًا من أمْنها القومي، والتصرف في شؤونه في حضور الأميركيين وغيابهم من ضمن هذا الإدراك. و**الجهة الرابعة**، وهي الأهمّ رغم فظاعة الأمور الثلاثة الأولى: عقد اتفاقٍ مع الأميركيين لتسهيل انسحابهم من العراق عام 2009، وبمقتضاه جرى استخلاف المالكي في بغداد، وإعادة السفير الأميركي إلى دمشق بعد أن كان بوش قد سحبه، وغض النظر عن سيطرة حزب الله على لبنان- وذلك في مقابل: عدم التعرض للأميركيين أثناء انسحابهم 2011/2010، وعدم التحرش بإسرائيل.

سمعتُ الخبير العسكري الأميركي كوردسمان بالبحرين قبل شهور يقول إنّ الإيرانيين ربما كانوا قد قرروا حوالي العام 2005/2004 القيام بعملية تعرضٍ استراتيجي شاملة في المنطقة الممتدة بين الأهواز والبحر المتوسط اعتماداً على حاجة الأميركيين إليهم، والحصول على مكاسب وتبادلات معهم. وقد شمل ذلك: تثبيت أقدامهم بالعراق أمنياً واستراتيجياً، والتحرش بإسرائيل من خلال حزب الله بلبنان، وحركة حماس بغزة، والبدء بدعم الحوثيين باليمن لإزعاج السعودية. وما تحدث كوردسمان عن النتائج السياسية والاستراتيجية. فقد استجابت الولايات المتحدة للضغوط وسلّمت ما يُسمَّى بالهلال الخصيب العربي إليهم، ليُعلنوا

بعد انقسام حماس بغزة عام 2007 واحتلال بيروت عام 2008 عن اكتمال محور الممانعة والمقاومة والمكوَّن من إيران والعراق وسورية ولبنان وغزة.

لقد كانت لذلك كله نتائج استراتيجية فادحة على العرب، وهو الأمر الذي عَبَّر عنه الأمير سعود الفيصل في مؤتمر القمة بسِرت في ربيع العام 2010 بأنه فراغٌ أوخواءٌ استراتيجي. إنما رغم فداحة ذلك؛ فإنّ إيران ما اقتصرت عليه:

- فلدينا في كلّ بلدٍ عربيٍّ فيه مجموعةٌ سكانية شيعيةٌ تنظيم مسلَّحٌ أو غير مسلَّح تابعٌ للجمهورية الإسلامية ويُدارُ منها. ويقيم ذلك التنظيم في قلب الجماعات الشيعية إطارات خاصة بإدارةٍ ذاتية. وتتنوع مدياتُ استقلاليته أو مواجهته للدولة القائمة بحسب علاقات تلك الدولة بطهران، وبحسب قوة أمن تلك الدولة أو ضعفه.
- ولدينا التحالفات التي أقامتها إيران مع حركات الإسلام السياسي السنية، وقد كانت حركاتٍ معارِضة، وهي الآن تصل للسلطة في عدة بلدان عربية.

بين العامين 2007 و2011، استتبَّ للمحور الإيراني امتداد استراتيجي ومناطق نفوذ في ديارنا بالقوة وسياساتها. لكنه تعرض ويتعرض للتهديد في سورية والعراق والبحرين واليمن وغزة منذ قيام الثورات العربية. فقد هبّ الخليجيون للدفاع عن استقرارهم من خلال إرسال قوات درع الجزيرة إلى البحرين، وتدخلوا باليمن لإخراج علي عبد الله صالح وإحلال سلطة مؤقتة تكافح الآن على ثلاث جبهات: جبهة القاعدة بوسط اليمن وجنوبه، وجبهة الانفصاليين في جنوب اليمن، وجبهة الحوثيين في أقاصي الشمال على حدود المملكة العربية السعودية. واثنتان من هذه الجبهات على الأقلّ مدعومتان من إيران. وفي العراق اضطرابٌ شديدٌ ضد حكومة المالكي من جانب السنة، ومن جانب الأكراد. وقد استجلب الإيرانيون قبل أيام كل السياسيين العراقيين الشيعة إلى طهران، وطلبوا إليهم ضرورة التراصّ من حول المالكي، فخضعوا وأطاعوا. وما يزال مقتدى الصدر متأبياً، لكنه سيخضع بعد بعض الشدّ والجذب كالعادة. بيد أنّ أفظَع ما أُصيبت به إيران ولا شكّ في السنتين الأخيرتين كان وما يزال الثورة السورية على بشار الأسد بطل المقاومة الممانعة بحسب الإمام الخامنئي والسيد حسن نصر الله. وفي سورية الآن آلاف المتطوعين من عند حزب الله، ومن عند المالكي. كما أنّ هناك عدة آلاف من العسكريين الإيرانيين. وهذا فضلاً عن الدعم شبه اليومي بالعتاد العسكري، وحوالي الخمسة عشر مليار دولار دفعها الإيرانيون والمالكي لنظام الأسد حتى الآن. وتوشك إيران أن تفقد غزة بسبب انفصال حماس بها. لكنّ الباقين مع إيران بغزة وسيناء والسودان يقولون إنهم يهادنون نظام الإخوان بمصر ليروا ماذا سيحصُل ثم يقررون.

وهكذا لدينا إذن ثماني بؤر اصطنعتها إيران بالمنطقة العربية أو بالمشرق والخليج، وتتعرض أربعٌ منها للاضطراب. ولذا فإنّ التوتُّر في العلائق يبلُغُ مدياته القُصوى. فلولا الدعم الإيراني المستميت لنظام الأسد، لسقط منذ عام بدون حاجةٍ لمجلس الأمن وقراراته. إنما ليس هذا هو الأكثر سوءًا بل قد يكون الآتي أعظم، فقد عرضنا واقع العلاقات الآن؛ إنما في يوم 2013/2/7 أعلن مرشد الثورة الإسلامية رفْضه للعرض الأميركي للتفاوض على النووي

وغيره. وهذا يعني أنّ التوتر في منطقتنا سيزداد. وقد يستغرب البعض ذلك؛ إذ ما علاقةُ الخلاف على النووي الإيراني بإقصاء السنة بالعراق أو قهرهم في لبنان؟! العلاقة أنّ الإيرانيين يزعُمون عند كلّ واقعة، حتى واقعات الضربات والارتكابات بأقاصي الأرض إنهم إنما يقومون بذلك مكافحةً لأميركا وإسرائيل. في العام 2003 شهدتُ اعتصاماً بالسلاح لحوثيين بضحيان بجوار صعدة، ورأيتهم جميعاً يرفعون شعاراتٍ ضد أميركا وإسرائيل. فقلت للشاب الذي أخذني إليهم وهوطالبٌ قديمٌ لي بجامعة صنعاء: ما علاقة أميركا وإسرائيل بخلافاكم مع الحكومة اليمنية؟ فانزعج الشاب لبلاهتي وقال: لولا أميركا وإسرائيل لما كنا بهذا الوضع البائس، ثم إنّ حزب الله انتصر على العدو الإسرائيلي بهذه الطريقة وهذه الشعارات!

إنّ المسائل ليست بسيطةً إذن، ليس بسبب انتشار البؤر، وانتشار الاضطراب وحسْب؛ بل بسبب طريقة التفكير الإيرانية. فحزب الله نموذجٌ ناجحٌ ومُلْهِم، ولذلك أصبح منذ مدةٍ مثالاً يُحتذى، وظهر حزبٌ لله حتى في تركيا والعراق وباكستان. فلنفترض أنّ كلَّ مشكلات العلائق سُوِّيتْ بسبب هلاك الشيطانين الأكبر والأصغر؛ فإنّ هذا الوعي الجديد الفصاميَّ لا يقلُّ في آثاره هَولاً على مجتمعاتنا وشبابنا عن الوعي لدى شبان دوغما الفسطاطين، والجهاديين الآخرين.

تحدث وزير الخارجية السعودي- كما سبق ذكْرُهُ – عن الفراغ الاستراتيجي، والذي تسبّب بضعفٍ هائل أنزلته بالعرب عوامل عدةٌ أهمُّها قادة الجمهوريات الوراثية الخالدة على مدى العقود الأربعة الماضية. والضعف يستدعي قوى ملء الفراغ، وبينها بالأمس واليوم إيران وتركيا وإسرائيل. ويرتسم اليوم سبيلان لملء هذا الفراغ: **<u>الحراك</u>** الشعبي العربي في بلدان الثورات، والذي يُحدث تغييراً باتجاه الحيوية الداخلية، والإباء على الاستبداد والاستقطاب وسياسات المحاور والتبعية. **<u>والسبيل الثاني</u>** تجديد العمل العربي المشترك لجهة الإرادة والتعاون والفعالية. فقد استطاع مجلس التعاون الخليجي أن يفعل عدة أشياء في السنوات الثلاث الأخيرة، فكيف لو امتدّ ذلك إلى الجامعة العربية وفعالياتها. والأمر في هذا السبيل لا يقتصر على الإجراءات الدفاعية التي ما تزال غير كافية؛ بل يتجاوز ذلك إلى الحديث مع إيران بلغةٍ واحدةٍ وبشكلٍ جماعي بدلاً من الأحاديث الثنائية. والأمر كذلك مع الولايات المتحدة، فكلما اتفق الأميركيون مع الإيرانيين أو اختلفوا نجد أنفُسَنا أقرب للأميركيين أو أننا لا نستطيع تمييز مواقفنا عن مواقفهم. وهذا ضعفٌ في السياسة الإيرانية أيضاً، والتي تعتبر الولايات المتحدة وحدها مرجع أو مصدر الأخذ والعطاء والتسويات. فهذا داءٌ مشتركٌ بين العرب والإيرانيين. وإذا كان العرب حتى الآن يفتقرون إلى عرضٍ واضحٍ واستراتيجي تُجاه إيران؛ فإنّ الإيرانيين مطالبون أكثر بالتغيير في سياساتهم الخارجية تجاه منطقتي الجوار العربي، والجوار الإسلامي. لقد تصرف الإيرانيون خلال العقد الأخير على طر يقة: أنا أعمى ما بشوف أنا ضَرّاب السيوف! وما عاد ذلك ينفع الآن، فهم بذلك لا يُخيفون العرب بعد الثورات بل يوقفونهم ضدَّهم صراحةً كما ظهر في القاهرة أثناء زيارة نجاد. وهم بذلك لا يخيفون أو ما عادوا يخيفون الولايات المتحدة، لا في العراق ولا في الخليج ولا في أفغانستان. وكذلك الأمر مع إسرائيل التي تنتظر بفارغ الصبر إطلاق بعض الصواريخ من لبنان أو سورية لتشنَّ حرباً شاملة. ومن جهةٍ أُخرى لا مصلحةَ للعرب ولا للأتراك في أن تتحول إيران

إلى دولةٍ فاشلةٍ بسبب السياسات الهوجاء المُكلِفة وبسبب الحصار الغربي الخبيث. ولستُ أدري أيضاً ما هي مصلحة إيران في تخريب العراق وسورية واليمن وتعطيل لبنان والبحرين؟ هذا هو معنى ضرورة أن يراجع الإيرانيون سياساتِهم بعد مرحلة التعزُّز والاستمتاع بالغزوات الأميركية والإسرائيلية للأراضي العربية، والإفادة منها بالمباشر وغير المباشر. ومن ناحيةٍ أُخرى ضرورة أن تكون هناك مبادرة خليجية جماعية تجاه طهران.

والأمر الأخير يتعلق من جديد بالعرب ومجتمعاتهم وقدرتها على حماية سلمها الداخلي، والتلاؤم بين الوحدات المجتمعية الإثنية والدينية والمذهبية. لقد أرغمتنا السياسات الإيرانية الأمنية والعسكرية على القيام بإجراءات احترازية في الأمن والعسكر. إنما بعد ذلك وإلى جانبه؛ فإنّ الشيعة الذين أنشأت إيران في أوساطهم تنظيماتٍ، وفرضت تقاليد، هم مكوِّنٌ أساسيٌّ في اجتماعنا التاريخي والحاضر، والأخطاء والتجاوزات مشتركةٌ بين الجانبين أو الجوانب المتعددة وليست آتيةً من جانبٍ واحد، رغم وسوسات إيران باسم الدين والمذهب. ولذا لا بُدّ من نهوضٍ مجتمعي وسياسي عربي بهذا الشأن، افتقدناه وسط هُوامات الأصوليات وتوتراتها وانكماشاتها، والشيخوخة العقلية والقلبية التي نزلت بنا بسبب تكاثُر الظباء على خِراش.

يوم2013/2/4 جاء الرئيس الإيراني الإيراني محمود أحمدي نجاد إلى القاهرة لحضور مؤتمرالقمة الإسلامية. وفي نفس اليوم قابل شيخ الأزهر الذي شكا إليه من عدة أمورٍ في السياسات الدينية والاستراتيجية لجمهورية إيران الإسلامية. قال الشيخ أحمد الطيب للرئيس نجاد إنه منزعجٌ من الانقسام المتوسّع بين السنة والشيعة والناجم عن اضطهاد السنة في إيران، وشتم الصحابة، وقمع عرب الأهواز، ونشر التشيع في المجتمعات السنية، والتدخل في شؤون دول الخليج العربي واليمن، والمشاركة الإيرانية في قتل الرئيس السوري لشعبه! وقد ردَّ نجاد بأنّ السنة شيعة لأنهم يحبون آل البيت، والشيعة سنة لأنهم يتّبعون سنة النبي أيضاً، أو كلاماً من هذا القبيل!

فهل تكون علةُ سوء الفهم بين الأمتين أنّ الإيرانيين يتحدثون بلُغة الإسلام الشامل، ويعملون بلغة المصالح القومية الإيرانية، وأنّ العرب يتحدثون بلغةالقومية العربية، ويعملون بلُغة العالمية الإسلامية؟!

إنّ المشكلات بين الإيرانيين والعرب في عصر العالمية الإسلامية الإخوانية، وولاية الفقيه الخمينية صعبةٌ وصعبةٌ جداً إذن. وهو الأمر الذي لم يتوقّعْهُ حافظ الشيرازي حتى عندما تعسّر عليه التواصُل مع محبوبته، بدليل أنه ظلَّ يخلط العربي بالفارسي في شعره. ولذا فقد يكونُ الأدنى إلى وصف حالتنا نحن العرب ما قاله أبو العلاء المعري عن قُرب المحبوبة، واستحالة الوصول إليها:

فيا دارها بالخَيف إنّ مزارها قريبٌ ولكنْ دون ذلك أهوالُ

الإسلاميون والعولمة
العالم في مرآة الهوية

التصنيف: أوراق علمية

الموضوع: الإسلام المعاصر – الإسلام والعالم

المصدر: دراسة

التاريخ: 2001

I

يملك أبو الأعلى المودودي (–1979) تصوراً لحضارات العالم ، يشبه تصور ابن خلدون العضوي للدول . واستناداً إلى هذا التصور كتب عام 1941 مقالةً عنوانها : " انتحار الحضارة الغربية "(1) وازى فيها بين المشاهد القرآنية لمصائر الأمم والقرون الغابرة من جهة ، وحضارات العالم القديم المنقضية من جهةٍ ثانية . فلمّا بلغ في خريطته الملحمية للتاريخ البشري الحقبة الحديثة ؛ قال : " إنّ سُنّة الله هذه نراها تتكرر اليوم أمامنا ، فوبالُ الأعمال السيئة الذي ذاقته الأُمَمُ السالفة يحيقُ اليوم بالأمم الغربية ... فآفات الحرب العالمية ، ومشكلات الاقتصاد ، وازدياد التعطل ، وانتشار الأمراض الفتاكة ، وتبدُّد النظام العائلي ، كلُّ أولئك ، آياتٌ بيّناتٌ لو تأملوها لعلموا أنّ كلَّ ذلك ثمرة ظلمهم وعتوّهم واتّباعهم للشهوات وإعراضهم عن الحق ... " . ومع أنه يذهب إلى أنّ تلك الظواهر كانت – وما تزال – نُذُراً بين يدي عذابٍ شديد ؛ فإنه يعودُ للقول إنّ الغربيين حتّى لو نبّهتْهم الأماراتُ والفتنُ والملاحمُ النازلةُ بهم ؛ فإنّ مصير حضارتهم الهائلة محتومٌ ؛ ذلك أنه قد سُلِّط على تلك الحضارة – في نظر المودودي – شيطانان قويان يجرانها حتماً إلى الهلاك ؛ أولهما شيطان تضاؤل النسْل ، وثانيهما شيطان القومية . أما الأول فقد غلب على عقول أفرادها رجالاً

ونساءً فجعلهم يستأصلون أنسالهم بأيديهم ، وأما الشيطان الآخر فقد استولى على عقول أممها وحكوماتها . و سبيل الخروج من هذا القطار السائر إلى الهاوية ؛ تبدأ بالتخلص من " عبوديتنا الفكرية " للنموذج أو المثال الغربي ، والعودة لأصالة الإسلام .

لكنّ المودودي الذي يستدلُّ لوجهة نظره في الحضارة الغربية بأمثلةٍ ووقائع ومقولات من تاريخ تلك الحضارة ، لايذكر في مجال عرض البديل نماذجَ ووقائعَ من الحضارة الإسلامية العريقة ، بل يلجأُ إلى القرآن في مجال بناء النموذج ، كما لجأ إليه في مجال النقد الناقض (2).

ويتبنّى سيد قطب تصوُّر المودودي والنُدْوي لمشكلات الحضارة ؛ أو بالأحرى مشكلات المسلمين مع الحضارة الحديثة . بل إنه يسْلُكُ مسلكه أيضاً في الاستدلال القرآني من جهة ، والغرْبي النقدي من جهةٍ ثانية . فهو يكثر من الاستشهاد بألكسيس كاريل في كتابه المترجم إلى العربية بعنوان : " الإنسان ذلك المجهول " وصولاً إلى تشخيصه للحضارة الغربية بأنها حضارةٌ مريضة (3) . ويعودُ مرضُها في نظر كاريل إلى " تخلُّف علوم الإنسان عن علوم المادة " . لكنّ سيداً الذي يوافقُهُ في مرض الحضارة لا يوافقُهُ فيما ذهب إليه من تشخيصٍ لأسباب ذلك المرض . إنّ داءَ تلك الحضارة القاتل في نظر سيد قطب يرجع إلى قيامها على قاعدةٍ لا دينية : " ومن هذه الثغرة جاءتها كل الآفات . وجنايتُها الحقيقية على الإنسان تنبع كلُّها من هذا المصدر الخبيث ، وإهدارها للقيم الإنسانية ، والخصائص النوعية والفردية مردُّهُ كلُّه إلى هذا المنبت النكِد ... " (4) . ويمضي سيّد قطب قُدُماً فيُماهي بين الدين والفطرة الإنسانية ذاهباً بذلك إلى أنّ الحضارة الغربية مضادّة للفطرة (5) . فإذا بلغ الأمر المستوى العالمي (وسيد قطب يعتبر الحضارة الغربية عالميةً ويسميها دائماً الحضارة الحديثة في حين يُصِرُّ المودودي ومن بعده الندوي على نعتها بأنها أوروبية أو غربية) ؛ فإنّ سيداً يعلّل شقاء الإنسان في العالم المعاصر باستيلاء الحضارة الحديثة وقيمها عليه ، وهي قيمٌ ماديةٌ مناقضةٌ للفطرة الإنسانية ، تنشر النزاع بين الأفراد ، بل داخلها ، وتتحول نزاعاتٍ عالميةً بين الجماعات والشعوب والأُمم ، كما حدث في الحربين العالميتين ، وفي مئات النزاعات التي تتسبَّبُ بها الحضارة الحديثة في سائر أنحاء العالم (6) .

ولا يختلف أبو الحسن علي الحسني الندوي عن المودودي وسيد قطب في فهمهما للحضارة الأوروبية أو الغربية ، وعلائقها الصراعية مع الإسلام ؛ لكنه بخلافهما يركّز في كتابيه – الصادرين في النصف الأول من الخمسينات – على الأبعاد التاريخية والتحليلية للحضارتين الإسلامية والغربية . ومن أجل ذلك فإنّ صورته هذه هي التي سادت بين الإسلاميين المعاصرين ؛ في حين تركّز تأثير المودودي وقطب على الجوانب الجدالية والنضالية للعلاقة بين المجالين الحضاريين .

صدر كتاب الندوي الأول : " ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ؟ " ، بالعربية عام 1950 (7) . وهو ينقسم إلى قسمين متساويين في الحجم تقريباً . ينصبُّ النصف الأول على عرض تاريخ التجربة الحضارية الإسلامية ، وظروف ظهورها باعتبارها تمرداً على ظلامية المجتمع العربي الجاهلي ، وعبثية الصراع الساساني / البيزنطي . ولا يبدو الفصل الخاصُّ بالظروف والبيئات المحيطة بظهور الإسلام وحضارته تمهيدياً ؛ إذ إنه يمتدُّ على مساحة أربعين صفحةً تقريباً تجري فيها إدانة الثقافات و الحضارات والتقاليد الدينية التي كانت موجودةً في سائر أنحاء العالم في القرنين الخامس والسادس للميلاد ؛ من اليهودية والمسيحية وإلى الزرادشتية والبوذية والهندوكية ، بعد أن كان قد أدان التقاليد الإمبراطورية الكسروية والقيصرية السائدة حول الجزيرة العربية آنذاك ، ويأتي عرض " منهج الأنبياء في الإصلاح والتغيير " مفتتحاً الباب الخاصّ بالحضارة الإسلامية. والملفت أنَّ التركيز فيه على الجوانب التربوية والأخلاقية والثقافية (8) . في حين يعود للسياسة مقامها عند الحديث عن انحطاط الحضارة الإسلامية بالتأكيد على أنّ الانحطاط أدى إلى فصل الدين عن السياسة ، وأوصل غير أكفاءٍ إلى الإمامة ، كما أوصل إلى قلّة الاحتفال بالعلوم المفيدة . وقد شهدت العصور المتأخرةُ لحظاتٍ مضيئةً أيام صلاح الدين وبعض المماليك والعثمانيين ؛ بيد أنّ تلك كانت لحظاتٍ وحسْب ، ثم إنها انصبّت على النبوغ العسكري ، لا الثقافي أو الحضاري .

أما بالقسم المتعلّق بالحضارة الأوروبية فيبدأ عند الندوي بربط تلك الحضارة بالأصول اليونانية التي حددت من وجهة نظره عناصرها الأساسية حتى اليوم ؛ وتلك العناصر هي : الإيمان بالمحسوس ، وقلة الدين ، وشدة الاعتداد بالحياة الدنيا ، والنزعة الوطنية أو القومية (9) ؛ فيمكن معه القول إنّ المفتاح لفهمها أنها " مادية " ، كانت كذلك وما تزال . وقد دار صراعٌ بين الروحانية والزهدية المسيحية من جهة ، والمادية الحضارية من جهةٍ ثانية ،

انتصرت فيها أخيراً المادية فعزلت المسيحية الشرقية أو سلبتها روحها فما تنصرت الـــروم ، لكنّ النصرانية تروَّمت ؛ على حدّ قول ابن تيمية . وهكذا كان مرض الحضـــارة الأوروبيـــة الأشد فتكاً : المادية الغرائزية التي سيطرت على الأفراد ، والجنسية (يقصـــد القوميـــة) و الوطنية التي قامت عليها الدول والشعوب . ولذا فإنّ أوروبا (ومعها الغرب كلّه) سائرة إلى انتحارٍ للنوازع الفردية والجماعية الانفصامية والانفصالية السائدة فيها ، كما تشهد على ذلك الحربان العالميتان ، ومئات الحروب الاستعمارية الأخرى .

إنّ مســـــار عالم اليوم ، الـــــذي تسُوده الحضارة الغربية ، هو مســـــارٌ جــاهليٌّ (10) أو أنه يقود إلى ذلك . فمن جهةٍ هناك الزحف الغربي لإكمال السيطرة علـــى العـــالم ، ومن جهةٍ أخرى هناك الصراع الداخلي في قلب حضارة المسيطرين نفسها للنوازع الماديـــة الغلاّبة التي تتحكم بالأفراد والجماعات والدول . فالمسلمون مدعوون اليوم لإنقاذ العالم مـــن تلك الحضارة المستبدّة القاهرة ، وإعادة الأمور إلى نصابها . والفوضى التي تســـودُ العـــالم تكشف عن هول الخسارة التي نزلت به عندما انحطّ المسلمون ، وفقدوا السيطرة على مقدرات العالم ومقدراتهم هم . وعلى العرب – في نظر الندوي – قبل غـــــــيرهم أن يهبـــــوا لإنقاذ المسلمين والعالم ، كــــــما فعلوا أول مرةٍ حين أنقذوهُ بالإسلام .

ولايستسهل الندويُّ هذه المهمة النهضوية والإنقاذية . فالفكرة أو الأيديولوجيا الغربية (11) اخترقت العالمين الإســــــلامي والعربي ، وصارت جزءً ا مهماً فـــي نســـيج حيـــوات الأفراد والجماعات والدول ، وعلى المستويات كلّها : التــــقنية ، والاجتماعية ، والاقتصادية ، والســـــــــياسة . والندوي يســـــــتعرض وقائع " التغريب " في سائر نـــواحي العـــالم الإسلامي ، ويستنتج أن التأثيرات الغربية كانت أعمق في الأُطر السياسية ، وتنظيمات الدول ؛ فيضع أمله في المجتمعات التي احتفظت بتقاليدها وأصالتها ، ويتصور دوراً رائداً لمصر في إنشاء حضارةٍ إسلاميةٍ جديدةٍ تشارك في التغيير العالمي الجاري والمتمثل في تمرد شـــعوب العالم على المستعبدين والمستكبرين (12) .

*　　*　　*

يصل المودودي إذن نتيجة تحليلٍ سريعٍ للموقف الثقافي والسياسي السائد في العالم الإسلامي عشية الحرب العالمية الثانية وإبّانها إلى وضع برنامجٍ للانفصال بين الحضارتين الغربية والإسلامية . ويشملُ هذا الانفصال الجوانب العقدية والثقافية والسياسية . وهو يتصور إمكان قيام متحدٍ متعيِّنٍ للثقافية الإسلامية (دولة باكستان مثلاً) ، يكون منطلقاً لحضارةٍ إسلاميةٍ زاهرةٍ وجديدة ، تصبح مهوى أفئدة مسلمي العالم ؛ فتشكل منافساً حقيقياً للحضارة الغربية في عيونهم ، وربما تصبح مثالاً للعالم الحديث كلِّه (13) .

ويبدو هذا النموذج شديد الجاذبية لسيد قطب ؛ لكنْ في جوانبه العقدية والتصورية بالذات . فهو لم يفد كثيراً من نقد المودودي للحضارة الغربية ، بقدر ما أفاد من تصوره للتفرد العقدي الإسلامي في رسالة المودودي السلفية المسمَّاة : " المصطلحات الأربعة " (14) ؛ وهي : الإله ، والربّ ، والعبادة ، والدين . وقد عاد لشرح ذلك بطريقته البلاغية المحشِّدة في كتابه : خصائص التصور الإسلامي ومقوماته . فالحضارة بحسب المودودي وقطب تملك خصائص أساسية أو مقوّمات تظهر في بداياتها ، ومقوِّم الحضارة الإسلامية الرئيس هو الدين الإسلامي ، فإذا أردنا التعرف على الحضارة الإسلامية ، يكون علينا أن نعود للنص التأسيسي لتلك الحضارة وهو بالدرجة الأولى القرآن الكريم . كما أنه يكون علينا لفهم الحضارة الغربية أو الحديثة العودة لليونان لأنها تأسّست عندهم أو أنهم هم الذين صنعوها . وإذا أفاد ذلك في معرفة حضارةٍ ما باعتبارها جوهراً ثابتاً لا يتغير إلاّ شكلياً ؛ فإنه مفيدٌ أيضاً في التمييز بين الأصيل والدخيل في تلك الحضارة . وهكذا كان التصحيح العقدي لدى المودودي وسيد قطب هو معيار قيام الحضارة الإسلامية من جديد ، وهو الذي يحدّد ويبلور تجوهرها وانفصالها عمّا حولها على أساس هذا التجوهر . المودودي يريد الانفصال عن الحضارة الغربية ، للتنقية والتطهير من جهة ، وإمكان تحقيق النموذج من جهةٍ ثانية . أما سيد قطب فلا يشغلُهُ التبلورُ السياسي للنموذج المنفصل بدايةً ، أو أنه لا يعتبره أولويةً ، بل إنّ الأولوية للتطهير العقدي أو صفاء التصور ؛ لذا فهو يسعى لتكوين جماعةٍ منفصلةٍ عقدياً ، تشكل النموذج الجاذب ، وسط حنادس الجاهلية وظلامها (15) .

أمّا الندوي الذي يتفق مع المودودي وقطب – قدّم قطب للطبعة العربية الأولى من كتابه : ماذا خسر العالم ، الصادرة عام 1950 – في صورتيهما عن الحضارة الغربية ، والأخرى الإسلامية ؛ فقد اختلف عنهما منذ البداية في استنتاجاته . فهو لا يرى أنَّ المسلمين

منحرفون عقدياً ، كما أنه لا يرى في مؤلفاته الأولى ضـــــرورةَ قيــــام دولـــةٍ عقائديـــة لتطبيق النموذج الحضاري الإسلامي . فالخصوصيةُ الحضارية الإسلامية تطعَّمــت بجهــود وبحوث المصلحين المسلمين في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين (16) . وبنتيجــة ذلك فإنّ المســــلمين يعيشون في هذا العصر وليس خــــارجه ، وبوسعهم إن احتـــفظوا بتــــقاليدهــم وجدَّدوها أن لا يدخلــوا في الجاهلية الأوروبيــــة (وهــي أخـــــلاقيةٌ وسلوكيةٌ أكثر مما هي اعتقادية) ، وأن يقيموا حضارةً مستقلةً ، وتنميةً مستقلةً ، بالاشـــتراك مع الحضارات غير الأوروبية ، والأمم غير الغربية ، التي تعاني من استيلاء الغــربيين مـــا يعانيه المسلمون أنفسهم وربما أكثر .

ويصل تصور الندوي ، الذي يمثّل رؤية مثقفٍ إسلاميٍّ غير حزبي ، إلى نتائجه المنطقية على يد مالك بن نبي ، المفكّر الجزائري ، الذي عاش في مصر في الخمسينات ، واستجاب بحماسٍ كبيرٍ لثورة 23 يوليو وخطواتها الأولى . كان الندوي قد رحّب بالنهضة المصرية (17) – كما سمّاها – المتمثلة بثورة الضباط الأحرار ، بتحفظ . أمّا مالك بن نبي فحوّل خطوات الثورة المصرية في المجال الدولي إلى نظريةٍ في الحضارة الإسلامية . فقد أثارت دوائر عبد الناصر الثلاث خيال ذوي الثقافة الإسلامية وأحلامهم ، ثم جاءت باندونغ عام 1955 ، ومبادرات مصر في دعم حركات التحرر الإفريقية ، لتُعطي مصداقيةً لما عُرف فيما بعد بجبهة عدم الانحياز (18) . يفرّق مالك بن نبي بين الثقافة والحضارة ؛ فتـــدنو رؤيته للحضارة إلى أن تكون نظريةً في الإنسان ، وفي طرائق تحقيقه لمقتضيات إنسانيته ضمن محيط طبيعيٍّ معين (التراب ، والزمن) . لكن الذي يَهَبُ الحضارة روحها المعيَّن أربعة أمور تدخل في الثقافة وهي : التوجيه الخُلُقي ، والتوجيه الجمالي ، والمنطق العملي ، والصناعة . وبسبب المرونة التي تميّز هذا التصوُّر ؛ فإنّ مالك بن نبي لم يكن يرى تميزاً للحضارة الإسلامية على الحضارة الغربية ، وإنما هناك تمايُزٌ أقامه الغربيون من خلال استعمارهم واستغلالهم للعالم كلِّه . والواقع أنَّ المتحد الحضاري الغربي من وجهة نظره (واشنطن – موسكو) تتعاون وتتساند أجزاؤه رغم صراعها على الموارد والأسواق والنفوذ ، بينما لا يتعاون المسلمون ذوو الحضارة الواحدة . وقد تصور مالك بن نبي إمكان التعاون والتنسيق بين وحدات الحضارة الإسلامية الست : العالم الإسلامي العربي ، والعالم الإسلامي الإيراني ، والعالم الإسلامي الماليزي ، والعالم الإسلامي الإفريقي ، والعالم الإسلامي الأوروبي ، والعالم الإسلامي الصيني – المغولي . ومالك بن نبي لا يقيم تصوره التعاوني هذا

على أساس ديني بحت ، بل يتصور له فضاءين أحدهما ثقافي ، والآخر سياسي . فالوحدات المذكورة متشابهة في الثقافة أو بعض عناصرها ، وبينها جامعٌ آخر سياسي هو محاولتها الخروج من إسار الاستعمار الغربي والسوق الغربي (19) . لذا فهناك إمكانيةٌ لقيام حضارةٍ جديدةٍ أسيوية إفريقية ، تتعدد مراكزها بين القاهرة ودلهي وبكين وجاكرتا وكوناكري ولاغوس ، وتستطيع بعراقتها وتجددها ، والقيم الإنسانية الكبرى التي تدافع عنها ، وتسعى لإنجازها ، لا أن تشكّل البديل للحضارة الغربية ، بل أن تصل إلى الندية والمشاركة الفعالة في حاضر العالم ومصائره .

II

شهدت الستينات في نطاق الفكر الإسلامي تحولاً باتجاه نضالية وحركية المودودي وسيد قطب (20) . بل إنّ الندويَّ نفسه ما تردَّد في الانضمام إلى النضالية الإسلامية في مواجهة الغرب (21) ؛ في حين تردد مالك بن نبي طويلاً قبل أن يصغي لنداآت الأصالية التحشيدية في المجال الثقافي (22) . وما تغيَّرت الإشكالية الإحيائية التي سادت ذاك الفكر منذ الأربعينات ، بل حدث تطورٌ في الأولويات . فقد داخلت الفكر الإسلامي الإصلاحي في العشرينات قضية الهوية ، حالّةً تدريجياً محلّ أُطروحة التقدم التي سادت ذاك الفكر منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر . إذ أحدث زوال الخلافة الإسلامية ، وقيام نظام الدولة الوطنية تأزماً في وعي النُخب الإسلامية في سائر أنحاء العالم الإسلامي وبخاصةٍ الهند ومصر . وفي ظلّ بروز مسألة الهوية المنكمشة الخائفة على نفسها ، ظهرت الجمعيات الإسلامية المعنية بالحفاظ على الذاتية الإسلامية وشعائرها ورموزها وسلوكها ، والفكر الأصالي الإحيائي المصاحب لتلك النزعة . وفي نطاق فكر الأصالة والتأصيل كُتبت رسائل وأطروحات كثيرة في نقد الحضارة الغربية ، وتفضيل الحضارة الإسلامية عليها ، كما كُتبت مقارناتٌ في مسائل وقضايا ومنظومات ضمن الحضارتين توصلت إلى نتائج مقررة سلفاً حول تفوق حضارة الإسلام (23) . وكان من بين تلك المحاولات ما عرضناه في الإيجاز السابق . وجاءت الستيناتُ بمستجداتٍ بعدما أحاط بالخمسينات من آمالٍ ووعود . انتهت الوحدة بين سورية ومصر ، وبدأت معالم النزاع العِرْقي بين باكستان الشرقية والغربية ، وتنامى التحول نحو الاشتراكية ، وتفاقمت القطيعة بين الإسلاميين والدولة الوطنية . صحيحٌ أنّ الإسلاميين الجدد ما تقبلوا أصلاً فكرة قيام الدولة على القومية أو الجنسية (كما كان يسميها

رشيد رضا والندوي)(24) ؛ لكنّ المحاولة الباكستانية التي كان من المفترض أن تقوم على الإسلام ما بدت أكثر نجاحاً ، كما أنّ مصر الناصرية التي اعتبرها بعضُ غير الحزبيين منهم مشروعاً حضارياً واعداً تحولت إلى دولةٍ قطريةٍ عادية. لذلك تضاءلت تدريجاً لدى الإسلاميين الحزبيين وغير الحزبيين الخطط الكبرى ذات الأبعاد الحضارية ، لصالح فكرة النظام الإسلامي المتكامل ، وخصيصته الرئيسية تطبيق الشريعة الإسلامية فيه ، وليس مجرّد الإطار الثقافي أو الحضاري الذي وعدتْهم به " فلسفة الثورة " . وقد استمرّ نقد الغرب ونقْضُهُ بل تعاظم ، لكنه ما كان بغرض المقارنة أو التفضيل ؛ بل من أجل مهاجمة أنظمة الحكم السائدة في العالم الإسلامي باعتبارها مستتبعةً ومخترقةً من إحدى المنظومتين الرأسمالية أو الشيوعية (25) . فالتصورات التآمرية والنضالية لدى الإسلاميين عن العالم في الستينات والسبعينات ما عاد هدفها تقديم معرفةٍ ولو ذاتيةٍ عنه ، بل استخدامها باعتبارها استراتيجيات في الصراع على المجتمع والدولة في بلدانهم .

هكذا اضطربت صورة العالم لدى الإسلاميين المتشددين في الستينات والسبعينات أشدّ الاضطراب . فما عادت هناك دولٌ ولا حضارات , بل إيمانٌ وكفر . وفي حين كان الكفر متعيِّناً – إن صحَّ التعبير – فهو يُطْبِقُ على العالم كله ؛ فإنّ الإيمان تضاءل وجوداً وأثراً بحيث صار قاصراً على الجماعة الصغيرة التي تُقاتلُ باسمه ، متسلِّحةً إلى جانب الحديد والنار ، بآياتٍ من آي القرآن ، أو شذراتٍ من ابن تيمية وابن كثير والمودودي وسيد قطب (26) .

استند الفكر الإسلامي الإحيائيُّ النضاليُّ منه وغير النضالي في رؤيته للعالم ودور المسلمين فيه منذ الستينات إلى ثلاث مقولات يصعب معها النظرُ إلى المتغيرات نظر معرفةٍ وتفهم : مقولة الاستخلاف ، ومقولة التكليف ، ومقولة الحاكمية (27) . فالإنسانُ حسب القرآن مستخلَفٌ في هذا العالم لإعماره وإصلاحه ، والمسلمون أتباعُ آخر الديانات وخاتم الرسل مكلَّفون – في فذلكةٍ طويلةٍ – بالقيام على أمر هذا الاستخلاف ، بإنفاذ حاكمية الله في الأرض . ولكي يحقّقوا مقتضى هذا التكليف بالحاكمية ، يكون عليهم ما وسِعَهُم أن يقيموا نظاماً نموذجياً عمادُه الشريعة الإسلامية . ولأنّ الدولة الإسلامية دولةُ فكرةٍ أو عقيدةٍ في الأساس ، يكون عليها أن تصنّف الناس الذين تحت سيطرتها ، وسائر الناس ، على أساسٍ من هذه العقيدة. فهناك مؤمنون ، وهناك أهل كتاب ، وهناك كفارٌ أو مشركون . ومادامت

فكرةُ الدولة الوطنية أو القومية مرفوضةً في هذا التصور ؛ فإنّ مسألة المواطنية القائمة على التساوي في الحقوق والواجبات غير معتبرة . وبالمنظار نفسه يُنظَرُ إلى النظام العالمي وآلياته ؛ إذ هو قائمٌ على قوانين وأنظمةٍ وضعية تناقضُ مبادئ الشرعية الإسلامية ، وتصنيفاتها (28) .

وبلور الفكر الإحيائي الإسلامي بداخله في الثمانينات والتسعينات تياراً رئيسياً حاول الخروج من حتميات الستينات والسبعينات ؛ لكنه ما استطاع القطيعةَ مع تلك الحتميات ، كما سبق له أن قطع مع مقولة التقدم لدى الإصلاحيين المسلمين (29) . وربما عاد ذلك إلى بقايا التأزم بداخله ، ونقص المعرفة بالعالم ، والافتقار إلى ثقافة النقد الذاتي ، والضغوط المتناقضة التي ما يزال يتعرضُ لها من الأنظمة من جهة ، وجماهيره هو ، من جهةٍ أخرى . على أنني أحسب أنّ مشكلة الفكر الإحيائي الإسلامي الأساسية تكمُنُ في قيامه على مقولة الهوية ومن حولها ، وفكر الهوية القائم على الرموز والشعائر يستبعد التغيير سواءٌ أكان قومياً أم دينياً .

وعلى أي حال ؛ فإنّ جماعات التيار الرئيسي لجأت في العقدين الأخيرين إلى تسوياتٍ تحفظ لها ذاتيتها من جهة ، وتمدُّ لها جسوراً – حسب اعتقادها – مع العالم والعصر . فهناك نظامٌ إسلاميٌّ كاملٌ لرؤية العالم والذات والدور ، وهذا النظام لا يناقضُ نظامَ العالمَ تماماً – كما قيل سابقاً – بل إنه يتلاقى معه في أمورٍ ويختلف عنه في أمور . فالمواطنيةُ ليست مرفوضةً تماماً ، بل هي مقبولةٌ في الأساس ، أمّا الفروقُ التي يفرضُها نظام أهل الذمّة مثلاً فإنها فروقٌ تصنيفيةٌ وليست تمييزية (30) . ومنظومة حقوق الإنسان مقبولةٌ إجمالاً ، لكنّ فلسفتها الليبرالية مرفوضة ، وكذا بعض تفاصيلها (31) والديموقراطية نظامٌ وضعيٌّ غربيٌّ ؛ لكنه يتلاقى مع الشورى الإسلامية في أمورٍ إجرائيةٍ كثيرة ؛ وإن اختلف عنها في الأساس الليبرالي للنظام (32) . أمّا النظام العالميُّ فيمثل هيمنةً غير مستحبةٍ في حقبة القطبية الثُنائية ، وفي حاضر القطب الواحد . لكنّ مناضلة ذلك النظام لا تتمُّ باسم الجاهلية ، بل باسم الحرية والعدالة ، ولذا يُفيدُ فيها التضامُنُ بين المسلمين ، والتحالُفُ مع شعوبٍ وأُمَمٍ غير إسلامية تملك المشكلات نفسها مع ذلك النظام (33) .

وبسببٍ من المساحة المتزايدة للإحيائية الإسلامية في الثقافة والسياسة والاقتصاد والاجتماع ؛ فإنّ أدبياتها وممارساتها تعود لتتخذ الطابع الدعويَّ والأخلاقيَّ الذي يمكنُ أن يكون مقبولاً داخل المجتمعات الإسلامية ، وفي بعض الخارج . ومن هنا فقد عادت تلك الأدبيات للمقارنة بين الحضارات ، واعتبار الإسلام بديلاً بمسِّوغاتٍ أخلاقية وإنسانية . وتكاثرت مشروعات الدولة والدساتير الإسلامية ، ورؤية إسلامية المعرفة ، وتنظيمات ومصارف الاقتصاد الإسلامي ، والإعلانات الإسلامية لحقوق الإنسان ، والتصورات الإسلامية لنظامٍ عالميٍّ عادلٍ وإنساني (34) .

III

يضع الباحث الأميركي Benjamin Barber في عنوان كتابٍ له صدر عام 1996 مفرد الجهاد في مواجهة العولمة (35) . وهو لا يعالجُ فيه المفهوم الإسلاميَّ للجهاد قديماً وحديثاً ، بل مقصِدُهُ الرمز بالجهاد إلى ردّ فعل المجتمعات العالمثالثية على ظاهرة العولمة التي تحمل في طياتها الهيمنة الغربية . والعولمةُ عنده تتمثل في اقتصاد السوق ، وهيمنة النظام المالي والمصرفي على العالم كلّه ، وهيمنة التكنولوجيا الحديثة ووسائل الإعلام والاتصال المتطورة ؛ وهو ما يدفعُ الإنسان في العالم الثالث بل وخارجه إلى الإحساس بأنه مَسوقٌ بقوىً عمياء إلى مجهولٍ يخشاهُ ويواجهه بعنفٍ قاتل، شأن الضعيف المحاصَر في ردود فعله على عملاقٍ يجلب هلاكاً محتَّماً . وبغضِّ النظر عن فهم **B. Barber** للجهاد ، وعن تقويمه لطبائع ردود الفعل ؛ فاللافتُ أنّ تأزُّماً ما ظهر في الفكر الإسلامي في القرن التاسع عشر كردّ فعلٍ على الاستعمار الأوروبي ، استعاد خلاله الفقهاء المسلمون تجربةَ ضياع الأندلس حينما عادوا لوضع المسلم الذي يواجه الغزوَ الاستعماريَّ بين أحد خيارين : الجهاد أو الهجرة ! الجهاد لحفظ الشرعية بحماية دار الإسلام ، أو الهجرة إن تعذرت المُجاهدة (36) . ذلك أنه لا يجوزُ للمسلم أن يقيم في ولاية غير المسلم . هكذا حدث في الهند ، وفي إندونيسيا ، وفي الجزائر ، والسودان ، وصولاً إلى ليبيا أثناء الغزو الإيطالي عام 1911(37) . بيد أنّ هذه الرؤية للعالَم : دار إسلام/ دار حرب أو كفر تعرضت لزلزالٍ مدمِّر عندما أُلغيت الخلافةُ عام 1924 ، التي عنت للاستراتيجيين والمؤرّخين قيامَ نظامٍ عالميٍّ جديد ، لكنها عَنَت للفقيه المسلم نهايةَ الشرعية الإسلامية كلِّها بزوال دار الإسلام ! ولا يعنينا هنا مباشرةً استكشاف أو تحليل محاولات تكييف الحالة الجديدة (38) ؛ لكنْ ما يهمنا هنا أنّ ردَّةَ الفعل

تجاه العالم المُعادي تمثلت في عودةٍ للذات ، ومحاولات صونها بحسب الثقافة والوعي للفئات الاجتماعية المختلفة وطنية أو قومية أو إسلامية . فالمسألةُ ليست في عقليتين مختلفتين أو متناقضتين – كما يحاولُ Barber أن يُصوّر الإشكاليات المحيطة بوعي المسلم لمستجدات العالَم المعاصر . ذلك أنه إذا اعتبرنا الثقافةَ معطىً مؤثّراً في طرائق الإدراك والتصرف ؛ فإنه لا يمكن اعتبار الوعي الذي يعملُ على صياغة ردود الفعل ، واتخاذ القرارات نتيجةً مكيانيكيةً للثقافة التي تتضمن فيما تتضمن رؤيةً للعالم ، وموقع الذات الجمعية فيه . وليس بالوسع إنكار أنّ مسألة الهوية في الأساس مسألةُ وعيٍ بالضرورات ، لا تلبثُ أن تُحاط برموزٍ وشعائر مستمدّة من الثقافة تُعطى معانيَ ووظائف جديدة. بيد أنَّ وعي المسلم والعربي للذات والهوية – شأنه في ذلك شأن أيّ وعيٍ مُشابهٍ – شهد تجاذُباً بين حدَّي الذات والدور (أو رؤية العالَم) ، طوال أربعة عقودٍ إلى أن حدث الانفصامُ بين الأمرين داخل ثقافة الهوية في الستينات ؛ فاتّجه القوميون إلى أصاليةٍ ماركسية ، واتجه الإحيائيون المسلمون إلى أصاليةٍ إسلامية . وكلا الوعيين تعبيرٌ عن تأزم في رؤية العالم والعصر ، يستدعي رموزاً ثقافيةً مضْفياً عليها سِمات الاعتقاد و الحتمية لإكسابها يقينيةً ما كانت لها في حقلها التاريخي والشعوري ؛ كما يبدو في أطروحتي الغزو الثقافي من جهة ، والإمبريالية الجديدة من جهةٍ ثانية (39) .

يذكر الباحث التركي خلدون غولالب في ورقةٍ بعنوان : " تعددية ما بعد الحداثة والنقد الإسلامي للديمقراطية " (40) وجوه اللقاء بين الإسلامية الجديدة ، وتيارات ما بعد الحداثة . ومن بين نقاط التلاقي أنَّ الطرفين يتفقان في الحملة على الديمقراطية ، والدعوة إلى البراءة الأصلية . ثم إنَّ الإسلاميين يقدمون " الجماعة " على الدولة ، في حين يؤكد كتّاب ما بعد الحداثة على المجتمع المدني . والإسلاميون يقدمون رؤيةً للعالم أساسها الجماعات الدينية (وليس المجتمع) تقيم استقلالاً ذاتياً تحكمه قيمها وشعائرها ومصالحها ، بينما يعمد الحداثيون الجدد إلى الكلام عن التعددية الثقافية ؛ حيث لكل جماعةٍ ثقافيةٍ منظومتها المختلفة والمعترف بها .

فإذا كانت ثقافةُ الهوية من جهةٍ ثقافةَ صَونٍ وحفظٍ للذاتية التي تتوهَّمُ تهدُّدها ؛ فإنها من جهةٍ ثانيةٍ ثقافةٌ طهوريةٌ ، ثقافةُ المقدَّس والمدنّس ، وهي من أجل ذلك ثقافةٌ انفصالية . إنها تحاولُ الانفصال عن العالَم لحفظ الذات ، لكنَّ مصدر التهديد للذات ليس محدَّداً بحيث

يمكنُ سحقُه أو مقاومتُهُ على الأقلّ ، إنه العالم كُلُّه ! ومن أجل ذلك فإنّ رموز الخيرية التـي تُستعمل للذات (التقوى والجهاد والاستشهاد) تقابلُها رموزُ الشرّ التي تدلُّ على العالم ، على الآخر (الجاهلية) (41) .

لكنْ إذا تأملْنا هذا الانفصال جيداً نجدُ أنه في الحقيقة بسبب العقائديـة الطهوريـة – انفصالٌ عن الذات في تاريخيتها ، أي عن المجتمع الأقرب ، والبلاد الأقرب . فهو انفصـامٌ داخليٌّ تحولُ عقائديته وطهوريته دون اعتباره أيديولوجيا سياسـية . وهم يعـللون ذلـك بالاستـناد إلى هجرة الرسول (ص) (البعد الرمزي و الشعائري) في نهـجٍ اسـتردادي يستدعي إلى جانب الهجرة أو في سياقها مفردات حقلٍ تاريخيٍ منقضٍ في توظيـفٍ جديـد . فالهجرةُ خروجٌ من الجماعة (الكافرة) ، ومحاولةٌ لتأسيس جماعة (المدينة) ، مـن أجـل العودة لمجاهدة (دار الشرك) .

وهو أخيراً انفصالُ القلّة القليلة عن الكثرة الضالة . فالقلّةُ تعني اصـطفاءً لا تُوحيـه الكثرةُ أو لا توافقُه . لكنّ الطريف أنّ هذا التصور الذي يحوّل العالم بجماعاته إلى مسـاحاتٍ لكفران النعمة ، وجحود العبودية ؛ لا يستغني عن تفصيلٍ معيَّن . فهو ما يزال يعتبـر أهـل الكتاب جماعةً منفصلةً عن بقية الجماعات الكافرة . وهكذا يتكون العالم من ثلاث جماعاتٍ أو مجموعات : المسلمون ، وأهل الكتاب ، والمشركون والكفّار (42) .

إنّ التغيّر المهمّ الذي طرأ على هذه الرؤى أو اللارؤى في الثمانينات , كما سـبق أن ذكرت , عودة العالم بنظمه وتركيباته السياسية ومشكلاته المتعددة إلى الظهور عبـر فكـرة النظام الإسلاميّ الكامل والمستقلّ ، والذي يمكنه أن يتعايش مع النظم الأخرى الشاملة. وتتميَّزُ التأمليةُ الجديدةُ بالاستقلالية النسْبية عن الصراع الدائر على المجتمع والدولة فـي العـالمين العربي والإسلامي ؛ على الرغم من الرغبات الدعوية المعلنة والقائلة إنّ العالَم لـو أصـغى لمصلحته الحقيقية لكان النظامُ الإسلاميُّ هو البديل . لكنّ هذا التطور الدالّ في رؤية العالَم ما يزال يقوم على فكرة الهوية الخاصّة ، ويؤصّل جزئياته عليها . كما أنّ الدين في هذا التصور ما يزال يستوعب الحضارة كلّها بداخله ؛ بحيث ما تزال الدنيوية الجديدة (أو العولمة) مُعتبرةً بمثابة الدين المضادّ الواجب المكافحة ، لدى الإسـلاميين الإحيـائيين – أو بمثابـة القوميـة المضادّة ، الوجه الآخر للإمبريالية ، لدى القوميين ، في المجال الثقافي العربي (43) .

وإنني أرى أنّ التحديات والمستجدات على الساحتين السياسية والثقافية منـذ مطلـع التسعينات ما كانت عاملاً مساعداً في توسيع آفاق الرؤية للعالم المعاصر لـدى الإسـلاميين والقوميين على حدٍّ سواء . فقد جرت حرب الخليـج الثانيـة التـي رأى فيهـا الإسـلاميون والقوميون عدواناً على العرب والإسلام (44) . وتلت ذلك خلال التسعينات تدخلات الحلـف الأطلسي ، وأقطاب النظام العالمي الجديد في نواحٍ مختلفة من العالم تركّز أكثرها في منطقتنا وجوارها مع استمرار الحصار بدرجاتٍ متفاوتة على العراق وليبيا والسودان وإيران . وعلى الساحة الثقافية ما قصّر المستشرقون الجدد , وهواة الرؤى الشاملة في أميركا وأوروبـا فـي رسم خرائط وتخطيطات وأنتروبولوجيات الإلغاء (رمزها فوكوياما) أو الصراع التهميشي (رمزها هنتنغتون (45) . وقد أدّى ذلك كلُّه إلى ثَوَرانٍ جديدٍ للهوية المتجوهرة ، التي يرى الأنتروبولوجي Clifford Geertz أنها مثل الزائدة الدودية إن سكنت نُسيت ، وإن هاجـت أقلقت وأضرّت – فتعملقت من جديد على المستوى الثقافي فكرتا الغزو الثقـافي ، والتجـدد الذاتي ، وسارع القوميون التقدميون إلى إمداد الإسـلاميين بـالحُجج الاقتصـادية والثقافيـة لمواجهة العولمة (46) . وأحسب أنّ المفاوضات المقبلة مـع إسـرائيل ، وسـط الاخـتلال المعروف في توازُن القوى ، ستكون لها آثارٌ سلبيةٌ أيضاً على إمكانيات الرؤية المختلفـة أو المتنوعة للعالم والعصر .

وهناك مشكلة واضحةٌ ضمن النُخَب الثقافية العربية المعاصـرة لا تُسَـهِّلُ توجهـات وعمليات الانفتاح ؛ تتمثل في القوميين التقدميين ، وفي الليبراليين الجدد . فالقوميون الأكثـر معرفةً بالعالم ومتغيراته من جمهور الإسلاميين ، ما عادوا متميزين عنهم في المعالم الكبرى للتوجهات بعد خروجهم من حواشي السلطات ، وتأثرهم الشديد بتغير المشهد العالمي ، ولذا ما عادت عروضهم وأطروحاتهم تشكّلُ إضافةً معتبرةً في التعرف على العـالم ومتغيراتـه . والليبراليون الجدد وضعوا أنفسَهُم منذ البداية في سياق العولمة ، وهـم لا يقومـون بمهمـةٍ معرفيةٍ تنويريةٍ تجاه الجمهور ، بل يتخذون مواقف تعليمية وتوجيهية تشـي بالاسـتخفاف ، وتدعو لتغييراتٍ جذريةٍ في الثقافة والوعي .

* * *

يرى أحدُ كتّاب الإسلامية الجديدة أنَّ مسألة : مَن نحن ؟ وهي سؤال الهوية الأساسي ، تبقى في رأس الأَولويات (47) . أما علي المزروعي ، الأستاذ الكيني – الأميركي ؛ فيرى أنّ مدخل المصالحة مع الأوضاع الجديدة في العالم ، مع العولمة ، يتمثل في ثلاثـة أمـور

(48) ؛ أحدها معرفيٌّ إنساني ، والثاني رؤيويٌّ تغييري ، والثالث استراتيجي . أمـــا <u>الأمـــر الأول</u> فيتمثّل بإمكان بل ضرورة الاعتراف بالقيم الإنسانية الشاملة التي لا تتناقضُ والـــروح السائدَ في حضارتنا وإن لم يكن منصوصاً عليها . وأما <u>الأمـــر الثـــاني</u> فيتمثّـــل بالإصـــغاء لمتغيرات العيش مع العالم وفيه من خلال المجموعات الإسلامية الكبيرة التـــي نشـــهد اليـــوم جيليها الثالث والرابع في أوروبا وأمريكا وأستراليا ، والتي استطاعت الاحتفـــاظ بـــذاتيتها ، والمشاركة بفعالية في المجتمعات الجديدة في الوقت نفسه . <u>والأمر الثالث</u> تطوير رؤى لقراءة العالَم المعاصر ومتغيراته الثقافية والسياسية وليس التكنولوجية وحسْب ؛ بطرائق تتجـــاوز (ولا تتجاهل) الصراع على المجتمع والدولة في العالمين العربي والإسلامي .

ليست المشكلة في تبنّي هذا التفسير أو ذاك العولمة كما يحاول القوميون واليساريون القدامى والإسلاميون إقناعنا . بل المشكلة في الرؤية المتأزمة السائدة في مجالنا الثقافي للعالم وعنه (49) . أما الرؤية الجديدة أو المتجددة فأساسها ثقافةٌ ووعيٌ يحول دون تبلورهما بيُسْرٍ عدوانية الهيمنة الأميركية والأصالية الثقافية والدينية ، والهوية المتأزمّة :

فيا دارها بالحَزْنِ إنّ مزارها   قريبٌ ولكنْ دون ذلك أهوالُ

الحواشي

(1) جمعت هذه المقالة مع مقالاتٍ أخرى مشابهة فـــي مجلــدٍ أُعطـــي عنـــوان : نحـــن والحضارة الغربية . وتُرجم إلى العربية عام 1955 . وأرجع هنا إلى نشرة دار الفكر ، الطبعة السابعة ، الصادرة ببيروت عام 1970 ، ص ص 70–81 .

(2) قارن : نحـــــن والحـــــضارة الغربية ، مرجع سابق ، ص 52 وما بعدها ، وص 242 وما بعدها .

(3) سيد قطب : الإسلام ومشكلات الحضارة . دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البـــابي الحلبي وشركاه ، القاهرة 1962 ، ص 116–117 .

(4) الإسلام ومشكلات الحضارة ، مرجع سابق ، ص 117 .

(5) سيد قطب : السلام العالمي والإسلام . الطبعة العاشرة . دار الشروق . 1992 ، ص 167 وما بعدها ، والإسلام ومشكلات الحضارة ، مرجع سابق ، ص 119 وما بعدها .

(6) سيد قطب : السلام العالمي والإسلام ، مرجع سابق ، ص ص 196–199 .

(7) السيد أبو الحسن علي الحسني الندوي : ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين . وأرجع هنا إلى الطبعة السادسة الصادرة في دار الكتاب العربي ببيروت ، 1965.

(8) الندوي : ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ، مرجع سابق ، ص ص 27–66 .

(9) الندوي : ماذا خسر العالم ، مرجع سابق ، ص ص 78–111 .

(10) ماذا خسر العالم ، ص 258 .

(11) أبو الحسن علي الحسني الندوي : الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية . دار الندوة للتـــوزيع ، لبنان 1965 ، ص ص 9–36 .

(12) الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية ، مرجع سابق ، ص 120 وما بعدها .

(13) قارن بالمودودي : نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور ، دمشـــق ، دار الفكـــر 1969 ، ص ص 70–86 ؛ وانظـــر Ahmad S. Mossalli , The Views of Islamic Fundamentalism on Epistemology and Political Philosophy; In Islamic Quarterly. Third Quarter.1993.P.175-189.

(14) المودوي : المصطلحات الأربعة في القرآن . الطبعة الأولى . الدار الكويتية 1969 ، ص 8-9 . وسيد قطب يعرف الكتاب في نشرته الإنجليزية منذ مطلع الخمسينات ، وقد اعتبره أحد أهمّ منجزات الفكر الإسلامي الحديث . أمّا الندوي فقد هاجمه في : الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ص113 – 114 .

(15) سيد قطب : خصائص التصور الإسلامي ومقوماته . دار الشروق . الطبعة الخامسة ، 1981 ، ص ص 82-95 .

(16) الندوي : الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية ، مرجع سابق ، ص 120 وما بعدها .

(17) الندوي : الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية ، ص ص141-142 .

(18) مالك بن نبي : فكرة كومنولث إسلامي (1955) ، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي (1956) ، ميلاد مجتمع (1956) ، مؤتمر باندونع أو فكرة الأسيوية الإفريقية (1956) ، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة (1960) ، مشكلة الثقافة (1962) ، شروط النهضة (1965) ، نقد الاقتصاد السياسي (1966) .

(19) قارن بشايف عكاشه : الصراع الحضاري في العالم الإسلامي – دراسة تحليلية في فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي ، دار الفكر بدمشق 1986 ، ص ص 91-122 .

(20) قارن برضوان السيد :حركات الإسلام السياسي المعاصرة : تأملات في بيئاتها الأيديولوجية والسياسية ؛ في : سياسيات الإسلام المعاصر ، مراجعاتٌ ومتابعات ، دار الكتاب العربي ببيروت ، 1997 ، ص ص 184-204.

(21) قارن بالندوي : الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية ، نشرة العام 1970 ، بيروت ، ص ص 36-48 . وانظر محمد جمال باروت : يثرب الجديدة ، الحركات الإسلامية الراهنة ، رياض الريس للكتب والنشر ، بيروت 1994 ، ص ص 145-147 . بيد أنّ الندوي ظلّ مصراً على أنّ الإسلام بخير ، وأنّ المشكلة في العدوانية الغربية وليس في ضلال المسلمين أو تخاذلهم ؛ قارن بكتابه : التفسير السياسي للإسلام في مرآة كتابات المودودي وسيد قطب ، والذي صدر لأول مرة عام 1978 .

(22) قارن برضوان السيد ، أحمد برقاوي : المسألة الثقافية في العـــالم الإســـلامي ، دار الفكر ، دمشق 1998 ، ص ص 46–47 .

(23) رضوان السيد : سياسيات الإسلام المعاصر ، مرجع سابق ، ص ص 171–183.

(24) رضوان السيد : المصطلح السياسي العربي الحـــديث ؛ فـــي : سياســـيات الإســـلام المعاصر ، مرجع سابق ، ص ص 49–76 .

(25) قارن على سبيل المثال بيوسف القرضاوي : الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا ، مؤسسة الرســـالة ، الطبـــعة الحادية عشـــر ، بيروت 1985 ، والمؤلف نفسه : الحلّ الإسلامي فريضةٌ وضرورة ، مكتبة وهبة ، الطبعة الخامسة ، القاهرة 1993 ، ومحمد قطب : رؤية إسلامية لأحوال العالم المعاصـــر ، مكتبة السنة ، بدون تاريخ ، ومحمد محمد حسين : أزمة العصر ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الثانيـــة ، بيـــروت 1985 . وانظر قراءةً نقديةً لوجوه النقض تلك لدى حازم صاغية : ثقافات الخمينية ، موقفٌ من الاستشراق أم حربٌ على طيف ، بيروت 1995 ، ورضوان الســـــيد : " مـــا وراء التبشـــير والاستعـــــمار : مـــــلاحظاتٌ حـــول النقـــد العربـــي للاستشـــــراق " في : سياســـــيات الإســـــلام المعـــــاصر ، مرجـــع ســـــابق ، ص ص 323–336 .

(26) قارن برضوان السيد : المسيحيون وجماعات الإسلام الإحيائي والسياسي في الـــوطن العربي ، بمجلة آفاق ، العـــدد العشـــرون ، بيـــروت 1998 ، ص ص 77–101
Reinhard Schulze , "How Medieval is Islam ? Muslim Intellectuals and Modernity" , in : Jochen Hippler and Andrea Lueg (ed.), The Next Threat : Western Perception of Islam, 1995, P.64-78.
وانظر كلاماً لمحمد البهي – وهو ليس حزبياً إسلامياً – يقـــول إنّ الإســـلام لـــيس رأسمالياً وليس شيوعياً وليس اشتراكياً عربياً ، بل هو فطرة الله التي فطـــر النـــاس عليها (الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر ، مشكلات الحكم والتوجيه ، 1965) .
وعن الإسلام الإحيائي وطبائعه ورؤيته للعالم ؛ قارن : Jacques Waardenburg, The Puritan Pattern in Islamic Revival Movements; in Schweiz. Z. Sozio. Rev.suisse social .3 (1983)P.687-702.
وقارن برؤيةٍ معتدلةٍ للتيار الرئيسي في الإخوان المسلمين ؛ في : دُعاة لا قُضـــاة ، 1977 – يخالف توجه المودودي وسيد قطب . لكنّ الاختلاف بين وجهتـــي النظـــر يتركز على عدم تكفير المسلمين ، ولا يقدّم وجهة نظرٍ أخرى في رؤية العالم ؛ انظر

Ibrahim M.Abu Rabi', Intellectual Origins of Islamic Resurgence : in the Modern Arab World, 1996, P.248-264.

(27) ربما كان الأستاذ عبد القادر عودة (–1954) أول من استخدم فكرة الاستخلاف في سياقٍ أيديولوجي ، في كتابه : الإسلام وأوضاعنا السياسية (1951) . وعاد الشيخ محمد عبد الله دراز للتأصيل لها في كتابه المعروف : دستور الأخلاق في القرآن (1959) . ثم شاعت في الستينات والسبعينات وحتى اليوم في سائر كتابات الإسلاميين . قارن على سبيل المثال ؛ أحمد حسن فرحات : الخلافة في الأرض ، دار الأرقم بالكويت 1986 ، ورضوان السيد : مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر بين الخصوصية والعالمية ؛ في : سياسيات الإسلام المعاصر ، مرجع سابق ، ص 252–253 (التأسيس أو التأصيل لحقوق الإنسان على أساسٍ من نظرية الاستخلاف) . أمّا فكرتا الجاهلية والحاكمية فيُنظر على سبيل المثال : سيد قطب : معالم في الطريق (1964) ، ومحمد قطب : جاهلية القرن العشرين (1966) ، وعبد الجواد يس : مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة ، (دار الزهراء 1986) ، وعبد الغني عماد : حاكمية الله وسلطان الفقيه ، قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة (بيروت 1997) ، Y.Choueiri Islamic Fundamantalism, 1992,P.125-140.

(28) قارن بيوسف القرضاوي : الحل الإسلامي ، فريضةٌ وضرورة (الطبعة الخامسة 1993) ، ومحمد محمد حسين : أزمة العصر (1971)، وعبد الجواد يس : مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة (1986) , وأحمد موصللي : الأصولية الإسلامية والنظام العالمي (بيروت 1992) . وانظر قراءةً نقديةً لأطروحة الحلّ الإسلامي للقرضاوي من جانب خليل عبد الكريم في : من آفات الفكر العربي الإسلامي ؛ كتاب قضايا فكرية ، يوليو 1995 , ص ص 259–268. وانظر عن آراء الإسلاميين في النظام الدولي ، أحمد موصللي : الأصولية الإسلامية والنظام العالمي (بيروت ، 1992) .

(29) رضوان السيد : سياسيات الإسلام المعاصر ، مرجع سابق ، ص ص 171–183.

(30) قارن على سبيل المثال بعبد الكريم زيدان : أحكام الذميين والمستأمنين (1973) ، والقرضاوي : غير المسلمين في المجتمع الإسلامي (1979) ، وفهمي هويدي : مواطنون لاذميون (1985) ، Sana Abed-Kotob , The Accomodationists

Speak. Goals and Strategies of the Muslim Brotherhood of Egypt, Vol.17, Agust 1995 , P. 321-339.

(31) قارن برضوان السيد : مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصـــر فـــي : سياسيات الإسلام المعاصر ، مرجع سابق ، ص ص 243–261 Ann Elisabeth Mayer, Islam and Human Rights, Tradition and Politics. Westview Press . London 1991 .

(32) قارن برضوان السيد : مسألة الشورى بين النص والتجربة التاريخية للأمة ؛ فـــي : سياسيات الإسلام المعاصر ، مرجع سابق ، ص ص 262–278، وفهمي هويـــدي : الإسلام والديموقراطية (1993) ، وغودرون كريمـــر G. Kramer : الإســـلاميون والحديث عن الديموقراطية ؛ بمجلة الاجتهاد ، السنة الخامسة ، 1993 ، م21 ، ص ص 101–112 ، John L. Esposito , John O.Voll, Islam and Democracy , 1996.

(33) قارن بسيار الجميل : العولمة الجديدة والمجال الحيوي للشرق الأوســط ، مفـــاهيم عصرٍ قادم ، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق ، بيروت 1997 ، ص ص 25–38 ،46، 255–267، وأحمد موصللي : الأصـــولية الإســـلامية والنظـــام العالمي ، مرجع سابق ، ويوسف القرضاوي : أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة ، الطبعة الرابعة ، 1992 .

(34) قارن على سبيل المثال بسيد قطب : السلام العالمي والإســـلام ، مرجـــع ســـابق ، Karen Pfeifer, Is There an Islamic Economics; in : Political Islam. Essays from Middle East Report. Ed. J. Beinin and Joe Stork. 1997. P.154-165. ورضوان السيد : مسألة حقوق الإنسان ، فـــي : سياســـيات الإســـلام المعاصر ، مرجع سابق .

(35) Benjamin R. Barber, Jihad vs. Mcworld, How Globalism and Tribalism are Reshaping the World? 1995.
وانظر عنه وعن أطروحته ؛ محـــــمد أركون : قضايا في نقـــد العقـــل الـــديني ، كيف نفهم الإســـــلام اليوم ؟ نشر دار الطليعـــة ببيـــروت 1998 ، ص ص 153–198.

(36) قـــارن عـــن ذلـــك : Rudolph Peters , Islam and Colonialism – The Doctrine of Jihad in Modern History, 1979, P. 39-104.
ورضوان السيد : دار الإسلام والنظام الدولي و الأمة العربيـــة ؛ فـــي : سياســـيات الإسلام المعاصر ، مرجع سابق ، ص ص 77–111.

(37) بل وهناك إعلان الجهاد من جانب السلطان العثماني حين شاركت الإمبراطورية في الحرب الأولى (1914) ، وهناك فتوى الندوي بالهجرة من الهند (1920) ؛ قارن بالمرجعين السابقين في الملاحظة رقم 36.

(38) قارن بردود الفعل الإسلامية في صورة كتب وفتاوى ومؤتمرات ؛ عند وجيه كوثراني : الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا ، دار الطليعة ببيروت ، 1996 ، ورضوان السيد : سياسيات الإسلام المعاصر ، مرجع سابق ، ص ص 157-226 .

(39) من مثل ؛ محمد الغزالي : الغزو الثقافي يمتد في فراغنا (1985)، ويوسف القرضاوي : الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا (الطبعة الحادية عشر ، 1985) ، والقرضاوي : بينات الحلّ الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين (1988) ، ومحمد محمد حسين : حصوننا مهدَّدة من داخلها (1967) ، وعلي محمد جريشة ومحمد شريف الزيبق : أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي . وقارن بقراءةٍ نقديةٍ لدى سمير أمين : نحو نظريةٍ للثقافة ، نقد التمركز الأوروبي والتمركز المعكوس ،1989 .

(40) Haldun Gulalp, Postmodernism , Pluralism and the Islamist Critique of Democracy ; in The Turkish Studies Association Bulletin , Spring 1995, Vol. 19.N.1. P.36-46. وانظر عن الإسلام الإحيائي وخطاب الحداثة الآن : Armand Salvatore, Islam and the Political Discourse of Modernity, 1997.

(41) قارن عن وجوه تفتح الهوية وتأزُّمها ورموزها : Manuel Castells, The Power of Identity.Vol.II. 1997 , وسهير لطفي علي (تحرير) : ندوة الهوية والتراث (القاهرة 1998) . وانظر في هذا السياق أطروحة محمد قطب عن " الجاهلية " : رؤية إسلامية لأحوال العالم المعاصر (1992) .

(42) قارن بمقالي السالف الذكر بعنوان : المسيحيون وجماعات الإسلام السياسي في الوطن العربي ؛ في : آفاق ، العدد العشرون ، 1998 ، ص ص 77 -100.

(43) قارن بوقائع مؤتمر " العرب والعولمة " الذي أقامه مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت أواخر العام 1997 ، ونُشرت أهمّ بحوثه في عددين من مجلة المستقبل العربي ، رقم 228 ، و229 ، , وصدر في كتاب بعنوان : العرب والعولمة ، في حزيران 1998 . وانظر روجيه غارودي : وعود الإسلام ، الترجمة العربية ، 1984

، ووحيد الدين خان : الإسلام والعصر الحـــديث ، 1983 ، وفيلفريـــد مـــــــــــراد هوفمان : الإسلام هو البديل ، الترجمة العربية ، 1993 .

(44) قارن : James Piscatori (ed.) Islamic Fundamentalists and the Gulf Crisis. 1991.

(45) تُرجمت مقالة هنتنغتون " صدام الحضارات التي نشرها في المجلة الفصلية Foreign Affairs عام 1993 إلى العربية عدة مراتٍ ثم طوَّرَها إلى كتاب : Samuel P.Huntington , The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. 1996.

وانظر ترجمةً جيدةً لكتاب فرانسيس فوكوياما بعنوان : نهاية التاريخ والإنسان الأخير . مركز الإنماء العربي 1993 . وقارن بالرؤى الغربية القديمة للعـــرب والإســـلام : N.Daniel, Islam and the West , 1980. وكتـــــاب ريتشارد سوذرن : صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى . ترجمة رضوان السيد . بيـــروت 1983 . وانظر برنارد لويس وإدوار سعيد : الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر أمريكية . دار الجيل ببيروت 1994 . وأخيراً كتـــاب فريـــد هاليـــداي : الإسلام والغرب ، خرافة المــــواجهة – الدين والسياسة في الشرق الأوسط . ترجمة عبد الإله النعيمي ، دار الساقي 1997 . وانظر فواز جرجس : أميركـــا والإســـلام السياسي ، صراع الحضارات أم صراع المصالح (بيروت 1998) . وانظر عـــن بعض نتاج المستشرقين الجدد:

Yahya Sadowski , The New Orientalism and the Democracy Debate; in : Political Islam.
Essays from Middle East Report (ed. J. Beinin, J. Stork), PP.33-50.1997.

وقارن بوجهات نظر إسلامية وقومية تختلف مع هنتنغتون وفوكوياما ؛ في : صـــدام الحضارات ، نشر مركز الدراسات الاســـتراتيجية والبحـــوث والتوثيـــق ، 1995 ، وهادي مدرّسي : لئلا يكون صدام حضارات ، الطريق الثالث بين الإسلام والغرب ، بيروت 1996.

(46) قارن برؤىً قومية راديكالية أو تصالحية للعولمة في مجلة المستقبل العربي ، العـــدد 228, 229 (1998) (السيد ياسين ، محمد عابد الجابـــــري ، جـــلال أمــــــين ، بول ســـالم ، عبد الإله بلقزيز ، محمد الأطرش) ، ومجلة الاجتهاد ، العدد الثـــامن

والثلاثون ن السنة العاشرة ، 1998 ، (حازم الببلاوي ، عبد اللطيف الحمد ، ناصر السعيد ، رمزي زكي ، أحمد ثابت) . وهناك كتابٌ مترجَمٌ حديثاً صارت له شـعبية هائلة لدى القوميين والإسلاميين ؛ هانس – بيتر مارتن . وهرالد شومان : فخ العولمة ، الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية , ترجمة عدنان عباس علي ، ومراجعة وتقديم رمزي زكي (سلسلة عالم المعرفة ، 1998) . وانظـر للماركسي سمـير أمين : نقد روح العصر (1998) ، وللإسلامي عبد الحي زلوم : نُذُر العولمة (1999) .

(47) هو مـنير شفـيق في : الإسـلام في معركة الحضارة ، بـيروت 1980 ، ص 171

(48) ذكر علي المزروعي ذلك في محاضرةٍ ألقاها بمركـز الدراسـات السياسـية بكليـة الاقتصاد والعلوم السياسية ، بجامعـة القـاهرة ، فـي نـوفمبر 1997 . وقـارن بأطروحاتٍ تصالحيةٍ مشابهة لعبد العزيز بن عثمان التـويجري : الثقافـة العربيـة الإسلامية وعلاقتها بالثقافات الأخرى (جريدة الحياة ، السبت في 4 أبريل ، 1998 ، ص 21) ، وناجية الحصري : الجامعات العربية أمـام تحـديات القـرن الحـادي والعشرين : دخول عصر العولمة ؛ في جريدة الحياة ، 12 أبريل ، 1998 ، ص 13 , وهيام الملقي : ثقافتنا في مواجهة الانفتاح الحضاري (1995) .

(49) قارن برؤيةٍ بديلة لإدريس هاني في : العرب والغرب ، أيـة علاقـة , أي رهـان ؟ (1998) .

الإساءة إلى النبي والإساءة إلى الإسلام

أحدث الفيلم الأميركي المُسيء للنبي صلَّى الله عليه وسلّم والحاقد على المسلمين والإسلام ردود فعلٍ عنيفةٍ يبدو أنها ستستمر لمدةٍ، لأنّ الفيلم وإن لم يُعرض في قاعات السينما؛ فإنه معروضٌ على أحد المواقع، وقد انتشر وينتشر بسرعةٍ هائلةٍ عبر وسائل التواصل. وقد كان من أولى نتائج ظهوره بمناسبة 11 سبتمبر التظاهرات أمام السفارة الأميركية بالقاهرة وتونس، وإطلاق قذائف صاروخية على مبنى القنصلية الأميركية ببنغازي مما أدّى إلى مقتل السفير الأميركي وثلاثة من معاونيه حرقاً واختناقاً! وتشبه حادثة الفيلم، واقعتين جرتا من قبل، كلتاهما حاولت الإساءة للنبي صلواتُ الله وسلامُهُ عليه، أُ**ولاهما** كتاب سلمان رشدي القاصّ البريطاني الهندي الأصل بعنوان: آياتٌ شيطانية (1989)، و**ثانيتهما** الصُوَر الكاريكاتورية بالدنمارك عام 2007. وقد كانت هناك عبر أكثر من عقدٍ عشرات الحوادث بل مئاتها تتعلق جميعاً بالإساءة إلى الإسلام مثل تمزيق القرآن أو تدنيس المقابر الإسلامية أو التعرض للمساجد أو للنساء المحجَّبات والمنقَّبات. وكلُّها مظاهر فرعيةٌ لحالةٍ أو ظاهرة بالغربين الأوروبي والأميركي صارت معروفةً باسم الإسلاموفوبيا. وقد كان يمكن اعتبار هذه الوقائع مهما تكررت من فعل أقليات معزولة أو فاشية، كانت تقوم بالأعمال ذاتها أو ما يشبهها تجاه اليهود – لو لا أنه كانت لهذه الظاهرة آثارها القانونية التي تعني وجود أكثرية أونسبة وازنة من المواطنين في الدول الأوروبية تدعم هذا التمييز ضد المسلمين. ومن ذلك تحريم الحجاب أو النقاب في الأماكن العامة والمدارس والمؤسسات الرسمية بقانون، ومنع المسلمين من بناء مآذن للمساجد باستفتاءٍ شعبي! ولهذه الإسلاموفوبيا عدة أسباب، رغم أنّ الفوبيات الشعبوية تستعصي على التعليل أحياناً. و**أول** هذه الأسباب تكاثُر المهاجرين المسلمين في البلدان الأوروبية وغيرها، مما أدّى إلى إثارة حساسياتٍ منهم لدى العامة في المنافسة بسوق العمل والوظائف– ومزاحمة السكان الأصليين في الحركة بالمجال العام. و**ثاني** تلك الأسباب: إصرار المسلمين على الظهور بالهوية الخاصة مثل الحجاب للنساء واللحى للرجال وكثرة بناء المساجد. و**ثالث** تلك الأسباب: وجود ميولٍ عنيفةٍ لدى شبان الجيلين الثاني والثالث من المهاجرين بسبب التهميش والبطالة والوقوع في إسار الجريمة. و**رابع** تلك الأسباب: تلوُّن اللباس الخاصّ، والسلوك العنيف بلونٍ دينيٍّ إسلاميٍّ في زمن الصحوة والأصولية منذ الثمانينات من القرن الماضي، فالجاذبية التي صارت للقاعدة والجهاديين. وقد بلغت تلك الظاهرة الذروة في ظهور الإسلام الجهادي، والقيام بأعمال إرهابية وتفجيرات في المدن باسم الإسلام، واعتبار ذلك ردَّة فعلٍ على هجمةٍ غربية على الإسلام أو ديار المسلمين، ووصولاً إلى

بروز القاعدة، وارتكاب أحداث 11 سبتمبر عام 2001، وانتشار التفجيرات وأحداث القتل في المدن الأوروبية والعربية–الإسلامية في السنوات التالية.

كيف تحولت هذه الحساسيات عبر عدة عقودٍ– بسبب سياسات الدول والفئات– إلى عنفٍ متبادلٍ لفظيٍّ وعملي، ولماذا تركّز ذلك بين العرب والمسلمين من جهة، و"الغربيين" على اختلاف فئاتهم من جهةٍ ثانية؟ المسؤول عن ذلك من الجهات الغربية الساسةُ اليمينيون الشعبويون الذين تنمو شعبيتُهُم في الأزمات، لأنهم يحاولون استغلال مخاوف العامة وهواجسها من الغريب والطارئ. وقد كانت مصادر التوجس حتى سبعينات القرن الماضي آتيةً من الأفارقة المهاجرين ومن الأسيويين، ثم صار المخوفون في الثمانينات وما بعد من العرب والمسلمين. أما من الجانب العربي والإسلامي فالمسؤول عن الميل للعنف تجاه الغربيين فئتان:الصحويون الإسلاميون، وسياسات الجمهوريات الاستبدادية. أمّا الصحويون الإسلاميون فقد ركّزوا على مدى عقود على فظاعة التغريب، وعلى تآمُر الغرب على الإسلام، وعلى قيام ثقافته على الماديات اليهودية، وعلى إقدامه على ممارسة الكراهية والعنف ضد الإسلام والمسلمين من الحروب الصليبية وإلى زمن الاستعمار، وإقامة إسرائيل. وأمّا حكام الجمهوريات الخالدة فقد كانوا يتوافقون ظاهراً مع العنف الشعبوي إنما لأسباب"قومية"، ويتوافقون سراً مع الغرب ضد أولئك "الأُصوليين" المتخلفين باعتبار أنهم هم مثلهم علمانيين وتقدميين! وخلال أربعة أو خمسة عقود، أقيمت عشرات الجمعيات ومئات المؤتمرات من جانب المؤسسات الدينية الغربية والإسلامية، للحوار بين المسيحية والإسلام، وبين الغرب والشرق. لكنها بقيت بالفعل أحاديث بين كهانٍ وشيوخٍ ومثقفين، وما أحسَّ بها جمهور الطرفين، فضلاً على هشاشة الوعي لدى النُخَب الدينية من الطرفين، وسرعة استجابتها لاهتياجات الجمهور.

لقد تابعتُ على مدى الأيام القليلة الماضية ما صار يُعرف بردود الفعل من جانب شبان الإسلاميين على الفيلم المسئ للنبي صلواتُ الله وسلامُهُ عليه. وربما كان من البديهي أن تتمّ التظاهرات والاحتجاجات أمام السفارات والقنصليات الأميركية، باعتبار أنّ صناع الفيلم وعارضيه هم من الأميركيين، ومعهم بعض أو واحد من "أقباط المهجر". لكنه ليس من البديهي ولا من الأخلاقي أن تحدث عمليات الإحراق وإطلاق القذائف. فالذي صنع الفيلم المعتدي مُواطنٌ أميركي، وليس الحكومة الأميركية. كما أنه لا مسؤولية لأحدٍ من إدارة أوباما أو الجيش الأميركي عن ذلك. والقضاء الأميركي مستقلّ، ويمكن ملاحقة المشاركين في الفيلم بالطرق القانونية، والقيام بحملة متنورة تجعل من الفيلم وصاحبه محلّ إدانة من الأميركيين أيضاً. بيد أنّ شيئاً من ذلك لم يحدث، بل الذي حدث الإحراق ورفع أعلام ورايات القاعدة، واستخدام القذائف الصاروخية ضد أشخاصٍ مدنيين وعُزَّل. وسُرعان ما نُسيت الأسباب المباشرة، وعادت الهتافات ومظاهر الشغب ضد أميركا والغرب بوجهٍ عام.إنما المفجع والأفظع من ذلك ردود فعل الإسلاميين المثقفين والحزبيين، والآخرين الذين

يُسمَّون ليبراليين. فقد رأيتُ عشراتٍ منهم على التلفزيونات يتحدثون لحوالي الساعة والساعتين عن مساوئ الفيلم والغرب وأميركا ودعاوى حرية التعبير... وتأتي في النهاية تماماً دقيقتان تستنكر أعمال القتل واقتحام السفارات أو إنزال العَلَم. والواضح من ذلك أمران: أما الليبراليون فإنهم يخشون من اعتداء العوام عليهم إن حاولوا التفريق بين الغرب وأميركا وصناع الفيلم، أو إذا طالبوا بمعاقبة المعتدين من الغوغاء على الأملاك العامة والخاصة. وأما الإسلاميون الذين يقبعون في السلطة الآن فإنهم يريدون الاحتفاظ بجاذبيتهم للجمهور، وكسْبهم لهم حتى وإن كان في ذلك عدوانٌ على الناس وحرياتهم وحياتهم وسمعتهم مواطنيين وأجانب. وقد تجنب كثيرٌ من هؤلاء – في تواطؤٍ محمود– ذكر شيئٍ سلبيٍّ عن الأقباط، لكنهم تطرقوا لموضوعاتٍ أُخرى تُشعِرُ بالفعل بغياب الإحساس بالحقّ في الحُرمة الخاصة، وغياب الإحساس باحترام الآخرين وثقافاتهم وأديانهم، كما غياب الكوابح دون ارتكاب العنف لأَتْفَهِ الأسباب.

وكان ذلك كلُّه ملحوظاً خلال العقود القليلة الماضية من جانب البعض ضد المسيحيين بالعراق ومصر. وكنا نعزّي النفس بأنّ تلك المظاهر ناجمة عن تلاعُب الجهات الأمنية بالعواطف والوقائع. لكنه استمر وزاد بعد الثورات العربية، ومن جانب الفئات نفسها أو الأشخاص أنفُسهم تقريباً. وما عاد الأمر قاصراً على التعرض لمعتقدات غير المسلمين وحرية ممارستهم لدينهم؛ بل اشتدت الهجماتُ على المساجد والمزارات بحجة مكافحة الشِرْك، وعلى مؤسَّسات وجمعيات المرأة بحجة مكافحة العلمانيين والفساد. وعلى الكليات والمعاهد بحجة فرض الحجاب والنقاب أو للتصدي لمحاولات منعهما. وقد لفت انتباهي وأنا أُتابعُ وقائع الاحتجاجات على الفيلم المُسيء أنّ كلَّ المتحدثين على التلفزيون كانوا يتركون الفيلم موضوع الاحتجاج فجأةً ليهجموا على إحدى الممثلات بحجة أنّ ردَّة فعلها كان مُبالغاً فيها على اتهام أحد المشايخ لها بالدعارة والفساد على التلفزيون! فهل يأتي هذا الهياج لطول الانكباب؟ أم يأتي من جانب المحترفين لإحساسهم بأنّ الفرصة أتت للاستيلاء على كل شيءٍ بحجة مكافحة الغرب والتغريب وتطبيق الشريعة وفرض الحلّ الإسلامي؟!

إنّ الذي أراه أنّ الكبت السابق والضغوط الأمنية من جهة، والاستغلال الحالي من جهةٍ ثانية، عاملان واردان وقويان في تعليل استشراء هذه الظواهر الشاذّة بعد الثورات. إنما من جهةٍ ثانية، لا أعتبر ذلك كافياً لاستيعاب هذه الأمور بشكلٍ كامل.

أوليفييه روا باحثٌ فرنسيٌّ متخصصٌ بشؤون الحركات الإسلامية. وقد صدرت له عدة كتبٍ في موضوعات الإسلام السايسي في العقدين الأخيرين من السنين. لكنه في العام 2010–2011 وسّع دائرة اهتماماته إذ أجرى دراسةً مقارنةً بين "الصحوات" في سائر ديانات العالم. وقد تبين له أنّ ما يجمعُ بين صحوات البوذية والبروتستانتية واليهودية والإسلام أنها تمنَتْ دائماً الإقبال على المظاهر التعبدية والطقوسية

في الدين والإعراض عن تقاليد وأعراف العيش والتصرف داخل الجماعة الخاصة، وفي التعامل مع الجماعات الدينية الأُخرى، حتى لو كانت تلك الأعراف ثابتةً في النصوص التي يعتقد الصحوي قداستها! سمَّى الرجل كتابه: "دينٌ بلا ثقافة". إنّ المُرعبَ في الظواهر المستشرية أيام القذافي والأسد وصدَّام والنميري والبشير والعسكر الجزائري، والمستشرية أيضاً لدى متشددي الإسلام الأُصولي هذا الفساد والإفساد للطبيعة البشرية، سواء باسم الوطنية والقومية أو باسم الدين وتطبيقه. نعم، ما عاد هناك إحساس قوي لدى الشباب بحرمة الدم وحرمة الكرامة وحرمة الممتلكات، وهي الأمور التي أَوصى بها نبيُّنا صلواتُ الله وسلامه عليه ف يخطبته بحجة الوداع. إنه ذهابٌ من مُدَّعي الدين من الغوغاء والعامة، إلى أنه يمكن أن يكونَ هناك دينٌ بال أخلاق، وكيف يكون ذلك والله سبحانه وتعالى يقول:" إنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر": وهل هناك منكرٌ أعظم من قتل أُناسٍ مسالمين بالقذائف الصاروخية والإحراق؟!

لقد أراد شبانٌ كثيرون استسهلوا العنف والتظاهر والشعارات بعد سقوط حكومات الاستبداد – التعبير عن استنكارهم للإساءة إلى رسول الله صلواتُ الله وسلامه عليه، لكنهم بخروجهم على محرَّمات الدين والأخلاق ، ما اتّبعوا سنته صلوات الله عليه وسلامه عليه، وأساءوا إلى الإسلام. وقد تتسبب هذه الحوادث المتكررةُ بليبيا وبغيرها، في العودة على الاعقاب، إلى زمن بن لادن والقاعدة والعياذ بالله.

www.ridwanalsayyid.com

جريدة الشرق الأوسط في يوم الثلاثاء في صفحة آفاق إسلامية 2012/9/18

الشرعية والمشروعية في التجربة العربية الإسلامية

التصنيف: أوراق علمية

الموضوع: الإصلاح السياسي- التجربة السياسية الإسلامية

المصدر: مجلة التسامح – سلطنة عُمان

التاريخ: العدد الثالث والعشرين (صيف 1429 هـ /2008 م)

http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id=532

1- **تمهيد:**

هناك إمكانياتٌ ومداخل متعددة لمعالجة إشكاليات الشرعية والمشروعية في المجال العربي الإسلامي، السياسي والاقتصادي والاجتماعي، عبر العصور. والإمكانياتُ -إذا صحَّ التعبير- هي (الموديلات) أو النماذج النظرية. أمّا المداخل فهي المنطلقاتُ أو الأحداث أو المصطلحات والتعابير الدالّة على النظام وفي نِطاقه. وقد اخترتُ موديل أو منهج السوسيولوجي الألماني البارز ماكس فيبر M.Weber (1864-1920م)، أمّا في المدخل، فقد اخترتُ التجربة العربية الإسلامية في مرحلتها الكلاسيكية (من ظهور الدولة وإلى نهاية الخلافة العباسية ببغداد، أي ما بين العام العاشر للهجرة، والعام 656هـ). وأعني بالتجربة أمرين اثنين: القضايا الرئيسية التي تمثّل الثوابتَ الكبرى في النظام، والتطلعات، ومُثُل الاقتداء (السُنَن) في التجربة، وهي التي اعتبرتُها أساس مشروعية النظام Legitimacy، والأمر الآخر: الإشكاليات والمصاعب ووجوه النجاح والفشل من ضمن مسار التجربة في ظلّ ثوابت المشروعية، وهي التي سمَّيتُها الشرعية Legality، وتتعلقُ في الأغلب الأعمّ بالتقاليد والأعراف في سائر مناحي الحياة الخاصّة والعامّة، وتتعلَّقُ في جوامعها بالمصالح وإدراكاتها. وهكذا فهناك مسائل التأسيس أو المشروعية في أيّ نظامٍ، ومن ضمن ذلك النظام العربي الإسلامي. وهناك المسائل المعلقة بالمصالح، والتي تتحدد بمقتضاها تصرفات الأفراد والجماعات، أي الأمور التي يمكن القيامُ بها، وتلك التي لا يصحُّ القيامُ بها، أي مسائل الشرعية. ولكي يكونَ واضحاً ما أقصدُهُ من وراء هذه التفرقة أو هذا التمييز بين المشروعية والشرعية، أُشير إلى أنّ النظامَ يسقطُ أو يتغيَّر إذا فارق الثوابت. في حين يتعرضُ النظامُ نفسُهُ لمشكلات الاختلال والتفكك التدريجي إذا جرى الخُروج على السُنَن والأعراف المستقرَّة من الجهات السياسية أو من فئاتٍ عريضةٍ في الأمة، على مَدَياتٍ مُتَطاولة. وما يستحقُّ الذكر أخيراً في هذا التمهيد أنّ هذه المفاهيم والمقولات

نِسْبيةٌ وتفسيريةٌ، ولا حتميات فيها؛ وإنما الأمر تحليلٌ وغَلَبةُ ظَنٍ، ولا يقتضي إصدار أحكامٍ مبرمةٍ لا تسمحُ بها تجربةٌ حضاريةٌ زاخرةٌ ومتنوعّة الشعوب والتقاليد والمراحل، واستمرت لأكثر من ستمائة عام.

أمّا ماكس فيبر Max Weber فقد ذكر في مقولةٍ له في الاقتصاد السياسي، أنّ هناك ثلاثة أنماطٍ من الشرعية(1)، يمكن النظرُ إلى الأنظمة قياماً وثباتاً واستقراراً وتحولاً على أساسٍ منها: النمط التقليدي، وهو الذي تحكمُ فيه العاداتُ والأعراف المستقرة في السلطة أساساً وتصرفات. وقد قصد به الأنظمة الملكية التي تعتمد مبدأ التوريث في السلطة وتداوُلها، كما تعتمدُ قوانين وأعرافاً كبرى موروثة للتصرف السياسي والاقتصادي والاجتماعي بالداخل، وأعرافاً كبرى للعلاقة بالخارج والجوار والتصرف إزاءهما. وبذلك تتحدد شرعيةُ أي شخصٍ أو تصرفٍ ضمن هذا النمط استناداً إلى الأعراف المستقرة في طريقة الوصول للسلطة، وفي طريقة التصرف من خلالها تُجاه فئات الناس، وتُجاه الخارج الصديق أو العدوّ. أمّا النمطُ الثاني فهو النمطُ الدستوري أو الديمقراطي. وتتحددُ الشرعيةُ فيه بمدى التطابُق في طرائق الوصول للسلطة والتصرف السياسي، مع النصّ الدستوري، ومع القوانين والأعراف والعادات الأُخرى ضمن النظام. والنمطُ الثالثُ هو النمطُ الكارزماتي أو الشخصاني. والمشكلةُ هنا في تسمية هذا النوع من السلطة نَمَطاً. لأنه يعتمدُ على الكفايات الشخصية الفريدة والتي لا تتكرر للشخص الساعي للسلطة أو الواصل إليها من طريق دعم الجماهير أو إيمانها به. ومن المعروف أنّ ماكس فيبر توفّي قبل ظهور الفاشية الإيطالية أو النازية الألمانية. ولذا فقد كان ينظُرُ إلى شخصياتٍ مثل نابليون أو ماتزيني أو غريبالدي بإيطاليا في القرن التاسع عشر. وربما نظر أيضاً إلى شخصياتٍ قديمةٍ مثل باركليز اليوناني، أو أنبياء بني إسرائيل، الذين درس سلطاتهم النبوية دراسةً متأنية. ومن المفهوم أنه اعتبر ذلك أمراً استثنائياً، وهو انقلابٌ تغييريٌّ على أحد النمطين السابقين؛ مثلما حدث من جانب كرومويل ببريطانيا في القرن السابع عشر مَثَلاً. لكنّ الأمر يومَها ما تحوّل إلى (نمط) بل عاد البريطانيون إلى النمط التقليدي معدَّلاً. بيد أنَّ البروفسور هَدسون في كتابه: (السياسات العربية) (1971م) اتخذ من هذا النمط الفيبري منطَلَقاً لفهم وسائل الحكام العسكريين العرب في الخمسينات والستينات من القرن العشرين لشرعنة أنظمة حكمهم من طريق (التغيير الثوري)، ورأى –كما رأى أنور عبد الملك من قبل في دراسته عن عسكريي ثورة يوليو– أنه ما كان هناك شكٌّ في الجماهيرية الواسعة التي حظيت بها الانقلاباتُ الثوريةُ في سنواتها الأولى في أنحاء من أسيا وإفريقيا وأميركا اللاتينية. ثم ماذا نُسمّي ثوريات أو شرعيات شخصيات مثل هتلر وموسوليني وماوتسي تونغ وكيم إيل سونغ...إلخ. والمشكلةُ الأُخرى في منظومة ماكس فيبر هذه هو طابُعها النظري البحت أو الخالص. فمن الواضح أنه ليس هناك تمطٌ أو نظامٌ تقليديٌّ بحتٌ أو دستوريٌّ بحْتٌ أو كارزماتيٌّ بحت. وما هو مصير شرعية أي نظامٍ إذا حدث فيه اختلاطٌ أو امتزاجٌ بين نمطين أو ثلاثة، مثل الملكية الدستورية التي يكونُ الملكُ فيها ذا شعبيةٍ هائلةٍ بين رعاياه أو مُواطنيه؟!

2– **التجربةُ وثوابتُها وقضاياها**(2)**:** مع بدء قراءة التجربة العربية الإسلامية تظهر لدينا مشكلتان: الطابع العامّ الذي نستطيعُ أن نحدّد على أساسه النظام الذي سمّيناه عربياً إسلامياً. والثوابت التي قام عليها ذاك النظام. لقد سمّينا النظامَ عربياً، لأنّ الذين أنشأوه كانوا عَرَباً، وكانوا يعُونَ ذلك، ويُرتّبون على هذا الأمر أو هذا الانتماء

نتائج تتصلُ بفهمهم لسلطاتهم من جهة، وتصرفاتهم ضمن التجربة من جهةٍ ثانية. كما سمَّينا النظامَ إسلامياً لأنّ القائمين عليه كانوا يعتبرونه كذلك، لأنهم أقاموهُ على أساس أنّ مضامينَهُ وكبريات مسائله تأتمُّ بالدين الإسلامي الذي نشره داعيتُهُ الأولُ النبي محّمدٌ –صلّى الله عليه وسلم–، وخَلَفوهُ هُمْ في الأمانة للدعوة والرسالة والمشروع الذي يقتضي الدولة.

على هذا الأساس فقد ارتأى كثيرون تسميةَ النظام الإسلامي نظاماً نبوياً–خليفياً. فهو في نظرهم نبويٌّ لأنّ مؤسِّسَهُ نبيٌّ، ذو سلطةٍ كارزماتية (مُلهَمة أو مُوحات كما هو شأن الأنبياء)، وهو خليفيٌّ لأنّ الصحابة الذين خَلَفوا النبيَّ في رئاسة النظام سَمَّوهُ خلافة، وسَمَّوا أنُفَسُهم خلفاء رسول الله. لكنْ هنا مشكلتان: أنّ الصحابةَ الذين تشكّلت المعالمُ الكبرى للنظام في أيامِهِمْ ما اعتبروا سلطتَهم نبويةً ولا كارزماتية، ولا اعتبروا أنُفَسُهمْ معصومين، ولا أنّ النبيَّ أو النصَّ الإلهيَّ شاركا في تنصيبيهم، بل إنّ الجماعةَ أو أهل المدينة هم الذين نصَّبوهم، ولذلك فهم إنما خَلَفوا النبي –صلى الله عليه وسلم– بالزمان أي ترأسوا بعده بسبب وفاته –صلى الله عليه وسلم–؛ وهذا معنى (الخلافة) في نظرهم وليس أكثر. والأمر الثاني أنّ المرويات عنهم في فهمهم للنظام الذي يترأسونه أنّ هَمَّهم كان التميُّز أو التمايُز عن الأكاسرة والقياصرة. وقد كان المُعاصر لهم من (الأنظمة) أو الأنماط – إذا صحَّ التعبير ثلاثة : الإمارة العربية، والنظام البيزنطي القيصري، والنظام الساساني الكسْروي. وقد كانوا يعرفون ارتباط النظام البيزنطي بالدين المسيحي؛ بينما كانوا يعتبرون النظام الساساني عقلانياً جَبَروتياً. أمّا الإمارةُ العربيةُ، ورغم اقترابها من أخلاقهم وفهمهم فقد كانت إمرةً قَبَليّة. واللافتُ أنّ مكة والطائف كان فيهما (مَلأٌ) أي مجموعة من الوجهاء الذين يتزعمون البطون القَبَلية لقُريش وثقيف، ولا تتعدى صلاحياتُ الشيخ أو الوجيه منهم بطنَه القَبَلي إلاّ إذا اجتمعوا وقرروا بالإجماع أمراً يتعلقُ بالبلدة كلّها. ولذا فالذي يمكنُ استنتاجُهُ أنّ التسمية بالخلافة إنما جاءت للتبرك بالمجيء بعد رسول الله –صلى الله عليه وسلم–، أو دخول الأمة في مرحلة الخلافة بعد مرحلة النبوة(3). أمّا مضامينُ النظام فقد تجنبوا فيها المَلَكية القيصرية لاجتناب المزج في سلطتهم بين الدين والدنيا، أي تجنُّب إعطاء أَنُفِسِهمْ صلاحيات النبي –صلى الله عليه وسلم– تُجاه الدين، وتُجاه الجماعة. كما تجنبوا فيها الكسروية، لاعتقادهم أنّ الساسانيين كان نظامُهُمْ يقوم على الطبقات واستعباد الناس بالداخل، وعلى الجبروت تُجاه الخارج (وقد عرف العربُ ذلك منهم وعنهم لأنهم كانوا مجاورين لهم في الجاهليتين الأُولى والثانية). ومنذ البداية كان لنظامهم اسمان، الاسم الجديد: الخلافة، وقد عنى السلطة العالمية الجديدة، وإمارة المؤمنين، وهو متعلقٌ بعلاقة الحاكم برعاياه العرب والمسلمين، وهو يعبّر عن التواضُع والالتزام. وقد أفادوا في ذلك من تقاليد العرب في المشيخة والإمْرة. وقد وُفِّقَ في التعبير عن ذلك أبو موسى الأشعري الذي ميَّزَ بين نمطين في قوله: الإمرةُ هي ما ائتُمر فيه، والمُلْك هو ما غُلب عليه بالسيف! وهكذا، فالذي أذهبُ إليه أنَّ النَمَط السلطويَّ الذي نتحدث عنه في التجربة العربية الإسلامية ليس نَمَطاً نبوياً، لأنه لا تتوافَرُ فيه خصائصُ النبوة: الوحْيُ والاصطفاءُ من الله، والعصمة. كما أنه ليس نمطاً عربياً، لأنّ الإمرة والمشيخةَ العربية بداخل الجزيرة ما كانت لها أبعادٌ عالميةٌ، ولا تحملُ مشروعاً أيديولوجياً أو سياسياً عاماً، وإنما كانت اصطلاحاً تدبيرياً بحتاً. ثم إنه ليس نظاماً قيصرياً أو كسروياً للأسباب التي ذكرْناها من قبل. فهو نظامٌ خليفيٌّ كما سمّاه الصحابة، وهو متأثّرٌ من جهة بالإمارة العربية بداخل الجزيرة (وليسَ بأطرافها شأن

اللخميين بالحيرة، والغساسنة بالشام، إذْ هُم متأثّرون هناك بأسيادهم من القياصرة والأكاسرة)، وبالتوجهات الدعوية والرسالية العامة التي اقتضاها الدينُ الجديدُ، وطرائقُ الوعْي به لدى النُخبة من معتنقيه. ومع أنّ هذا الأمر ليس واضحاً، لأنّ التسمية بالخلافة مُحايدة؛ فإنّ المفهومَ من تصرفات الخلْفاء الأربعة الأوائل أنهم كانوا يعتبرون أنّ العربَ وبسبب اعتناقهم للإسلام كانوا يملكون حقّين أو التزامين: حقّ وواجب إقامة كيان يجمعُ العرب تحت سلطةٍ واحدة. وحقّ وواجب مدّ سيطرتهم إلى خارج الجزيرة، تارةً من أجل الدفاع عن الكيان الجديد، وطوراً من أجل نشر الإسلام وإظهاره.

ما هي ثوابتُ النظام الجديد، أو ما هي أُسُسُ مشروعيته؟ لقد افترضْتُ في دراساتٍ سابقةٍ أنّ النظام الجديد يتأسَّسُ على ثلاث وحدات: وحدة الأمة، ووحدة الدار، ووحدة السلطة. والواقع أنّ وحدة الأمة باعتبارها مُعطىً ثابتةٌ في القرآن الكريم في عشرات الآيات. أمّا طابُعها السياسي فهو ثابتٌ في كتاب المدينة أو عهد المدينة في السنة الثانية للهجرة، والذي جاء في مقدمته أنّ المجتمعين بالمدينة (أمةٌ واحدةٌ من دون الناس). وقد مَرَّت هذه المقولة وهذا الواقع بمرحلتين: مرحلة التجمُّع والتحشُّد، عندما فُرض على كلّ الذين يعتنقون الإسلام أن يُهاجروا إلى المدينة، من أجل حمايتهم من جهة، وللإعلان عن انضمامهم إلى هذه الجماعة الدينية والسياسية الجديدة. ثم مرحلة التوسُّع والامتداد، بعد فتْح مكة في العام السادس للهجرة، وحين قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم–: لا هجرةً (إلى المدينة) بعد اليوم، لكنْ جهادٌ ونيةٌ وإذا استُنفرتُم فانفِروا. ومن أجل ذلك فإنه عندما تُوُفّي رسول الله –صلى الله عليه وسلم– في أوائل العام الحادي عشر للهجرة، كانت مسألةُ الأمة، وأنها جماعةٌ سياسيةٌ قد ثَبَتَتْ، ولا تحتاجُ إلى مزيد تأكيد. والأَمْرُ نفسُه بالنسْبة لوحدة الدار، إذ عند وفاة النبي –صلى الله عليه وسلم– كان الإسلام قد امتدّ إلى سائر أنحاء الجزيرة وتُخومها. وبذلك نشأ كيانٌ جديدٌ أو دارٌ جديدٌ، كما عَبَّر عنها الفقهاءُ فيما بعد، بعد أواسط العصر الأُموي. وهذا ما ينبغي فَهْمُهُ من قتال أبي بكرٍ لأهل الردَّة أو مَنْ سُمُّوا بذلك. ولا شكَّ أنّ بعضَ هؤلاء كانوا قد ارتدُّوا عن الإسلام مثل: سَجاح التميمية وطُليحة بن خويلد الأسدي بنجد، ومسيلمة باليمامة، والأسود العنْسي باليمن، أو أنهم ما كانوا قد اعتنقوه أصْلاً. لكنّ بعضاً منهم ما ارتدُّوا عن الإسلام، وإنما ما أدركوا المعنى السياسي للأمة الجديدة. والمعروف أنّ بعضَ الصحابة ما أرادوا مُقاتلة هؤلاء لخشيتهم أن لا يستطيَع ذلك الكيانُ الجديد، أو لأنهم ما اعتبروا أنّ اعتناقَ الدين الجديد يقتضي وحدةَ الأمة أو الدار.

وهناك مَنْ يعتقدُ (وكنتُ منهم) أنّ وحدةَ الأمة والدار تقتضي أيضاً وحدةَ السلطة، ولذلك قاتل أبو بكرٍ مانعي الزكاة، أي الذين ما أرادوا أن يتبعوا سلطةَ المدينة الجديدة دينياً وسياسياً. ويُروى عن أبي بكرٍ أنه قال : والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله –صلى الله عليه وسلم– لقاتلْتُهُمْ عليه!. إنما المشكلةُ هنا أنّ الوحدة الثالثةَ هذه كانت موضع جدلٍ ونزاعٍ وإن يكنْ قصيراً. إذ إنّ بعضَ الأنصار في السقيفة بعد وفاة النبي –صلى الله عليه وسلم–، وعندما رأَوا أنّ المُهاجرين لن يسلِّموا لهم بالرئاسة في الكيان الجديد، رفعوا شعار: منا أميرٌ ومنكم أمير! ومعنى ذلك أنّ هؤلاء ما كانوا يرون إخلالاً في وجود أميرين ضمن الجماعة الدينية الواحدة بالمدينة. وكانت إجاباتُ المهاجرين متنوعة؛ من مثل: لا يجتمعُ سيفان في غِمْد، ولن يطيعَ الناسُ أحداً من غير قُريش، وإننا نخشى النزاع والفتنة إذا تنازعْنا الأمر...إلخ. وهذه كلُّها أسبابٌ سياسيةٌ وعمليةٌ، ولا علاقةَ لها

بالدين أو ثوابت الأمة. لكننا نعلمُ أنّ أكثرية الأنصار بايعتْ بعدها أبا بكر، أي أنها سلّمتْ بضرورة وحدة السلطة، رغم اعترافها على شخص أبي بكرٍ من مثل ما أصرَّ عليه سعدُ بنُ عُبادة، وما ورد في شعرٍ للحُطيئة. كما أننا نعلمُ – وهذا أمرٌ تمتزجُ فيه وحدةُ الدار بوحدة السلطة – أنّ كُلاً من عمر وعثمان وعلي رفضوا تقسيم الأرض المفتوحة بين الفاتحين لخشيتهم من تعدُّد الدور وتعدُّد السُلُطات أو الكيانات، والناسُ حديثو عهدٍ بجاهليةٍ وقَبَلية. وهكذا فإنه في النهاية، وإذا كان الجانبُ الدينيُّ بارزاً في وحدة الأمة، ووحدة الدار؛ فإنّ الجانبَ السياسيَّ بارزٌ أكثر في الوحدة الثالثة: أي وحدة السلطة. ويبدو هذا التميزُ مهماً إذا تتبعْنا مُجريات التجربة على مدى القرون. إذ إنّ كلَّ المُعارضين للأُمويين وللعباسيين كانوا يبدأون بمحاولة استبدالهم، أي الحلول محلَّهم في السلطة. وهذا ما فعله العباسيون مَثَلاً عندما ثار دُعاتُهم في خُراسان وجاءوا إلى الشام فَهَزموا الأُمويين وأسقطوا دولتَهم. لكنّ ثواراً كثيرين ما طمحوا إلى إسقاط (الدولة العامة)، وإنما طَمحوا إلى الاستقلال بناحيةٍ مع الاحتفاظ بالوحدتين: الأمة والدار. وربما كان أو مَنْ حاول ذلك الحارث بن سُريج التميمي بخُراسان، ثم حقّقه الإباضيةُ بعُمان والمغرب، والزيديةُ بالديلم واليمن. وفي أواخر النصف الثاني من القرن الثالث الهجري قامت خلافتان مُنافستان هُما الفاطميةُ بالمغرب ثم بمصر والشام، والأُموية بالأندلُس. وقد يقالُ: إنّ الفاطميين إنما كانوا يريدون الحلولَ محلَّ العباسيين لكنهم عجزوا؛ وبذلك فقد كانوا يقولون بالمشروعية الواحدة أو بوحدة السلطة. لكنّ ذلك لا يمكنُ قولُهُ عن أُمويي الأندلُس الذي لا نعرفُ عنهم محاولةً واحدةً للحلول محلَّ الفاطميين أو العباسيين. وهذا الشأنُ في دويلاتٍ كثيرةٍ قامتْ عندما ضعُف العباسيون في مناطق سيطرتهم، وعندما ضعُف الفاطميون في مناطق سطوتهم السابقة. لكنْ مما يدلُّ على القوة النسْبية لثابت وحدة السلطة في دار الإسلام، وأنه ظلَّ في الوعي لمدةٍ طويلة، إقبالُ كثيرين من المتغلّبين في بعض الأنحاء على تطلُّب المشروعية من طريق إرضاء الخليفة العباسي الاعتراف بسلطتهم في الناحية التي سيطروا عليها بالقوة؛ وكان من الواضح أنّ الخليفة لا يستطيعُ إزالتَهم عنها، وإنما أرادوا بذلك الانضواء تحت مبدأ (وحدة السلطة) لكي يرضى رعاياهُم عنهم، بدلاً من الاستعانة بالجند عن الإخضاع بشكلٍ دائم. ونستطيع أنْ نجد تسويغاً فقهياً لذلك في الأحكام السلطانية للماوردي (–450هـ)، والذي تحدَّثَ عن (إمارة التغلُّب)، وكيف يمكنُ لها الانضواء تحت مظلّة مشروعية الخلافة الشاملة، من طريق (تنصيب) المتغلِّب لاحقاً من جانب الخليفة! وهكذا فإنّ (وحدة السلطة) ظلّتْ قويةً نسْبياً في الوعي والتصرف، أي أنها ظلّت ضمن عوامل وفواعل المشروعية، لكنها لا تُضاهي في ذلك مبدأي وحدة الأمة ووحدة الدار، واللذين ما تعرض أولُهما للتساؤل حتى اليوم، أما الثاني (وحدة الدار) في تعرض للتساؤل الجدي إلاّ في مرحلتين متأخرتين: مرحلة تداعي الأندلس الإسلامية وسقوطها، ومرحلة بدء الاستعمار الأوروبي بالجزائر والهند وإندونيسيا. ففي حين سلَّم فقهاءُ كثيرون، – وبخاصةٍ بعد سقوط الخلافة العباسية ببغداد – بقيام سلطات وخلافات متعددة ضمن دار الإسلام؛ فإنّ كثيرين منهم ومع تعرُّض وحدة الدار للتهديد بالاستيلاء أو الاستعمار، رأَوا أنّ (استيلاء غير المسلمين على دار الإسلام أو أجزاء منها) قد يُخْرِج أهلها وإن كانوا أكثريةً ساحقةً عن دين الإسلام ذاته، ولسببين: انقطاعُهُم عن المسلمين الآخرين، وخضوعُهُم لأحكام وقوانين وتنظيمات غير إسلامية. ولذلك فقد طالب عدةُ فقهاء، وعبر أكثر من خمسة قرون، أهل الديار المحتلة بالجهاد أو الهجرة!

وهكذا، وفي الحدود والشروط والظروف التي ذكرتها للتجربة والنقاشات، تظلُّ أُسُسُ المشروعية ثلاثة: وحدة الأمة، والغالبُ عليها المعنى الديني، ووحدة الدار، والغالبُ عليها دينيٌّ وسياسي، ووحدة السلطة، والغالبُ فيها العاملُ السياسي؛ أو أنها كانت من ثوابت المشروعية في عصر قوة الدولة الإسلامية العالمية.

3- **قضايا الشرعية وإشكالياتها(4):** إذا كانت الوحداتُ الثلاثُ من قضايا المشروعية وثوابتها أو من قضايا التأسيس؛ فإنّ هناك عدة قضايا ومشكلات دخلتْ خلال التجربة وكانت من قضايا شرعية المصالح. أو بتعبيرٍ آخر إذا كانت الوحداتُ الثلاثُ من ضرورات النظام؛ فإنّ هناك مسائل وأُموراً مثل قُرَشية الخليفة، والشورى في الوصول إلى السلطة، والعلائق بين النظام والشريعة الإسلامية؛ كانت ضمن النقاشات التي دارت حول شرعية هذا الخليفة أو الرئيس أو ذاك. وقد اعتبرها البعضُ من الفقهاء والسياسيين ضرورية؛ لكنّ الأكثرية ظلّت تعتبرُها من الأُمور الحاجية أو التحسينية بتعبير الشاطبي، الفقيه المالكي عند التمييز بين المصالح. فقد ذكر الشاطبي في كتابه المشهور: (الموافقات) أنّ الشريعة إنما أُنزلت لصون مصالح العباد، ومن هذه المصالح ما هو ضروري، ومنها ما هو حاجي، ومنها ما هو تحسيني.

وأولُ تلك الأمور التي طُرحت منذ اللحظة الأولى في سقيفة بني ساعدة قُرشيةُ الخليفة أو رأس الدولة. وكان من ضمن الحُجَج التي أدْلى بها أبو بكرٍ وعمر وأبو عُبيدة عبارات مثل: إنّ الناسَ لا يُطيعونَ غير هذا الحيِّ من قُريش. وهذه الحُجّةُ عَبَّر عن مثلها فيما بعد الأُمويون كما ورد في صحيح البخاري، وفي تاريخ الطبري، ومصادر أُخرى – عندما ذكروا أنّ قُريشاً هي أوسَطُ العرب نَسَباً وداراً، وقد كانوا وُلاة البيت الذي كانت العرب تحجُّ إليه في الجاهلية، وتُسلِّم لهم بالسيادة فيه، وما غيرَّ النبي –صلى الله عليه وسلم- شيئاً من ذلك بل أكَّده. وهذه الحُجّةُ بالذات حوَّلها ابنُ خلدون (-808هـ) إلى قانونه المشهور في العَصَبية بمعنى أنّ قُريشاً كانت بين العرب الأكثر وعياً وعملاً على أن تكونَ السلطةُ فيهم. وقد تسلّلتْ تلك القناعةُ إلى العرب الآخرين وبخاصةٍ بعد أَنْ ظهر النبيُّ فيهم؛ فزادهُم ذلك شرفاً على شرفٍ، واستحقاقاً على استحقاق. وما كانت هناك بين العرب مجموعةٌ قَبَليةٌ أو غير قَبَلية تملك مثل ذاك الوعي، وذاك الاستحقاق. وبعد ذلك، وربما في العصر الأُمويّ بالذات، بدأت تنتشر الأحاديثُ المنسوبةُ للنبي –صلى الله عليه وسلم- والتي تُعطي السلطةَ في الأمة لقريش، مثل الحديث المشهور: الأئمةُ من قُريش، وقدِّموا قُريشاً ولا تَقَدَّموها، وهذا الأمر في قريش ما بقي في الناس اثنان...إلخ. وليس المجال مُتاحاً هنا لمناقشة صحة هذه الأحاديث، وبخاصةٍ أنّ الأنصار الذين اجتمعوا بسقيفة بني ساعدة مع المُهاجرين، ما كانوا يعرفونها – كما أنَّ القُرشيين ما احتجُّوا بها، بل احتجّوا بعادات العرب، وبالقُرب من النبي –صلى الله عليه وسلم-، وبأنهم أولُ مَنْ أسلم وهاجَر. بيد أنّ هذا الأمر الذي تحوّل إلى واقعٍ بالبيعة لأبي بكرٍ ثم للثلاثة القُرَشيين من بعده، ما تعرَّض للتشكيك من جانب بعض الأنصار وحسْب؛ بل وتعرَّض للتشكيك والإنكار من جانب جماعات المحكِّمة، الذي ذهبوا عام 65/64هـ إلى مكة لمساعدة ابن الزبير (-72هـ) في الدفاع عن البيت الحرام في وجه الجيش الأُموي الزاحف باتجاهه. وما بدا لأول وهلةٍ أنّ هؤلاء يختلفون مع ابن الزُبير في شيء. لكنْ عندما انفكَّ الحصارُ الأُمويُّ عن مكة بوفاة يزيد بن مُعاوية، سارع ابنُ الزبير لطلب البيعة بالخلافة من القُرشيين المكيين، ولم يسأل المقاتلين معه من غير قُريشٍ عن رأيهم. وقد اختلف معه هؤلاء في عدة مسائل وأهمّها البيعة بدون شورى، وغادروا مكة، ليؤسِّسوا عبر التاريخ دولاً عبر

التاريخ الإسلاميِّ كلِّه، الأئمةُ فيها من غير قُريش. وما أَنكر عليهم المسلمون الآخرون الذين ما كانوا على رأْيهم الديني أو العَقَّدي هذا الأَمْرَ بالذات، وإنما أَنكروا على المتطرفين منهم استباحتَهم لدماء مُخالفيهم. وهكذا ورغم تسليم الأكثرية بالطاعة للأئمة من قُريش؛ فإنّ هذا العُرف ما اعتُبر من ضرورات السلطة، بل كان في القرون الأُولى شرطاً من شروط شرعيتها. وفي القرن الخامس الهجري اعتبر إمامُ الحرمين الجويني(5) (-478هـ) أنَّ القُرشية هي شرطٌ تحسينيٌّ وليس شرطاً ضرورياً. كما اعتبر وحدة الخليفة أو أمير المؤمنين، وليس وحدة السلطة، من الأُمور المحتملة أيضاً، وبخاصةٍ إذا (شَسَعَتْ المسافاتُ)، بحيث يتعذرُ على الخليفة الواحد أن يُباشر الأمورَ بنفسه في مشارق الأرض ومغاربها. وهذا يعني أنّ الجوينيَّ، ومن بعده ابنُ خُلدون، والمقريزيُّ (-845هـ) ما عادوا يعتبرون وحدة الإمام أو قُرشيته من شروط الشرعية. وكما سبق القول؛ فإنّ وحدة السلطة بقيت مبدأً معتبراً حتّى بعد أن مضت على زوالها قُرون؛ فكذلك قُرشيةُ الإمام بقيت عُرفاً سائداً أو شرطاً من شروط الشرعية، حتّى بعد أن قامت دُوَلٌ ليس فيها إمامٌ قُرَشيٌّ، وبقيت وحدةُ السلطان مطلباً لدى الفقهاء، حتّى بعد أن مضتْ قرونٌ على تعدد الأئمة وأُمراء المؤمنين. وينبغي أن نُلاحظَ هنا أنَّ المحكِّمة لم ينفردوا بإنكار شرْط القُرَشية؛ فالواقعُ أنَّ كلَّ القائلين بأحقية أهل البيت النبويّ بالانفراد بالسلطة، ما قالوا بذلك لأنه قُريشٌّ؛ بل لأنه من سُلالة النبيّ من ابنته فاطمة -رضي الله عنها-. وهكذا وبعد القرن الرابع الهجري ظهرت عدةُ اتجاهاتٍ لا تعتبرُ القُرَشيةَ شرطاً لشرعية القائم بالأمر، وإن اختلفت في التعليل. فهناك مَنْ قال إنّ القُرشية ما كانت شرطاً أبداً لا بحكم الدين ولا بحكم المصلحة (مثل المحكِّمة وبعض المتكلمين). وهناك من قال إنّ الشرعية شرطُها الأَوحد أن يكونَ المتصدّي من أهل البيت النبوي. وهناك من قال إنها ما عادت شرطاً لأنّ الواقع تجاوزَها، أو لأنّ قانون العصبية انقلب لغير صالحها!

ويختلف الأَمْرُ بالنسْبة لمبدأ الشورى. إذ الظاهرُ أنه لم يلعب دوراً في الشرعية إلاّ في حقبة الراشدين، وفي أيديولوجيات ودعوات المعارضين، ثم لدى المحكِّمة الذين أقاموا دُولاً في بعض أنحاء دار الإسلام. وعلى أيّ حالٍ فأنّ مسألة الشورى كانت غامضةً في المعنى والممارسة. فعُمر يقول عن خلافة أبي بكرٍ – الذي تمت البيعةُ له في سقيفة بني ساعدة ثم في المسجد النبوي – إنها: (كانت فلتةً وقى الله شرَّها)، وقد اختلف المؤرّخون والفقهاء في فهم ذلك. منهم من قال لأنّ قسماً من أهل المدينة هم الذين بايعوا وحسْب. ومنهم مَنْ قال لأنّ أحداً (ذا سُلطةٍ) لم يرشِّحْهُ لذلك. ويبدو أنّ التفسير الثاني هو الراجح، وهذا يعني أنّ عُمرَ ما كان يعتبر العامّةَ من أهل الشورى، أو الترشيح؛ بل من أهل البيعة فقط. أمّا هو فقد رشّحه للأمر أو استخلفه أبو بكرٍ وهو على فراش الموت. وأمّا عثمان فقد اختاره الستةُ (= من أهل الحلّ والعقد؟) الذين عينهم عمر وهو على فراش الموت أيضاً. في حين مضى الخليفةُ الرابعُ عليٌّ إلى المسجد النبوي بالمدينة فبايعه الجميع، وفي مقدّمتهم أولئك الذين كان عمر قد اعتبرهم من أهل الشورى أو الحلّ والعقد. وبذلك فإنّ حقبة الراشدين التأسيسية لا تقولُ شيئاً واضحاً في مسألة الشورى، أو مدى أهميتها واعتبارها في تحقُّق الشرعية للواصل للسلطة. لكنّ ذلك لا يعْني أنه ما كان بين كبار المسلمين في العصر الأول مَن اعتبر الشورى شورى المسلمين جميعاً وفي المرحلتين، مرحلة الترشُّح، ومرحلة البيعة. وفقد ذكر المؤرِّخون أنه كان بين الذين وقفوا مع ابن الزُبير إلى جانب قادة المحكِّمة، جماعاتٌ من الموالي، أي المسلمين الجُدُد من ذوي النفوذ. وهؤلاء ما كان عندهم شيءٌ ضد قُرَشية ابن الزُبير؛

بل أخذوا عليه أنه لم يَدْعُ للشورى عند وفاة يزيد بن مُعاوية. بل جمع القُرشيين المكيين عند الكعبة، وطلب منهم مُبايعته، ثم انصرف لتقبُّل بيعة الآخَرين!

وطوالَ العصر الأُموي، كان الثوارُ جميعاً، يطالبون بحكم الكتاب والسُنّة، ويأخذون على الأُمويين أنهم ابتزُّوا الأمةَ أَمْرَها بدون شورى. أما مُعارضو العباسيين فما عُدْنا نسمع منهم شيئاً عن المُطالبة بالشورى، بل بالعدل في قسمة الفيء، وعدم العَسْف بالناس! وهذا ليس قصْراً على الثوار، بل إنّ الفقهاء الذين وصلتْنا كتاباتٌ لهم من النصف الأول من القرن الثالث الهجري، ومن بينهم الشافعي (–204هـ)، وأحمد بن حنبل (–241هـ)، وأبو عُبيد القاسم بن سلاّم (–224هـ)، والمحاسبي (–243هـ) ينقلون النقاش إلى أُفُقٍ آخَر هو أُفُق أو شَرْطُ (طاعة المتغلِّب)! وشرطُ أو شروطُ المغلِّب، أي الواصلُ للسلطة بدون شورى ولا بَيعة: أن يحصُلَ على البيعة لاحقاً، وأن يعدلَ بين الناس ولا يخرج على الأعراف المستقرّة، وأن يُجاهدَ العدوّ ويحفظَ دار الإسلام. والحجة التي يُوردُها هؤلاء جميعاً لذلك: الحفاظُ على وحدة الجماعة، ومَنْعُ الفتنة التي قد تنجُمُ عن التمرد على المتغلِّب، والصراع على السلطة. وهكذا فإنّ النقاش انتقل بُسرعةٍ من الشرعية المبدئية التي تتحققُ بالشورى والعقد والبيعة إلى (الشرعية الوظيفية) إذا صحَّ التعبير، أي أنَّ الأهمَّ من (الشكليات) هو النظرُ في المصلحة العليا للجماعة وهي بقاءُ الاستقرار والوحدة والعدالة وصَون دار الإسلام. وقد دفع ذلك الجوينيَّ (–478هـ) الذي ذكرْناهُ من قبل، في كتابه: (غياث الأُمَم) إلى القول: بإمكان شرعنة سلطة السلجوقيّ المتغلِّب، وتسميته بأمير المؤمنين، لأنه نشر الاستقرار في الداخل الإسلامي بعد حدوث الفوضى وضعف العباسيين، ولأنه ردَّ الرومَ عن اجتياح دار الإسلام، عندما هاجمهم وانتصر عليهم بآسية الصُغْرى عام 1071م.

بيد أنَّ هذا التكيُّفَ الراديكاليَّ مع الواقع التاريخي ما ساد بين الفقهاء، وظلَّ هُناك أُناسٌ يحاولون التوفيق بين التجربة التاريخية للخلافة الراشدة، وما استجدَّ من وقائع ومشكلات؛ ومن هؤلاء أبو عبدالله الحليمي (–403هـ)، في كتابه: (المنهاج في شُعَب الإيمان)، وأبو الحسن الماوردي (–450هـ) في كتابه: (الأحكام السلطانية). ظلَّ هؤلاء على الاعتقاد أنّ المشروعية متحققةٌ ما دامت (الوحدات الثلاث) قائمة ومتحققة. أمّا الإشكالياتُ الواقعيةُ التي نالت من الشرعية فيمكنُ معالجتُها بالإصرار على الشرعية الباقية للخليفة العبّاسي أو أيّ عباسي يصلُ للسلطة باقتدارٍ أو غيره، وإن لم يستخلفْهُ السابقُ له. فعلى الواصل للسلطة من العباسيين، أن يحظى بالعقد من أهل الشورى أو الاختيار (وقد يكونون في هذه الحالة من رجالات الجيش الكبار من الديلم أو التُرك)، ثم عليه أن يعْرِضَ نفسه للبيعة العامة. وفي هذا التصوُّر الذي بقي سائداً ظلّت الشكليات أو الشروط التاريخية أو الأعرافُ ظاهرةً، أمّا في الواقع فإنّ النزعة الوظيفيةَ هي التي سادت: تتحقّقُ الشرعيةُ في حدودها الدُنيا التي تُسوِّغُ الطاعة بالانفراد في السيطرة (بنفسه أو بالمتغلبين الذين أوصلوهُ للسلطة)، وتحقيق الاستقرار، ومُجاهدة العدو (ودائماً بالنفس أو بأُمراء الاستيلاء)! وإذا كانت مسألةُ الطاعة هذه قد صارت هي الأمر الباقي، والتي ما عاد لها مسوِّغ غير حفظ الاستقرار، ومنع الفتنة في عصر سواد المتغلِّبين الأتراك وغيرهم حتّى لدى فقيهٍ كبيرٍ مثل ابن جماعة (–733هـ) في كتابه: (تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام)؛ فإنّ ابن خلدون (–808هـ) الذي جاء إلى القاهرة بعد حوالي الأربعين عاماً من وفاة ابن جماعة، يسخُر في مقدِّمة تاريخه من

تفصيلات وتدقيقات الفقهاء هذه، ويعتبر الأَمْرَ كُلَّه من طبائع المُلْك ودَوَران العصبية، ولا تأثير للفقه أو الدين أو النيات الحَسَنة في شيءٍ من ذلك!

والحقُّ أنّ ابنَ خلدون –وهو الفقيه المالكي الكبير– يظلمُ فقهاء المذاهب عندما يعتبرُهُم جاهلين بطبائع المُلْك. إذ المشكلةُ بينه وبينهم ليس في جهلهم بطبائع العمران والملك؛ بل في اختلاف الاهتمام أو اختلاف الأَولويّات. فقد كان همُّهمُ منذ ما قبل الماوردي منصبَّاً على الوَحَدات الثلاث، ونُصرة السلطة القادرة على حفظها من جهة، واستقرار حياة الناس في ظلّ الشريعة والأعراف المستقرّة. وقد كانوا مستعدّين (وهل يملكون غير ذلك؟) للتسليم بحدوث الضرر الأدنى، تجنباً للضرر الأعلى في الأمرين: أمر الوحدة في الأمة والدار والسلطة، وأمر الاستقرار في العلاقة بين الدين والدولة. وهذا معنى مناقشاتهم منذ القرن الرابع الهجري لمسألتي الشريعة والسياسة. فالفقهاءُ الكلاسيكيون ما كان لديهم مشروعٌ خاصٌّ بهم لدولةٍ تطبّقُ الشريعة، بل كانوا يتبنَّون المشروعَ الإسلاميَّ العامّ لقيام السلطة وآلياتها في دار الإسلام. وفي ذلك المشروع اختصُّوا هُمْ بالعناية بأمر الدين والمؤسَّسة القضائية، والتعليم، والفتوى. بينما سلَّموا لأرباب السلطة بإدارة الشأن العامّ، الذي اعتبروه في الأغلب الأعمّ شأناً مصلحياً، وليس دينياً أو تعبُّدياً. ولذا فقد كانت حساسيتُهم عاليةً عندما يُداخلُ الخَلَلُ الوحدات الثلاث، لأنَّ ذلك يمسُّ الدين، كما كانت حساسيتُهم عاليةً عندما يُداخلُ الخَلَلُ المسائل التشريعية أو القضائية أو الوقفيّة. ومنذ القرن الرابع الهجريّ شاعت لدى أهل الدولة مسألة السياسة، وأنّ هناك مسائل تتعلقُ بإدارة الشأن العامّ لا تصلُحُ أو لا تكفي فيها الأحكامُ الشرعيةُ الواردةُ في القرآن أو في اجتهادات الفقهاء. وقد أثار ذلك الفقهاء الذين رأَوا في الأمر اعتداءً على الشريعة وعلى مصالح الناس وعلى المؤسسة القضائية. ولذا فقد حاولوا في البدء مَنْع السلطة السياسية من التدخل في الشأن القضائي بتاتاً. وهاجموا تدخُّلَ الحاجب أو صاحب الشُرطة، أو قائد الجيش، أو الوزير في الشؤون التشريعية أو القضائية؛ إمّا بعدم عرض بعض المرتكبين في نظر السلطات على القضاء بل إصدار الأحكام بأنفُسِهِمْ عليهم، أو بإصدار أحكامٍ في مجالس (قضاء المظالم) دونما إتّباعٍ للإجراءات القضائية المعتادة. وعندما ما استطاعوا تحقيق ما أمَّلوهُ بإبقاء كلّ المسائل التشريعية والقضائية بأيدي المؤسَّسات المختصّة؛ عمدوا لاستحداث فرعٍ فقهيٍّ سمَّوه: فقه السياسة الشرعية، حاولوا فيه التوفيق بين ضرورات الدولة أو هيبتها، وبين الشريعة وأحكامها كما يفهمونها وكما اعتادوا عليها عبر عصور التجربة الإسلامية. ورسالةُ ابن تيمية (–728هـ) في (السياسة الشرعية) هي حصيلةٌ للتجربة والتعامُل بين الدولة والفقهاء خلال القرون بين الرابع والسابع للهجرة. وما انحلّت المشكلات كُلُّها لهذه الناحية في عصر ابن تيمية ومن بعده. ولذلك نجدُ مؤرّخاً وفقيهاً مثل المقريزي (–845هـ) يعتبرُ إتّباع (أحكام السياسة) من جانب بعض أُمراء المماليك مُخالفاً للشريعة، ومن أسباب سقوط الشرعية عمَّن يقومُ به. وقد زعم المقريزي أنّ الأُمراء المماليك، وهم من أصولٍ تركية مثل المغول، إنما كانوا في استعمالهم للسياسة في القضاء فيما بينهم إنما يتّبعون (السياسة) التي اشترعها جنكيزخان زعيم المغول، والسياسةُ مشتقّةٌ منها!

لقد كان هذا كُلُّهُ موجزاً في معالجة مسائل المشروعية والشرعية في التجربة العربية الإسلامية خلال العصور الكلاسيكية للنظام في المجال الإسلامي. وهو موجزٌ لا يتناولُ المسائل كُلَّها، كما أنه لا يحيطُ بأطرافها. لكنني

أحسبُ أنه يقدّمُ عرضاً مقبولاً لهاتين المسألتين وإشكالياتهما، هو بمثابة خُطاطةٍ قابلةٍ للتوسيع باتجاه الإحاطة والاستيفاء.

الحواشي

(*) مفكر وأكاديمي من لبنان، ومستشار تحرير مجلة التسامح.

1- Max Weber: Wirtschaft and Gesells. chaft, II212-268

2- درستُ قضايا المشروعية في التجربة العربية الإسلامية في كتابي: الأمة والجماعة والسلطة، 1985م، لكنني لم أحتكم وقتَها إلى منهج أوموديل ماكس فيبر.

3- كما أنّ القرآن الكريم ذكر المفرد في عدة سياقاتٍ، وربطه مرةً بالنبي داود.

4- درستُ قضايا الشرعية وإشكالياتها في كتابي: الجماعة والمجتمع والدولة، 1997م. لكنني ما عنيتُ وقتَها بمسألة القُرشية، بل بقضيتي الشورى، والعلاقة بين الدين والدولة.

5- في كتابه: الإرشاد، وكتابه الآخر: الشامل – وكلاهما في علم الكلام، وليس في الفقه السياسي أو الأحكام السلطانية. ثم ذكر ذلك في كتابه: غياث الأُمَم، وهو في الفقه السياسي.

****

التاريخ والبحث التاريخي
عند شكيب أرسلان

رضوان السيد

التصنيف: أوراق علمية

الموضوع: علم التاريخ – شكيب أرسلان

المصدر: دراسة منشورة

التاريخ: 2007

ظل التاريخ ، والتاريخ الإسلامي على الخصوص ، هاجساً كبيراً بين هواجس الأمير شكيب أرسلان (1869-1946) ، ورُصفائه من النهضويين والإصلاحيين . وقد نما لديه بالتدريج ،وبخاصةٍ بعد غزو الإيطاليين لليبيا عام 1911 . – فقد سيطر عليه وقتَها إحساسان متناقضان ؛ الإحساس بهوان المسلمين والصرب على العالم ، بحيث طمعت فيهم حتى الدول الضعيفة في أوروبا مثل إيطاليا والعرب وبلغاريا واليونان . وقد دفعه هذا الإحساس للقيام ببحوثٍ تاريخيةٍ ممتدة عن نهوض العرب ، ثم عن انحطاطهم من وجهة نظره – والإحساس الآخَر إمكان القيام من طريق " الجامعة الإسلامية " و" الوحدة الإسلامية " بجهودٍ دفاعيةٍ منسَّقة وموقَّتة ، مثلما تعاونت السلطات العثمانية مع المقاومين المحليين في ليبيا ضد الغزو الإيطالي ، واستطاعت أن تحشد حركة تضامُنٍ كبرى في سائر أنحاء العالمين العربي والإسلامي من حول الجهاد الليبي (1) . والحقُّ أنّ الأمير شكيباً في هذا الوعي القوي بالتاريخ ، وطرائق توظيفه ، يشبه النهضويين الآخرين من مدرستي جمال الدين الأفغاني (قابله لأول مرة باسطنبول عام 1892) (2) ومحمد عبده (قابله لأول مرةٍ ببيروت عام 1886) (3)؛ لكنه يتقدم عليهم دأباً ومعرفةً ومتابعة . إذ منذ سقوط الدولة العثمانية (عملياً عام 1918) انصرف للعمل الثقافي(4) . فحتى جهوده السياسية التي أثمرت ، كانت في أكثرها كتابية ؛ وإن يكن هو ومعاصروه قد اعتبروا أنّ حركة الاتصال الكثيفة بالقوى الكبرى ، والتي كانت دأبه ودأب أبناء جيله هي الأكثر جدوى وأهمية(5) . وأعني بتقدمه المعرفي ذلك التطور الذي طرأ على ميوله الأدبية . فإلى جانب عمله الإداري في شبابه ، كان يقرض الشعر ، كما أنه تعلم اللغة الفرنسية ، واطّلع فيما بعد على اللغات الألمانية والإيطالية والإنجليزية(6). وقد أذهلته ثقافة جمال الدين الفلسفية ، ومحمد عبده الفقهية ، ورشيد رضا الحديثية (7) ؛ أما هو فقد اتجه في سنوات الكهولة إلى الدراسات التاريخية والحضارية ؛ من غير تجاهُلٍ للشعر والنثر الفني ، وهو ما أكسبه لقب " أمير البيان " . عرف لغاتٍ عدة إذن ؛ بخلاف أكثر النهضويين . وأقام مدةً طويلةً بأوروبا (ما بين 1924و1946عملياً) ، وعرف المستشرقين أشخاصاً وكتباً ومشروعات ، كما عرف الكتب العربية التي نشروها منذ منتصف القرن التاسع عشر . وعندما نقول إنه

لا يختلف عن النهضويين في فهم التاريخ وطرائق توظيفه ؛ فإنما نقصدُ بذلك أمرين اثنين : ثُنائية الشرق والغرب ، وثُنائية النهوض والانحطاط . وتكادُ الثُنائيةُ الثانيةُ أن تفسِّر أو أنها موضوعةٌ لتفسير الثُنائية الأولى . فالانحطاطُ العربي والإسلامي (ولذلك أسبابٌ يفصّلها شكيب أرسلان في الكثير من المناسبات) هو الذي مكّن الغربَ في حقبة نهوضه من الاستيلاء على أكثر ديار العرب والمسلمين(8). وهذه الرؤيةُ للتاريخ كان من نتائجها لديه – بخلاف كثيرٍ من النهضويين والإصلاحيين من أقرانه – دعم الدولة العثمانية وتأييدها بكل سبيل حتى تواريها تماماً ؛ بما في ذلك منصب الخلافة عام 1924 . فهذا الوعي القوي بوطأة التاريخ ، وتلك المعرفة العميقة بالعلاقات الدولية ، بسبب إقامته بأوروبا ، وصِلاته القوية برجالات الدولة العثمانية (وبخاصةٍ أنور باشا الرجل الثاني في المثلث : طلعت – أنور – جمال ، والذي حكم الدولة العلية بين 1912و1918) (9)؛ أوصلته إلى قناعةٍ مؤداها أنَّ العثمانيين – رغم ضعفهم – هم السدّ الأخير أمام الطوفان الاستعماري الأوروبي . كانوا كذلك في حِقَبِ السطوة والقوة ، وهم يستطيعون أن يفعلوا الكثير اليومَ ؛ إن لم يكن في الإطار العسكري البحت ؛ ففي إطار جمع كلمة المسلمين تحت مظلة الشرعية العثمانية التاريخية ، لحماية البقية الباقية ،ومحاولة التماسُك والنهوض من جديد (10) . هكذا كانت للتاريخ وظيفةٌ عملية لدى الأمير شكيب بالإضافة للوظيفة التسويغية إذا صحَّ التعبير . فالانحطاط يعلّل الغَلَبة الأوروبية . والاعتصام بحبل الوحدة يُخرِجُ من وهدة الهزيمة والوَهَن .

لكنْ كما تقــدم الأمير شكيب على أقرانه في المعرفة الثقافية والتاريخية ، كانت لديه أخلاقُ الباحث وأدواتُه ومناهجُه . ففي كتبه التاريخية ما يدلُّ على القيام بأبحاثٍ تاريخيةٍ ممتدَّةٍ دونما هدفٍ ظاهرٍ أو مباشر . ولذلك أكاد أقول إنه إلى جانب جورجي زيدان صاحب " تاريخ التمدن الإسلامي " ؛ فإنّ الأمير شكيباً يقع بين أوائل المحترفين في التاريخ الثقافي العربي والإسلامي في العصور الحديثة .

الكتب التاريخية

أولاً : تاريخ غزوات العرب في فرنســا وسويسرا وإيطاليا وجزائر البحر المتوسط . وقد جمع فيه المؤلف كلَّ الأخبار التي وقعت تحت يده من كتب التاريخ والجغرافيا العربية . ثم من البحوث التاريخية والأثرية الفرنسية . وهو لا يقتصر فيه على النقل والاقتباس من كتب المستشرقين ؛ بل يضيفُ لذلك ما ورد في كتب التاريخ العامّ ، وما شاهده في رحلاته وتحقيقاته (11) .

ثانياً : خلاصة تاريخ الأندلس (إلى سقوطها) . وهو كتابٌ موجزٌ نشره ذيلاً لروايةٍ ترجمها عام 1897 1930 . ويعتبر بمثابة مخططٍ لتاريخه الكبير عن الإسلام في الأندلس ، والذي توالت أجزاؤه بين 1936 و1939 .

ثالثاً : الحُلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية . والكتاب صدر بين عامي 1936 و1939 في 3 مجلدات ضخمة . وهو كما ورد في العنوان الفرعي : " مَعْلَمةٌ أندلسيةٌ تحيط بكل ما جاء عن ذلك الفردوس المفقود " . أما الإطار العامُّ للكتاب فمأخوذٌ من ثلاثة مؤلفاتٍ استشراقية هي : كتاب ليفي بروقنسال ، وكتاب دوزي ، وكتاب ستانلي لين بول . لكنّ المضامين والبحوث التفصيلية هي من إنجاز الأمير . وقد درس في الجزء الأول جغرافية الأندلس مستعيناً بالجغرافيين العرب في التفاصيل ، وبالمستشرقين في الإطار العامّ والتطورات الحديثة . أما في الجزء الثاني فقد اتبع خطةً جديدةً لا أعرفُ أحداً سبقه إليها ؛ وهي القيام بدراسةٍ حَضَرية من طريق دراسة مدن الأندلس في العصور الإسلامية ، ثم الاستطراد لذكر ريف المدينة أو رَبَضِها بعدها . وفي الجزء الثالث – وهو أضخم الأجزاء – درس الأمير الجغرافية السياسية للأندلس ، وتطورات الحكم الإسلامي لمختلف الأقسام والولايات والإمارات والممالك ؛ مع عنايةٍ خاصةٍ بالحياة العلمية في شرق الأندلس على وجه الخصوص . وأنهى الكتاب بخاتمةٍ في سقوط الأندلس ، ورثاء الشعراء لبعض المدن (12) . وبسبب الاقتضاب بعد الإسهاب ، وبعض حديث الأمير شكيب ؛ كان هناك من انتظر جزءًا رابعاً لم يظهر ،ويبدو أنّ الأمير لم ينجزه .

البحوث التاريخية : ترد تلك البحوث في كتب غير تاريخيةٍ للأمير شكيب ، أو في مقالاتٍ في المجلات والصحف . وأهمُّ ما يمكن ذكرُهُ هنا : الارتسامات اللطاف في خاطر الحاج إلى أقدس مطاف (13) – وهي رحلةٌ للحج ضمّنها كثيراً من البحوث التاريخية ، وبعض الملاحظات الأثرية .

وحاضر العالم الإسلامي للمستشرق الأميركي لوثروب ستودارد . وقد ترجمه عجاج نويهض ، وعلّق عليه الأمير شكيب تعليقاتٍ ضافيةً ضاعفت حجم الكتاب ثلاث مرات . وفي بعض تلك التعليقات بحوثٌ تاريخيةٌ جديدةٌ فعلاً من بعض النواحي . ويحتوي الكتاب على آراء الأمير شكيب في الحضارة الإسلامية ومصائرها ، وإمكان تجددها . وقد عاد للموضوع نفسه بإيجاز في كتابه الصغير : " لماذا تأخر المسلمون ، ولماذا تقدم غيرهم " .

وقد علّق على تاريخ ابن خلدون لطبعةٍ جديدةٍ بالقاهرة ، لكنها لم تكتمل . ونشر نصاً لمجهول في انقضاء دولة بني نصر بغرناطه . كما حقّق كتاباً في مناقب الإمام الأوزاعي . وعلّق أخيراً تعليقات ذات طابع تاريخي أحياناً على كتاب شاتوبريان ، بعنوان : آخِر بني سراج (14).

وهكذا يكون كتاب " الحلل السندسية " هو الإنجاز الرئيسي في مجال الدراسات التاريخية والحضارية . و تتلوه في الأهمية التعليقات على " حاضر العالم الإسلامي" .

*   *   *   *

يقول الأمير شكيب في مقدمته على " الحُلل السندسية " : " كل أمةٍ من الأمم تدرس تواريخ البشر أجمع ، إلا أنها تجعل تاريخ سلفها هو العلم المقدَّم ، والدرس المقدَّس .. لما في ذلك من وصل حديثٍ بقديم ، وربط آخر بأول ، وإعادة فرعٍ إلى أصل ... مغزى التاريخ هو حفظ التسلسل ، ومنع التخلُّف ، وحث الأخلاف على متابعة الأسلاف .. " (15). وأرسلان يرى أنه ما دامت تلك سنة الأمم ، فكيف بالعرب والمسلمين الذين يملكون تاريخاً وميراثاً من الأمجاد والعزّ الأشمّ . وهذه الأمجاد الشمّاء ، والتي يذكر لها الأمير وظيفة العبرة والاستحثاث للمعاصرين ؛ يذكر لها أيضاً وظيفةً أخرى هي من وجهة نظره وظيفة من وظائف الكتابة التاريخية : وصل الماضي بالحاضر أو الحاضر بالماضي الماجد . ولا شكَّ أنّ ذلك من عمل الوعي لا من عمل الحقائق التاريخية . فصورةُ الأمة عن التاريخ أو تاريخها الخاص هي التي تستمر في الوعي ، وتهبُهُ قوةً ، وتحولُ دون أن يتحول الانحطاط إلى عقبةٍ كأداء .

بيد أنّ المشكلة في هذا الأمر بالذات . فالوعي بالاتصال أو التواصُل التاريخي ، يتناقضُ مع وقائع الواقع الذي يشهد الاستيلاءَ الاستعماريّ على الأمة ومقدراتها . ولهذا تتخذ الكتابة التاريخية سبيلين لتجاوز الانقطاع : سبيل شرح أمجاد الماضي بإسهابٍ وبما يدفعُ على الشعور بالاعتزاز وبضرورة الاحتذاء والتقليد ، وسبيل عمل الترتيبات في الحاضر إن لم يكن لتقليد الماضي فلاكتشاف محاسنه وأمجاده للناشئة وصنّاع القرار على الخصوص .

أما الانحطاط أو التراجع الحضاري في المدنية الإسلامية ، فله في نظر الأمير ثلاث علل رئيسية : استيلاء الأعاجم على مواقع القرار في عالم الدولة الإسلامية ، والصراع على السلطة الذي أدَّى إلى التشرذُم ، وإعراض العرب والمسلمين عن الأعمال النافعة المتمثلة في المكتشفات الحديثة من جهة ، والتنظيم والمؤسسات من جهةٍ ثانية (16) . وهكذا فإنه على الرغم من البحوث العلمية التي أجراها شكيب أرسلان بنفسه ؛ بقيت لديه هذه المسلَّمة الموروثة عن المستشرقين في عصر الدولة القومية : الأجانب والأعاجم وغير الأصلاء هم سببُ الداء . ولكي لا يحتجَّ أحدٌ على الأمير بالقول إنّ شواهد التاريخ لا تؤيّده ، بدليل أمجاد المماليك والعثمانيين في صراعهم مع أوروبا والغرب من أجل وحدة الدولة وقوتها ، وبقاء دار الإسلام ، يذهب إلى أنّ الدين متأصّلٌ في العرب رسالةً وفهماً ودعوة بخلاف المسلمين الجدد – كما أنّ الدين يتطلب نشره واستتبابُهُ في العالَم وجود نخبةٍ تعرفُهُ معرفةً جيدةً ، وهو ما لم تستطع الدول المَسُودة من أعاجم إنفاذه . ولستُ على بينةٍ متى بدأت نزعةُ تعليل الانحطاط بالحضور القوي للأجانب . لكنّ كتاب فلهاوزن عن " الدولة العربية وسقوطها " والصادر عام 1901 يعتبر ثنائية العرب / العجم الداء الرئيس وراء سقوط الدولة الأموية ؛ بل الضعف المستشري عبر العصور . ولا

ينكر الأمير شكيب أهمية العامل القومي أو العصبية ، على الطريقة الخلدونية ؛ لكنه يرى أنّ " العصبية الجنسية " التي نشرها الغرب في الشرق كانت سبب البلاء ، والأساس في زعزعة استقرار الدولة العثمانية (17).

وما يقال في هذا العامل الأول ، يقال في العامل الثاني : الاستبداد ، والصراع على السلطة باعتباره سبباً من أسباب التشرذم والانحطاط(18) . فالواقع أنّ هذا التعليل ليس من صنع الأمير شكيب أو زملائه النهضويين ؛ بل هو قديمٌ في اعتبار المسلمين وأفكارهم . فهناك عصرٌ ذهبيٌّ واحدٌ هو عصر الراشدين ، ثم تبدأ الأمور بالتردي والتراجع إلى حين حدوث الانحطاط . بيد أنّ المشكلة في هذا التصور تكمن في أنّ الصراع الدمويَّ على السلطة بدأ أيام الراشدين بالذات . ثم إنّ العرب لم ينفردوا بالصراع على السلطة ، بل كان شأنهم في ذلك شأن الأمم الأخرى . ولم تتسبب الصراعاتُ لدى الأمم الأوروبية في انحطاطها ؛ بل إنها أسهمت في نهوضها . فالتنافُس أدى إلى الانطلاق واجتياح العالم ، وحصول الاكتشافات الجغرافية ، وبناء الجيوش ، وحصول الاختراعات العلمية والعسكرية . وعصر الراشدين خير شاهدٍ على ذلك . فعلى الرغم من الصراعات الدموية على السلطة ، استمرت الفتوحات بعد انقطاعٍ قصير ، وعادت للتزايد أيام الأمويين ، أولئك الناس الذين بدأ بهم " المُلْك العضوض " (19) . فالرؤية الأخلاقية للتاريخ ليست بالضرورة رؤيةً صحيحةً أو تعكس حقائق ووقائع تاريخية.

* * * *

يذكر شكيب أرسلان في رسالته : " لماذا تأخر المسلمون ، ولماذا تقدم غيرهم " تفصيلاتٍ تتركز في : الجهل والعلم الناقص وفساد الأخلاق ، والصراع على الدنيا والسلطة ، وضياع الإسلام بين الجامدين والجاحدين (20) . والواقع أنّ ذلك كان هو الكتاب الثالث أو الرابع المؤلَّف أو المترجَم لدى النهضويين منذ مطلع القرن العشرين ، والذي يحاول تعليل أسباب التراجُع أو عِلَلَ غلبة أوروبا (21). والواضح أنّ هذه الطريقة في فهم الأمور تجعلُ الاستيلاءَ الأوروبيَّ نتيجةً للانحطاط وليس العكس . وهذه أُطروحةٌ تقيمُ فاصلاً أو فارقاً بين التفوق الحضاري والتفوق أو الانتصار العسكري . فالمسلمون كانوا أكثر تقدماً من المغول ومن الصليبيين ومن الأسبان المشاركين في حرب الاسترداد . ومع ذلك فقد فشلوا أمامهم . ولا عِلّة لذلك غير التفرق والصراع على السلطة ، وسوء إدارة الشأن العام (الاستبداد) في نظر الكواكبي ورشيد رضا وشكيب أرسلان . ويضيف بعض النهضويين عادةً (ومنهم الأمير شكيب) : ابتعاد المسلمين عن الإسلام الصحيح . ولذلك فالمطلوب في الأساس أمران : التوحُّد ، والإصلاح الإسلامي . ويُضاف إليه في القرن العشرين : اكتساب العلوم الحديثة إذ إنّ المسلمين تخلّفوا في مجالاتها (22). ولا خلافَ بين الإصلاحيين في هذه المسألة التي سعوا إليها جميعاً بشتى الوسائل أفراداً ودُولاً (23). وانصبَّ النضالُ على الأمرين الآخرين : الوحدة ، والإصلاح ، اللذين اختلفوا حولهما اختلافاً شديداً . فقد كان هناك من قال (

الطهطـاوي مـثلاً بعـد تجربتـه الباريسـية) إنــه لا حــاجة للإصـــلاح الـديني ؛ بـل للإصلاح الدنــيوي بالترقي في الصــناعة والـزراعــة والتــجارة والتنظيــم (24) . والواقــع أن الأمــير شــكيباً (بخـلاف الشـيخ محمـد عبـده وزميليـه رشـيد رضـا والكواكبي) هو في الأساس من رأي الطهطاوي ؛ إذ لم يكتب في حياتـه دراسـةً دينيـةً فقهيةً أو كلامية . وهو عندما يتحدث فـي هذا الكتيّب عن المشكلة الإسلامية يشبّهها بالمشكلة بين البروتستانت والكاثوليك ، أو تيـار العقل وتيـار النقل(25)، ومـا كـان شـيءٌ من ذلك داخلاً فـي تحليل زملائـه القائلين بالإصلاح الديني . فخُلاصـةُ الأمر بالنسبة له ولسائر النهضويين أنّ المشـكلة ليسـت في الإسلام بل هي في المسلمين . وهكــذا فالـذي يــبقى من القضــايا الأساسيــة فـي النهوض قــضية الوحـــدة التـي أرادها شكـيب أرسـلان إسـلاميةً من طــريق " الجامــعة الإسلامية " التـي تحقّــق التضــامُن بقيادة العثمانيين أو بالـشورى والإجماع (فكرة المؤتمر) . ثم عندما سقط العثمانيون أرادها عربيةً ، واعتبر الجامعة العربية بدايةً حسنة (26).

ما علاقةُ هذا كلّه بالتـاريخ والدراسات التاريخيـة ؟ ومـاذا يبقـى من دراسـات أرسلان التـاريخية ؟

كانت دراسات الأمير شكيب التاريخيـة متقدمةً بمقاييس عصـره ؛ من حيث المعـارف التــي تعرضُــها ، ومـن حيـث المـنهج الـذي تتحـرك فيـه : مـنهج التحقيـق التـاريخي ، والجمـع بـين القـراءة والاستكشـاف (27). بيـد أنّ غاياتهـا كانـت أخلاقيـةً ونـهضـويةً ؛ بمعنـى أنـه إلـى جانـب عـرض المنجـزات الحضـارية المنافِسـة للحضـارة الأوروبيـة ، كـان يؤكـد فـي كـلّ مناسبة علـى الانتصـار عند الوحدة ، والهزيمـة عنـد التفرق والتشـرذم . وهكـذا فـإنّ الثنائيـة : شـرق/ غـرب - والتـي حكمـت كـلَّ الفكـر الإصلاحي ، حكمت الفكر التاريخي للأمير شكيب أرسلان أيضـاً . فقد كنـا حضـارةً متقدمةً ،ونستطيع أن نكون كذلك اليوم ، إنما هذه المرة بمقـاييس الحضـارة الأوروبيـة . ثم إننا كنا دولةً واحدةً فأنشأنا إمبراطوريةً كبرى وحضـارةً كبـرى ، ونستطيع اليوم بالتوحُّد التخلُّص من النير الأوروبي ، والسَيْر مع الأوروبيين مَسيرَ الندّ مع الندّ .

تـاريخٌ للنهـوض والحضــارة ، تـاريخٌ للتقـدم ، وغائيــةٌ إرادويــةٌ تـربِطُ التقـدم الحضـاريّ بـالقوة السياسية والعسكرية الموحَّـدة . هكـذا أراد الأميـر شـكيب أن تُفهـم دراسـاتُهُ التاريخيـة ، وبخـلاف السـائد أيامـه فـي العلاقـات الدوليـة ، وفـي النظـر إلـى العرب والمشرق والمسألة الشرقية وصـراع القوى الكبرى على النفوذ في منطقتنا .

وهكذا فإنّ النظر إلى دراساته وبحوثـه التاريخيـة بمنظـار المنـاهج التاريخيـة ، يختلف عن النظر إلى المسائل ذاتِها بمنظار الوعي العربي والتطلع العربي . فإذا كان التـاريخ درسـاً وعبـرةً وتواصُـلاً ؛ فـإنّ دراسـات الأميـر شـكيب التاريخيـة تكـون قـد أسهمت في بنـاء الـوعي التـاريخي العربـي المعاصـر . وتبقـى الأسئلة الشـائكة السـائدة حتى اليوم ، ليس في المنهج فقط ؛ بل وفـي المضـامين أيضـاً ؛ من مثل العلاقـة بـين

التقدم الحضاري والقوة العسكرية والوحدة السياسية – ومن مثل العلاقة بين السلطة والمجتمع ،والدين والدولة في تاريخنا – ومن مثل موضوعة الانحطاط ؛ ذلك الانحطاط الذي استمرَّ زُهاء الألف عام حسبما يقول الكثيرون ، والذي لم نستطع الخروج من إساره إلى الآن لأسبابٍ مختلفة .

الحواشي

(1) قارن برؤية الأمير شكيب أرسلان للغزو الإيطالي ، والجهاد الليبي ، مع ذكرياته الشخصية ؛ في حواشيه وتعليقاته على حاضر العالم الإسلامي 64/2-129،128-136،135-138،137-140،139-398،165-407، 376/3،374-397،385-396،398-408. وانظر عن دوره في الجهاد الليبي ؛ ظاهر محكد صكر الحسناوي : شكيب أرسلان ، الدور السياسي الخفي ، دار الساقي ،2002 ، ص ص 159-170 .- وسامي الدهان : شكيب أرسلان ، من رواد الوحدة العربية ، 1963 ، ص 68 .

(2) قارن بحاضر العالم الإسلامي 289/2-303.

(3) حاضر العالم الإسلامي 283/2.

(4) يرى الحسناوي (شكيب أرسلان ، مرجع سابق ، ص 175) أنّ شكيب أرسلان ما انصرف عن العمل السياسي إلى العمل العلمي إلاّ بعد واقعته مع موسوليني أوساط الثلاثينات . لكنّ ذلك لا يبدو صحيحاً .

(5) كتاب الحسناوي السالف الذكر مخصَّصٌ لعلاقات الأمير أرسلان بالقوى الكبرى ، وأعماله السياسية مع العثمانيين ، ومع حركات التحرر العربية في المشرق والمغرب .

(6) له ديوان شعر ، كما نشر ديوان أخيه نسيب أرسلان ، وحقق رسائل ونصوصاً أدبية ؛ قارن بشكيب أرسلان : سيرة ذاتية ، دار الطليعة ، بيروت 1969 ، ص ص 25-34 ، وسعود المولى : شكيب أرسلان ، مختارات نقدية في اللغة والأدب والتاريخ ، دار الكلمة ببيروت ، 1982 ، ص ص 233 –242 . وقد قام سامي الدهان في : الأمير شكيب أرسلان ، حياته وآثاره ، 1976 . ص ص 193وما بعدها بتلخيص مضامين آثار شكيب أرسلان .

(7) تقديره لجمال الدين في حاضر العالم الإسلامي 289/2-303 ، ولمحمد عبده 283/2، ولرشيد رضا 284/2-286 . وقارن بكتابه الكبير عن علاقته مع رشيد رضا ومراسلاته معه ؛ شكيب أرسلان : السيد رشيد رضا وإخاء أربعين عاماً . مطبعة ابن زيدون بدمشق 1937 .

(8) أنظر عن رؤيته لظهور الإسلام ، والمدنية الإسلامية ، وتطورات النهوض والانحطاط : حاضر العالم الإسلامي 24/1وما بعدها : الفتح العربي ، 31/1وما بعدها : البعثة المحمدية ،43/1: السيرة النبوية (قراءة نقدية لكتاب أميل درمنغهام : حياة محمد) ، و106/1وما بعدها : الحضارة الإسلامية ،

128/1وما بعدها : المدنية العربية ، و137/1وما بعدها : الحركة العلمية في الحضارة العربية ، و259/1وما بعدها : في اليقظة الإسلامية ، و287/1 وما بعدها : الجامعة الإسلامية .

(9) حاضر العالم الإسلامي 364/4-395 : الشهيد أنور باشا ورفقاؤه . وانظر عن دوره في العصر العثماني ؛ الحسناوي : شكيب أرسلان ، مرجع سابق ، ص ص 53-98 .

(10) حاضر العالم الإسلامي 287/1-328 : في الجامعة الإسلامية ، و71/4-156: ف العصبية الجنسية (القومية) .

(11) طُبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي بمصر عام 1930 – وفيه فصولٌ أيضاً عن الأندلس ، مما يدل على اهتمامٍ مستمرٍ لدى أرسلان بها قبل كتابه الكبير عنها .

(12) الحلل السندسية .. بقلم الأمير شكيب أرسلان ، من أعضاء المجتمع العلمي العربي (بدمشق) . الجزء الأول 1936 . طُبع بمصر لحساب كتبي مغربي اسمه محمد المهدي الحبابي (فاس) . والجزء الثاني 1936 أيضاً لحساب الناشر نفسه . والجزء الثالث 1939 دونما ذكرٍ للناشر المغربي ، وعليه لقب الأمير شكيب الجديد :ر ئيس المجمع العلمي العربي في سورية . والمعروف أنّ الأمير لم يتسلم هذا المنصب ، لأنه لم يرد الخضوع للفرنسيين المنتدبين بسورية .

(13) طُبع الكتاب بمطبعة المنار بتصحيح وتحرير السيد محمد رشيد رضا صديق الأمير شكيب (1350هـ) . وكانت علاقتهما بالملك عبد العزيز قد صارت وثيقة يومَها مذ شاركاه رأيه في مسألة الخلافة ، وطهورية المذهب الوهابي ونهضويته ؛ وقارن بالارتسامات اللطاف ، مرجع سابق ، ص 303 : إشراف الحجاز على العمران بشمول العدل والأمان .

(14) ألحق النصَّ عن بني نصر برواية شاتوبريان : آخر بني سراج ، كما ألحق به وثائق عن والد آخر سلاطينهم. ونُشر الكتاب عام 1897 بمطبعة الأهرام ؛ ومعه خُلاصة تاريخ الأندلس السالف الذكر . وللأمير بحوثٌ تاريخيةٌ أخرى منشورة في مجلتي المنار والفتح عبر ثلاثين سنة . وهكذا فاهتمامه بالأندلس قديم ومستمر .

(15) الحلل السندسية 7/1 .

(16) أنظر عن رؤية الأمير للمدنية الإسلامية ، ولعوامل النهوض والتراجع : حاضر العالم الإسلامي 106/1-137،136-4،39/155-65، ولماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم (صدر عام 1930 . وأرجع هنا إلى نشرةٍ من مكتبة الحياة بلبنان أواخر الستينات بتقديم القاضي الشيخ حسن تميم) ، ص ص 141 –151 .

(17) قارن بالفصل الطويل عن " العصبية الجنسية " في حاضر العالم الإسلامي 71/4-172 ، وعن التُرك 173/4-176 ، وعن التفرقة التي نشرتها الروح

القومية في الهند 202-177/4 – وانظر : لماذا تأخر المسلمون ، مرجع سابق ، ص ص 138-140 .

(18) الاستبداد والصراع (حاضر العالم الإسلامي 39/4-47) ، وديمقراطية العرب واستبدادية الآخرين (حاضر العالم 69/4-70) .

(19) الخلافة والمُلك (حاضر العالم الإسلامي 240/1-258) .

(20) لماذا تأخر المسلمون .. مرجع سابق ، ص ص 75-78.

(21) هناك كتاب المدعو محمد عمر (من مستخدمي مصلحة البوستة المصرية) وعنوانه : كتاب حاضر المصريين أو سر تأخرهم (1902) . وهناك الكتاب الذي ترجمه أحمد فتحي زغلول : سر تقدم الإنجليز السكسون . وقد عرض الأمير لموضوع التقدم والانحطاط في حاضر العالم الإسلامي 2/3-28 : سيطرة الغرب على الشرق ، وحاضر العالم الإسلامي 117/1: لماذا الإسلام راقٍ بذاته والمسلمون غير راقين ؟

(22) حاضر العالم الإسلامي 203/4 : التطور الاقتصادي ، و229/4 : التطورالاجتماعي .

(23) قارن عن التعليم ودوره في فكر الإصلاحيين وممارساتهم ؛ فهمي جدعان : أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث ، 1979 ، ص ص 112-165 . وانظر كتاب محمد عمر السالف الذكر : حاضر المصريين (1902) ص ص 120-132 : المدارس والتعليم .

(24) قارن برضوان السيد : الإصلاح والثورة ، قراءة في فكر الطهطاوي ؛ مجلة <u>وجهات نظر</u> ، عدد42 ، يوليو 2002 ، ص ص 10-13 .

(25) لماذا تأخر المسلمون .. مرجع سابق ، ص 115 –116 .

(26) مقدمة : لماذا تأخر المسلمون ... ص 19 ، نقلاً عن عبد الله المشنوق الذي قابله قبل وفاته بقليل .

(27) بدأ محمد عبد الله عنان في ثلاثينات القرن العشرين ، أي إبان تأليف شكيب أرسلان لتأريخه للأندلس ، بترجمة كتابٍ عن الألمانية في تاريخ الأندلس ليوسف أشباخ J. Ashbach وقع في النهاية في ستة أجزاء . وما قمتُ بمقارنةٍ دقيقة بين الكتابين ، لكنّ كتاب الأمير شكيب أكثر حيوية وعصرية – بينما كان كتاب عنان هو الذي أثر في وعي الجيل السابق ، وليس كتاب الأمير . ثم جاءت دراسات المستشرقين الأسبان وحسين مؤنس ومحمود علي مكي والعبّادي والحجي ، فنُسي الكتابان تماماً .

التفكير الإسلامي في زمانين

أصدرت مجلة **الهلال** الشهرية المصرية عدداً في شهر يونيو/حزيران، ضمّنتْه محوراً عن الكاتب الراحل عبّاس محمود العقّاد عنوانه:" بعد قرنٍ من الزمان، العقّاد وثيقةٌ ثقافية". ومن تتبُّع مقالات المحور عن العقّاد، فهمْتُ أنّ المقصود بالقرن، أن العقّاد كتب مقالاتٍ في صُحُفٍ ومجلاّتٍ عام 1912، وبذلك يكون قد مرَّ على كتاباته أو أنه بدأ الكتابة قبل قرنٍ من الزمان. وليس في مقالات المحور شيئٌ مُلْفِت، لكنني لاحظتُ أنّ هناك مقالتين عن كتابات العقّاد الإسلامية أو إسلاميات العقاد. والدكتور أحمد هيكل وزير الثقافة المصري الأسبق، يعتبر إسلاميات العقّاد اهتداءً إلى طريق الحقّ بعد زَوَغان! وما كان الأمر كذلك بالطبع، فقد كتب العقّاد أولَ أعماله في الإسلاميات، أَعني: **عبقرية محمد** عام 1942. وقد سبقه إلى الكتابة في الإسلاميات عددٌ من البارزين في جيله مثل توفيق الحكيم (الذي كتب مسرحيةً عن النبي صلّى الله عليه وسلّم)، وأحمد أمين(الذي بدأ بكتابة فجر الإسلام عام 1929)، ومصطفى صادق الرافعي الذي كتب في إعجاز القرآن ، ومحمد حسين هيكل الذي كتب"حياة محمد". وطه حسين الذي بدأ سلسلته: على هامش السيرة(النبوية)، قُرابة ذلك الوقت الذي بدأ فيه العقاد. وهذا فضلاً عن عشرات المقالات بل مئاتها في موضوعاتٍ إسلاميةٍ في مجلة **الرسالة** التي أصدرها أحمد حسن الزيات في مطلع الثلاثينات من القرن العشرين. وما ذكرتُ في هذا المعرض المجلات الإسلامية مثل المنار أو لواء الإسلام، لأنه كان من البديهي أن تنشر دراساتٍ ومقالاتٍ في الإسلام؛ بل ركّزْتُ على كتابات المُحْدَثين الذين ما تعودوا الكتابة في الإسلام وتاريخه وشخصياته من قبل.

إنّ الواقع أنّ الكُتّاب ذوي التوجهات الحديثة، استقر في أخلادهم صنيعُ الأوروبيين مع تُراثهم اليوناني والروماني، وقد عمدوا للعودة إليه والاستناد إليه في نهضتهم الجديدة. وهكذا فقد أقبل شباب المثقفين بمصر وبلاد الشام وتركيا وإيران والهند على إحياء التراث الإسلامي والعربي وشخصياتهما وبالمناهج الحديثة التي تعلموها من الأوروبيين، لكي تكون دعامةً من دعائم البناء الوطني والقومي في الأزمنة الحديثة، كما كانت عماد النهوض في الزمن الإسلامي الأول. الدكتور أحمد هيكل يعتبر أنّ الصراعات الأدبية والفكرية التي دارت في العشرينات والثلاثينات علتُها الفساد والإفساد الذي أدخله على نفوس المصريين وثقافتهم كُتّاب عنصريون أوروبيون مثل ماكس نورداو الذي كان العقّاد شديد الإعجاب به، وقد كتب عنه ثلاث مقالات بين 1912 و1924! لكنني لا أحسب أنّ العقّاد تعلَّم من نورداو أساليب الهجوم والمخاصمة. بل إنه يذكر في مقالته عنه في "ساعات بين الكتب" (1924) أنه إنما تعلّم من نورداو أساليبه في السِيَر وكتابة تاريخ الشخصيات. فنورداو وأبناء عصره مثل شتفان تسفايغ وأميل لودفيغ– وقد تأثروا بمباحث التحليل النفسي التي

ازدهرت في الرُبع الأول من القرن العشرين، أَقبلوا على كتابة السِيَر للشخصيات البارزة انطلاقاً من فكرة المفتاح أو المفاتيح التي تُعين على فهم الشخصية أو جلاء الغموض عنها من خلال التعرف على الدوافع النفسية والذهنية الرئيسية أو العميقة التي تحكُمُ تلك الشخصية. وهكذا فقد توافرت لشبان الكُتّاب وكهولهم الذين أرادوا المشاركة في نهضة الأمة مناهج وطرائق للعودة إلى ذاك الزمان بنصوصه وتاريخه وشخصياته. وما كان يمكن العودة إلى السرديات التراثية التي انتهجتها المجلات الإسلامية حتى لو كانت تريد التجديد؛ بل ذهب هؤلاء الكُتّاب الجُدُد إلى أجناسٍ وأنواعٍ أدبيةٍ وكتابيةٍ جديدة، وأقبلوا على انتهاج أساليبها في الكتابة مثل الشعر والمسرحية والقصة والمقالة والسِيرة الذاتية. وكما حظيت تلك الكتاباتُ الإسلامية باستحسانٍ من جيل الشباب؛ فقد كانت لها لأول وهلةٍ أصداء سلبية لدى كهول المتدينين وشيوخهم وبخاصةٍ علماء الدين. وكانت وجهة نظرهم أنّ هذه المحاولات وإن كانت تقرّب الشبان غير ذوي الثقافة الدينية إلى الموروث بطرائق محبَّبة؛ لكنها تؤنْسِنُ تلك الشخصيات (وعلى رأسها شخصية النبي صلّى الله عليه وسلّم) أكثر من اللازم. والحقُّ أنّ ذلك غير صحيح أو غير دقيق. فالعقّاد نفسُهُ ما استعار من كُتّاب السيرة الأوروبيين أساليبهم في التحليل ذات الأبعاد النفسية والذهنية فقط؛ بل استعار أيضاً ومن توماس كارلايل (صاحب كتاب: البطولة وعبادة الأبطال)، نموذج البطولة، والذي يرتكز على سِماتٍ وخصائص في الاشخاص ودوافعهم وأخلاقهم– وقد اعتبر كارلايل النبيَّ محمداً صلَّى الله عليه وسلَّم واحداً من هؤلاء الأبطال. وإذا عرفنا أنّ الشبان الذين درسوا في المدارس الحديثة في حقبة ما بين الحربين، كانت نماذجهم للشخصيات المثالية والخالدة ليست عربيةً ولا إسلامية؛ أدركْنا كم كانت أعمالُ السيرة تلك مهمةً،بحيث يجد الشابُّ المسلم منذ سنّ الفتوة نماذج من تاريخه يستطيع أن يُعجب بها وأن يحتذي سلوكها وسِماتها الشخصية والعامة. وبالفعل فإنّ الاعتراضات على مفرد "عبقرية" في إسلاميات العقاد، أوعلى مسرحة شخصية النبي(ص) من جانب توفيق الحكيم، ما لبثت أن اختفت، ودخل ذلك النتاج كُلُّه في البرامج الدراسية المصرية منذ الخمسينات والستينات من القرن الماضي، وما يزال بعضُهُ حاضراً إلى يوم الناس هذا.

لكننا نجد تفكيراً من نوعٍ آخَرَ في الإسلام وتاريخه منذ الستينات بل الخمسينات من القرن العشرين. نجد على سبيل المثال أُطروحة الدكتور محمد محمد حسين في "الأدب العربي الحديث" من النصف الأول من الخمسينات، وفيها حملةٌ شديدةٌ على استخدام الشخصيات الإسلامية في أنواع وأجناس إبداعية حديثة. والدكتور حسين يعيد ذلك إلى أميال واعتبارات محمد عبده ومدرسته في أواخر القرن التاسع عشر، والتي انتهجت نهج المُماثلة بين التاريخين الإسلامي والغربي حتى في المجالات الأدبية والإنسانية. والدكتور محمد البهي في كتابه: "الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي" يُحدّد لنا بالضبط ماذا يُزعجه في التأويلات الحديثة للشخصيات الإسلامية الأُولى: فابن خلدون يبدو في عمل رشدي صالح ماركسياً، وأبو ذرّ

يبدو اشتراكياً، وعمر بن الخطّاب يبدو مثل شارلمان..الخ. وهذا يعني أنّ الكُتّاب المسلمين المُحْدَثين، وسواء أكانوا يحملون أيديولوجيا معينة أم لا؛ فإنهم بوعيٍ أو بدون يتخذون من المثالات الأوروبية نماذج، ويعمدون إلى تصوير الشخصيات الإسلامية بصورتها، فينسبون إليها مثال التقدم الأوروبي، أو مثال الأصالة، أو مثال العبقرية؛ بينما المطلوب **القطيعة** مع أوروبا والغرب كلِّه من أجل بناء النموذج الخاصّ والمتفرّد! وهذا نهجٌ في التفكير مخلتفٌ بالطبع عن النهج الحداثي العامّ الذي ساد في النصف الأول من القرن العشرين، وكانت فكرة التقدم الإنساني، والمشترك الإنساني العام فيه، قويةً وسائدة.

يعتبر العقّاد وطه حسين ومحمد حسين هيكل وأحمد أمين وعثمان أمين وعبد الرحمن بدوي..الخ أنّ تاريخ العرب والمسلمين هو جزءٌ من التاريخ الإنساني العام. وقد أثّرت الحضارة الإسلامية في حضارتي الصين وأوروبا تأثيراتٍ كبيرةً وخطيرة. وإذا كان الأوروبيون والغربيون قد كوَّنوا عبر القرون الثلاثة الأخيرة نموذجاً للتقدم الخاصّ والعامّ؛ فإننا نحن المسلمين نملك نموذجاً موازياً أو مُماثلاً يوصل إلى النتائج ذاتها. لقد بحثوا عن التوازي والتساوي والشراكة. بينما رأى الأصاليون أنّ هذا النهج يؤدّي إلى الذَوَبان في المجرى الأوروبي للتاريخ والحاضر، وعلى حساب أصالتنا وهويتنا وحاضرنا ومستقبلنا. نعم، نحن لا نُشبهُ الأوروبيين ولا هم يشبهوننا. والعملُ– ولو باسم التوازي والتحدي الإيجابي– يؤدي إلى عكس المقصود منه، بسبب علاقات القوة السائدة لصالح أولئك الناس الذين استعمرونا، وغَزَونا ثقافياً بحيث راح كُتّابنا الكبار يقلّدونهم في المنهج لأنّ" المغلوب مولَعٌ بتقليد الغالب" كما قال ابن خلدون. ولذا فإنّ الافضَل أو الأصحّ هو إحداث القطيعة، بحيث تسيطر أصالتُنا من جديد، ونبني نموذجنا الخاصّ المنفصل وليس المتواصل، لأنّ التواصُل مستحيل بالشروط والظروف السائدة. وهذه الفكرة الأساسية لجماعات الأصالة، والتي صاغها أولاً أمثال المودودي والندوي... وسيد قطب، تمشّت حتّى في أوصال غير المسلمين أمثال أنور عبد الملك الذي كتب بالفرنسية عام 1963 مقالته: "الاستشراق في أزمة"–والتي صارت فيما بعد الأساس لكتاب إدوار سعيد في الاستشراق(1978).

كانت الكتابات الإسلامية لرجالات" النهضة" في النصف الأول من القرن العشرين كتاباتٍ إبداعية، تنشد التواصُلَ النظري والمنهجي، وتبني على فكرة التقدم، وتستخدم من أجل الإقناع بذلك شخصياتٍ تاريخية كبرى مثل أبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وعلى بن أبي طالب، وعمر بن عبد العزيز. وقد ظهرت في زمنها مشروعاتٌ ثقافيةٌ كبرى مثل مشروع أحمد أمين للتاريخ الثقافي الإسلامي، ومشروع مصطفى عبد الرازق للفلسفة العامة للحضارة الإسلامية، ومشروع طه حسين بالإدارة الثقافية بالجامعة العربية لإحياء التُراث العربي والإسلامي ونصوصه الخالدة. أمّا في زمن **الأصالة؛** فقد سادت كتاباتٌ أيديولوجيةٌ تجلت لدى الأكاديميين – وليس لدى الحزبيين – في تيارين رئيسيين: تيار ناشدي الأصالة والمنظِّرين لها، وتيار أعداء

الأصالة ومقاتليها. أما كُتّاب التيار الأول فقد انضووا في التيار الإسلامي العامّ، وبرز منهم طارق البشري، وعبد الوهاب المسيري وآخرون أكثر كتابةً وتأثيراً مثل الدكتور محمد عمارة وأنور الجندي. وأمّا أعداءُ الأصالة فقد ركّزوا جهودَهم على تحرير الجمهور من أَوهام التراث، أو تحرير التُراث من قبضة الحزبيات الإسلامية الصاعدة. ومن هؤلاء محمد أركون ومحمد عابد الجابري وحسن حنفي ونصر حامد أبو زيد وعبد المجيد الشرفي وتلامذةٌ كثيرون لهم.

ومن الواضح الآن، بعد انتشار حركات التغيير على مدى العالم العربي، أنّ تيار **الأصالة** لقي بروزاً كبيراً من خلال أحزاب الإسلام السياسي. بيد أنّ البراغماتية القوية التي يدخل فيها أهل الإسلام السياسي، إنما تضرب أساس تلك القطيعة التي عملوا على مدى عقودٍ على تثبيتها في أدبياتهم الكثيرة. لقد انتقلوا الآن من المعارضة إلى السلطة، وهذا يُزعزع أفكار الهوية والخصوصية التي كان قد كسبوا شرائح واسعةً من الجمهور من طريقها. إنه مخاضٌ كبيرٌ وشاسع الجنبات والآثار وسيولِّد بالتأكيد فكراً جديداً ومختلفاً لدى الأصاليين ولدى خصومهم.

www.ridwanalsayyid.com

جريدة الشرق الأوسط في صفحة آفاق إسلامية في 2012/7/3

المزيد من الزعزعة والمواجهات في لبنان

رضوان السيد

أعلن رئيس حزب "القوات اللبنانية" سمير جعجع في احتفالٍ مشهودٍ من عرينه بقرية معراب الجبلية، تأييد عدوه اللدود (سابقاً طبعاً!) ميشال عون في ترشحه لرئاسة الجمهورية اللبنانية والمنصب خالٍ منذ ثمانية عشر شهراً بسبب إضراب نواب عون وحزب الله عن حضور جلسات المجلس النيابي المتوالية (35 اجتماعاً) لانتخاب رئيسٍ جديد.

وقد سبق ذلك، بأسبوع، قرار محكمة التمييز العسكرية بإطلاق سراح الوزير السابق ميشال سماحة، الذي كانت أجهزة الأمن الداخلي اللبناني قد اعتقلته قبل أربع سنوات متلبساً بنقل متفجرات من سورية، من مكتب مدير المخابرات علي المملوك، بقصد تفجيرها في شمال لبنان في شهر رمضان لقتل أكبر عددٍ ممكنٍ من السُنّة، وإحداث فتنة طائفية.

ليس هناك بالطبع علاقة بين الحدثين. بيد أنّ الحدث الأول يعني زيادة الانقسام السياسي والطائفي. بينما يُثبت الحدثُ الثاني المزيد من استهداف السنة، الذين يوجد مئاتٌ منهم في المعتقلات (بدون محاكمة) بتهمة الإرهاب، في حين لم يكتشَف أو لم يُحاكَمْ أو أُطلق سراح، كلُّ الذين اتُهموا بقتل زعماء أو مسؤولين في 14 آذار، أو من القوى الأمنية والعسكرية؛ بما في ذلك أولئك الذين ثبت تعاملهم مع إسرائيل!

ولكي نبدأ أولاً بالمحكمة العسكرية. فالمحكمة العسكرية مؤلفة من عسكريين يعينهم قائد الجيش. وقد غيّر اثنين منهم قبل شهور لكي يصدر القرار إجماعياً. وهناك عشرات السوابق لهذا القرار، لذلك لا بد من تعديل قانون المحكمة الاستثنائية هذه، بحيث لا تتناول صلاحياتها محاكمة المدنيين.

ولنعد إلى مسألة رئاسة الجمهورية. هناك مرارةٌ مسيحيةٌ عميقةٌ من تراجُع دورهم السياسي في فترة الاستتباع السوري. ولذلك صعدت في صفوف شبانهم ووجهائهم سمعة وشعبية الراديكاليين، وفي طليعتهم عون وجعجع، اللذان تنافسا منذ أواسط الثمانينات على الزعامة المسيحية الأوحدية، ولذا فقد سجن السوريون جعجعاً، وطردوا عوناً من لبنان. ولأنّ عوناً بقي حراً في ملجئه بفرنسا، فقد استمر في العمل السياسي والتحريض على السوريين، وعلى أتباعهم من اللبنانيين مسلمين ومسيحيين . وبلغ به الأمر حدود الذهاب إلى الولايات المتحدة وإلى الكونغرس هناك في التسعينات لترجيح كفة قانون عزل سورية. على أنّ السوريين وعندما كانوا يُعدُّون العُدّة لما بعد الرئيس رفيق الحريري، اتصلوا بعون من عدة طرق، ومنها ميشال سماحة عميلهم القديم، وبالفعل جاء إلى لبنان بعد أن غضّت المحاكم اللبنانية النظر عن الاتهامات له بالسرقة والتمرد. وبالطبع ما استمرت علاقته بالمعارضين للسياسة السورية من المسيحيين والمسلمين، بحجة أنّ الاحتلال السوري للبنان انتهى بعد انسحاب الجيش السوري من لبنان على أثر اغتيال الرئيس رفيق الحريري. إنتخابات العام 2005 أظهرت انخفاض شعبية عون، لصالح سمير جعجع الذي صار من قادة 14 آذار .لكنّ عوناً سلك سلوكين متلازمين: التحالف مع حزب الله (2007)، وتشديد الحملات على السنة بشكل طائفي منذ العام 2007 حتى الآن. التفاهم مع حزب الله (ومع بشار الأسد قبل ذلك) أمّن لعون دعماً مادياً وسياسياً، ومشاركةً وازنةً في كل الحكومات منذ العام 2007 وحتى اليوم، ومن ضمنها الوزارات المنتجة مثل وزارة المالية، ووزارة الاتصالات، ووزارة الطاقة. ومنذ العام 2012 عندما بدأت الصراعات بين إيران والسعودية بالظهور، دخلت الحملة على السعودية في تصريحات عون والعونيين تقرباً من إيران ومن النظام السوري.

ما هي اعتبارات جعجع للانضمام إلى عون؟ جعجع هو الراديكالية المسيحية الأُخرى، وعلى ذلك اعتمد في الاحتفاظ بشعبيته رغم دخوله في 14 آذار المعتدلة. وقد أخذ جعجع على تيار المستقبل والمسيحيين المستقلين والكتائب دخولهم في حكومات توافقية مع نصر الله وعون إحساساً منه بأنّ ذلك يزيد من نفوذ عون. لكنه عندما يئس من إمكان تخفيض شعبية عون

بسبب تقدم المحور الإيراني وطرفه الحزبي بالمنطقة ولبنان، عاد للتأكيد على مسيحيته كما ظهر قبل سنتين ونصف في اقتراح قانون للانتخابات عُرف باسم القانون الأرثوذكسي، يفصل المسيحيين عن المسلمين في الاقتراع بحجة التمثيل المسيحي الصحيح. وعندما فشل الاقتراح رغم دعم عون له، بسبب اعتراض السنة والشيعة، وجزء وازن من النواب المسيحيين؛ ما تراجع جعجع عن "تمسيح" سياساته بعد أن لم تفده آذاريته في الاقتراب من الرئاسة، ولا ارتفعت شعبيته عند المسيحيين. وتمثّل إقدامه باتجاه عون بعد فشل الارثوذكسي؛ بالسير باتجاه "اتفاقية تفاهم" معه، تجلت آخر محطاتها في أن يرشح عوناً ويتخلّى عن ترشيح نفسه. وفي ظنه (وقد تبين من الاستطلاعات أنه لا يحظى بأكثر من 17 إلى 20% من الشعبية لدى المسيحيين، بينما يحظى عون بحوالى الـ 35%)- أنه يستطيع التقاسم مع عون في الانتخابات النيابية والبلدية، ويستطيع الحصول على وظائف في الدولة من حصة المسيحيين، كما يستطيع دخول الحكومات بأكثر من وزير. ويستطيع الاحتجاج على الآذاريين وسعد الحريري إن انزعجوا بأنه لم يتخلَّ عن المبادئ (البنود العشرة)، وأن الحريري خذله بالتفاوض مع عون قبل عامين، وأنه خذله أخيراً بترشيح سليمان فرنجية الذي سيكون أقسى عليه من عون إن صار رئيساً! وعلى أي حال- وكما قال جعجع لبعض مفاوضيه- السنة يضعفون وأنصار إيران صاعدون!

ماذ سيحدث بعد التحالف العوني – الجعجعي؟

بالتحالف صار داعمو عون حوالى ثلثي النواب المسيحيين. لكنهم لا يستطيعون بعد جمع أكثرية 65 صوتاً من 128 عدد النواب، رغم وقوف حزب الله مع عون، ونواب الحزب القومي والبعث ونواب الأرمن، وأفراد آخرين. إذ تبقى في المواجهة حتى الآن كتلة نواب المستقبل (32)، وكتلة وليد جنبلاط، وكتلة الرئيس بري، وكتلة سليمان فرنجية، وكتلة الكتائب، والنواب المسيحيون المستقلون. لكنْ مما يدلُّ على قوة الهزة التي أحدثها تغير موقف جعجع أنّ بعض الصحفيين يشككون في استمرار فرنجية في الترشيح، واستمرار وليد جنبلاط أو بري في معارضة ترشيح عون إذا ضغط عليهم جميعاً حزب الله وبشار الأسد بشدة!

ومتابعةً للإجابة عن العواقب السياسية للانقلاب الجعجعي على نفسه، يبدو لأول وهلةٍ أنّ الاتفاق الجديد لن يقرّب من الانتخابات الرئاسية، بدليل أنه حتى حزب الله النصير الأول لعون لا يبدو متشجعاً لدعوة مجلس النواب للانتخاب. وهذا يعني زيادة الاستقطاب، وتحوله من جديد كما في القديم إلى استقطاب مسيحي– إسلامي.

لبنان كثير التقلبات والهزات. وهذه قلبةٌ أو هزة. لكنّ الأيام حبلى بقلباتٍ وهزاتٍ أُخرى. أما انتخابات الرئاسة فلا تبدو أكثر قرباً. وعشى رجباً تَرَ عجباً.

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com

جريدة الشرق الأوسط في صفحة الرأي يوم الجمعة 2016/1/22

المشكلات العربية والعالم الجديد

رضوان السيد

برز نشاطٌ ظاهرٌ على المستوى الدولي تجاه المشكلات العربية المتفاقمة منذ عدة أعوام. فقد صدر القرار الدولي رقم 2216 تحت الفصل السابع بالنسبة للمشكلة اليمنية. وصدر أخيراً قراران، أولهما رقم 2254 الخاص بالمرحلة الانتقالية في سورية، وثانيهما القرار رقم 2259 والخاص بدعم إقامة حكومة الوحدة الوطنية في ليبيا. بيد أنّ أحداً من المعنيين الدوليين والإقليميين والعرب لا يُظهر قدراً كبيراً من التفاؤل باقتراب الحلول، أو إنفاذ القرارات الدولية ذات الصلة.

فالقرار الدولي الخاص باليمن، يطالب المتمردين على الشرعية بالانسحاب من المدن، وتسليم السلاح. وقد تدخل التحالف العربي بقيادة السعودية لإنفاذ القرار. وقد أمكن تحرير معظم أجزاء المحافظات الجنوبية ومحافظات الوسط، وكلُّ ذلك بقوة السلاح، وليس بالمفاوضات السياسية التي انعقدت مرتين بعد مفاوضات سرية طويلة بين الأطراف في سلطنة عُمان. وفي مفاوضات جنيف الثانية ما أمكن الاتفاق على البند الأول الخاصّ بإجراءات بناء الثقة (= إطلاق سراح الأسرى والرهائن). وقد تحدد موعدٌ لاجتماعٍ ثالثٍ لمتابعة التفاوض، لكنّ الرئيس المخلوع الذي يشارك الميليشيات الحوثية في القتال قال إنه لا يعترف بالحكومة الشرعية، ولا يقبل التفاوض إلاّ مع السعودية. وما تزال تعز محاصرة وتُعاني بشدة، رغم تحقيق اختراقات في سائر المحافظات والوصول من جانب المقاومة والجيش الوطني إلى ريف صنعاء. وهكذا فإنه رغم القرار الدولي الجازم، ورغم التقدم العسكري؛ فإنه لا يُنتظرُ أن يحصل تقدمٌ ملموسٌ بالتفاوض السياسي، يعيد الهدوء والسكينة لليمن المعذَّب.

والأمر أصعبُ بما لا يُقاسُ في الملفين الآخرين. فالقرار الدولي المتعلق بسورية، والذي أثّر في إصداره وبنوده الروس والإيرانيون تأثيراً كبيراً، يعلن الروس والإيرانيون عن استمرارهم في القتال إلى جانب نظام بشار الأسد. وبذلك، فمن الذي سيسعى لفرض الحلّ السياسي أو

لوقف إطلاق النار؟ فالذي يبدو الآن أنّ سورية مقبلةٌ على عامٍ سادسٍ من المُعاناة بالقتل والتهجير واستبدال السكّان، والمزيد من قوافل اللجوء إلى تركيا وعبرها إلى أوروبا، التي ذهب إليها عام 2015 حوالى المليون لاجئ، يضافون إلى أكثر من أربعة ملايين في تركيا والأردن ولبنان.

أمّا الملفّ الليبي الذي صدر فيه أكثر من قرار دولي آخرها الذي يحمل الرقم 2259؛ فإنّ حكومة الوحدة الوطنية التي اقترحها الوسيط الدولي كوبلر تواجهُ اعتراضاتٍ كثيرةً من عدة اطرافٍ بالداخل، حتى من جانب بعض الذين أيدوها في البداية. ثم مَن الذي سينفّذ على الأرض القرارات الدولية حتى لو قامت حكومة الوحدة؟! إذ هناك مئات التنظيمات المسلّحة التي تنتشر بالمناطق المختلفة والشاسعة من البلاد. وهي تنظيمات لا يبدو أنّ أحداً يمونُ عليها. وقد سمعتُ الوسيط الدوليَّ يطالب الجيش والشرطة بليبيا بدعم حكومة الوحدة العتيدة بذريعة إشراكهم جميعاً في الحل. لكننا نعلم أنّ الجيش والشرطة والمتطوعين المتركزين في الشرق والوسط ما استطاعوا حتى الآن إخراج القاعدة وداعش من مدينة بنغازي أهمّ مدن الشرق الليبي!

وفي سورية مئات التنظيمات المسلَّحة إضافةً بالطبع إلى داعش. والمحادثات السياسية بمقتضى القرار رقم 2254 ما تزال في بداياتها. ولا أمل كبيراً في إنفاذ وقفٍ لإطلاق النار مَثَلاً، لأنّ الروس والإيرانيين ما يزالون يأملون بالانتصار العسكري على المسلَّحين. ثم إننا لا نعرف كيف يمكن إلزام الفصائل العسكرية الكبرى مثل داعش والنصرة وأحرار الشام، والتي لا تشارك في المحادثات، والمعتبرة تنظيمات إرهابية: فمن يجرؤ على تعليق الجرس؟

إنّ كلَّ هذه الانسدادات البادية، ونحن لم نتحدث بعد عن الداء العياء المتمثل في "تنظيم الدولة الإسلامية" بالعراق وسورية وليبيا.

قال وزير الخارجية السعودي عادل الجبير إنّ الإرهاب لا يمكن القضاء عليه إلاّ إذا كانت هناك جبهةٌ واحدة. ولا يبدو أنه في العام 2016 ستتوحد تلك الجبهة فضلاً عن أن تتوجد!

ما العمل في العام 2016 ما دام الواقع على الأرض هو على هذا النحو؟ إنّ الذي يبدو أنّ "ضرورات" الأطراف الدولية، ليست هي ضرورات العرب. الدوليون مهتمون بالطبع أن لا يصل الإرهاب إلى ديارهم. لكنّ ضروراتهم لا تتناول حتى الآن إعادة بناء الدول في النواحي العربية الممزقة مثل العراق وسورية وليبيا واليمن... وفلسطين. ولا أحد من العرب باستثناء السعودية والإمارات، مُريدٌ أو قادر على أن تتجاوز اهتماماته حدود بلده. فيا للعرب!

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com
جريدة الاتحاد في صفحة وجهات نظر يوم الاحد 2016/1/3

طهران وسياسات القوة العبثية

رضوان السيد

تبذل إيران منذ منتصف العام 2015 جهوداً هائلةً للاحتفاظ بمناطق النفوذ التي حصلت عليها خلال العقدين الماضيين بسياسات القوة والتسلل. ويتجلّى ذلك بخليطٍ من أربعة أمور: إحياء العداء للولايات المتحدة، وهذه المرة بدون: الموت لإسرائيل!– وتمتين التحالف مع روسيا والصين والهند– واندفاع جديد في سياسات التشييع– ودفع الجيوش والميليشيات التي جنّدتها إلى سائر الأنحاء بوتيرةٍ أقوى وأسرع وأكثر عنفاً!

في المجال الأول (مع الولايات المتحدة) بدأ الجانب الآخر السلبي، إذا صحَّ التعبير، يبدو للعيان في العلاقة الجديدة مع أميركا بعد الاتفاق النووي. والجانب الظاهر يتجلَّى في استمرار الحملات الأميركية على سياسات الصواريخ الباليستية الإيرانية، وإصدار محكمة أميركية حكماً يقضي بالتعويض بأكثر من ملياري دولار على أهالي أميركيين سقطوا ضحايا هجمات شنّتْها جماعاتٌ إرهابيةٌ تدعمها إيران. وستُدفع التعويضات من الأموال الإيرانية المحتجزة بالولايات المتحدة منذ السبعينات والثمانينات من القرن الماضي. لقد جُنَّ جنون الإدارة الإيرانية بشقَّيها (الخامنئي والروحاني) من التصرفين الأميركيين. فالتقى وزير الخارجية ظريف عدة مرات مع كيري مهدِّداً بالويل والثبور وعظائم الأمور إن أُخذت التعويضات من الأموال الإيرانية. وقد حاول كيري تهدئته دون أن يستطيع الوعد بشيءٍ بالطبع؛ باعتبار أنّ القضاء مستقل، وأنّ التحقيقات استمرت حوالى العقدين ولا يمكن التشكيك فيها.

وكانت إيران قد فهمت من الاتفاق النووي، أنه بمجرد تنازلها عن إنتاج أسلحة دمار شامل، سيكون بمقدورها تطوير سلاحها الصاروخي (الدفاعي). بنيما نصَّ الاتفاق على أنّ الصواريخ البعيدة المدى لا تُعتبر أسلحةً دفاعية. وعلى أي حال؛ فإنّ إيران زادت تجاربها على

الصواريخ الجديدة (ذات الأصول الكورية والصينية والروسية)، كما زايد روحاني على الحرس الثوري بالطلب من البرلمان اتخاذ قرارٍ بزيادة القدرات الصاروخية للبلاد.

وقد عملت إيران طويلاً على العلاقات مع الصين والهند وروسيا. والصينيون والهنود يستوردون الطاقة من إيران، ويصدِّرون السِلَعَ الاستهلاكية والإلكترونيات الرخيصة مقارنةً بنظائرها الغربية. واتفاقيات الطاقة مع روسيا الغنية مثل إيران بالبترول والغاز تتصبُّ على تطوير الحقول والمعدات للاستخراج والتركيز. بيد أنّ أعظم الاتفاقيات هي اتفاقيات شراء السلاح الثقيل والطائرات والسفن الحربية. بل يصل الأمر إلى التعاون العسكري في أماكن مثل سورية واذربيجان وفي استخدام حزب العمال الكردستاني ضد تركيا. وفي لوم الحكومة الأفغانية لعدم التعاوُن مع باكستان بحجة مغازلتها لطالبان. لكن هنا أيضاً تبدو مشكلة الاموال مستعصية. إذ كل التجاذُبات خلال سنوات بشأن تزويد الروس لإيران لصواريخ (S. 300) تمثلت في الاختلاف على طرائق الدفع وزمانها. وقد استمر التجاذب إلى قبل ثلاثة أسابيع، حين قيل إنّ إيران استلمت الصواريخ أو لم تستلمها، وربما لنفس المشكلة! وعلى أي حال ليس من المعروف كيف "تعوّض" إيران على روسيا بالمعنى الكبير في المسارعة لإنقاذها في سورية بعد إذ عجزت إيران خلال أربع سنواتٍ عن إنقاذ نظام الأسد. يقال عادةً إنّ روسيا لها أهداف استراتيجية مستقلة، وقد صارت طرفاً رئيسياً في الصراع، وهذا صحيح. لكنّ إيران زادت تكلفتها لاستثمار العمل الجوي الروسي، بإرسال عشرات الألوف من الجنود والحرس والميليشيات الشيعية إلى سورية، وبخاصةٍ في حلب وشمالها لمضايقة تركيا، بعد أن تركز الجهد في السنوات الماضية من حول دمشق، وفي القلمون، وطرق الإمداد بين دمشق وحمص ومناطق الساحل.

ولنمض مباشرةً إلى الجهد العسكري الإيراني الفائق هذه الأيام، بل ومنذ منتصف العام 2015. كان جنرال إيراني قد زعم أنّ إيران جندت مائتي ألف من غير الإيرانيين لدعم جبهة الممانعة، ومقاومة الإمبريالية الأميركية، والدول العربية المعادية للثورة الإيرانية(!). وما حدثت الحملاتُ في كل المواطن والأوقات دفعةً واحدة. لكنها تبلغ الآن ذُراها مع خليطٍ من أكثر من

أربعين ألفاً في سورية. وهي تتدفع بعشرين ألفاً في العراق في ديالى وصلاح الدين (إبعاد العرب السنة عن الحدود الإيرانية والاقتراب من الحدود السعودية، وفي طوزخورماتو بالمنطقة الكردية استناداً لأقلية التركمان الشيعية والقتال باسمها. وهذا إضافة بالطبع إلى عشرات الألوف من أكثر من أربعين تنظيماً عراقياً تنضوي جميعاً تحت لواء " الحشد الشعبي". وفي إيران، كما هو معروف، ملايين اللاجئين الشيعة من أفغانستان وباكستان، والأكثر من أفغانستان. ومن هؤلاء إضافةً لحزب الله والميليشيات العراقية عشرات الأُلوف دُرِّبوا وأُرسلوا إلى سورية. وقد قُتل منه ألوفٌ في البداية لضآلة التدريب وعدم معرفة البلاد. ولأنّ المبالغ المدفوعة لهم ما كانت مغرية، فقد أقرّ البرلمان الإيراني أخيراً قانوناً يجوز بمقتضاه تجنيس أهالي الشهداء وأبنائهم ممن قُتلوا وهم "يجاهدون" مع من جهاتٍ إيرانيةٍ رسمية، دفاعاً عن مصالح الثورة الإسلامية.

ونصل إلى الجَهد الإيراني الكبير في "التشييع" منذ الثمانينات من القرن الماضي إيران تدعم جمعيات شيعية كثيرة في سائر أنحاء العالم. وقد طوّرت ذلك في بعض النواحي الملائمة إلى تنظيمات مسلَّحة أو غير مسلَّحة للاستيلاء ونشر الاضطراب. وفي عز أيديولوجيا الثورة والقدس وفلسطين نشرت ودعمت نوعاً سميتهُ: التشيع السياسي. وهي تنظيمات سنية في فلسطين (حماس والجهاد)، وفي غير فلسطين بالطبع. وكان المقصود بذلك حشد أنصار في البيئات السنية، ورفْع شبهة الطائفية والمذهبية. إنما مع تضاؤل الموارد، وتضاؤل شعبية إيران في العالم السني على أثر احتلال غزة وبيروت وصنعاء والتدخل في سورية والعراق واليمن ولبنان والبحرين والكويت؛ فإنّ الجمهورية الإسلامية رأت أن تقصُر الأمر على "التشيع المذهبي"، بمعنى التركيز على تشييع أو شيعنة السنة ولا شيئ غير. وكان وجهاً من وجوه هذا التركيز ضآلة الاهتمام بحماس والجهاد إلى الحدود الدنيا، والتوقف عن الدفع لميليشيات سنية كثيرة. وحتى في غزة تشيّع عشراتٌ سمتهم إيران: الصابرون. فليس هناك اليوم أي بلد في إفريقيا وآسيا إلاّ وفيه فريقٌ للتشييع!

ولأنّ الموارد ما عادت بالوفرة نفسها، فقد رأى المرشد الأعلى، أن يفصل بين النشاطات، فيجعل التشييع ورعاية الشيعة، تحت قيادته مباشرةً. ولذلك تغير ممثلوه في هذه الفترة في نواحي كثيرة من العالم. وما عادوا يداومون في السفارات الإيرانية بالبلدان المختلفة. فكأنما هي دويلةٌ

في الدولة، ويقال إنّ هذا النظام مأخوذ من نظام فتح الله غولن الداعية التركي الشهير أو أنه تقليدٌ لعمل المراجع الدينية الشيعية الكبرى الذين لا يعترفون بالحدود، ولهم أتباع في كل مكان.

إيران اليوم في أقصى حدود أو درجات الانتشار. وهي تعلل هذا الجهد بالعداء الأميركي والسعودي والتركي. وضرورة الدفاع عن مصالحها في المناطق التي حصلت أو تريد الحصول عليها . ولذلك توقعت أن تفشل مفاوضات الهدنة والسلام بشأن اليمن وسورية. بيد أنّ "المشروعات" التي دخلت فيها هي المشكلة، إذ ما هو مستقبل الاستثمار في بشار الأسد وتغيير هوية سورية، أو في تعطيل الدولة اللبنانية، أو في نشر الفوضى في اليمن، أو استمرار العمل في تدمير العراقّ؟! إنها القوة العبثية أو اليائسة، إلاّ إذا كان الهدف الأوحد نشر الخراب في كل مكان، حتى في المواطن الشيعية!

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com
جريدة الشرق الأوسط في صفحة الرأي يوم الجمعة 2016/5/6

مراجعة نقدية لكتاب عبد الرحمن الحاج:
الخطاب السياسي في القرآن

يبدو هذا العنوان لأُطروحة الدكتور عبد الرحمن الحاج: "الخطاب السياسي في القرآن، السلطة والجماعة ومنظومة القيم" (الشبكة العربية ،2012) جديداً جِدَّةَ الثورات العربية الجارية، والتي صعد فيها الإسلام السياسيُّ صعوداً بارزاً. إنما الواقع أنّ الأُطروحة مكتوبةٌ قبل الثورات، لكنها تظلُّ داخلةً في البيئات التي سادت في الخطاب الإسلامي منذ الستينات من القرن العشرين المنقضي. والذي أعنيه أنه منذ تنظير أبي الأعلى المودودي(فسيد قطب) للحاكمية؛ فإنّ أدلجةً هائلةً داخلت كلَّ الكتابات عن القرآن والإسلام على اختلاف اتجاهات الكاتبين. على أنّ الدكتور الحاج الذي يعرف عشرات بل مئات المقالات والدراسات عن القرآن والسياسة والحكم، وعن الإسلام والنظرية السياسية فيه، لا يقع بدون شروطٍ أو تحفظات في إسار الأدلجة الحزبية وغير الحزبية التي تنسبُ للقرآن والإسلام نظريةً سياسيةً كاملةً وجاهزةً للتطبيق؛ بل يقوم بعملٍ اكاديميٍّ من ناحيتي الشكل والبنية، ينطلقُ من مفهوم أو مفاهيم الخطاب بالمعنى المعاصر لذلك؛ دون أن يعني حذرُهُ المبدئي غياب الهمّ التأصيلي القوي لديه، وهو أمرٌ شائعٌ لدى سائر شبان الإسلاميين في العالمين العربي والإسلامي. ولكي لا نبقى في حيّز التوصيف، يحسُنُ التقدم باتجاه عَرْضٍ على نحوٍ ما للكتاب يوضّح أمرين: مدى اندراجه في بيئات وعمليات التسييس الجارية منذ عقود للقرآن والإسلام، ومدى الجِدَّة والتمايُّز في الوقت نفسه عن الموجة الغلاَّبة من جهة، وإسهامه في استكشافاتٍ خصبةٍ وجديدةٍ للنص القرآني بالأدوات والمناهج الحديثة. فالخطاب عنده السياسي وغير السياسي هو رؤيةٌ للعالم فيها تبادليةٌ دوريةٌ بين المعرفة والأيديولوجيا أو السلطة حسبما ارتأى ميشيل فوكو. وإلى جانب الإيجاز في مفهوم "الخطاب" هناك إيجازٌ في مفهوم السياسة في الأزمنة والمصطلحات الحديثة، ولدى المسلمين في الأزمنة الوسيطة ولدى الفقهاء والفلاسفة. ومن هاتين المقدمتين يُفضي الباحث إلى القسم الأول من دراسته عن " بناء الجماعة السياسية"، وهي تقع في فصلين: البنية المفهومية للجماعات(بنية جماعة المسلمين، وبنية جماعات الكافرين)، بينما يُعنى الفصل الثاني ببناء الجماعة السياسية في القرآن: فالمؤمنون جماعةٌ ذات بنية، وربّ الناس(أي الجماعة الوظيفية؟!)، والمسلمون أُمّة (المشروع الكوني التاريخي). ثم ينصبُّ اهتمامُهُ على الخروج من الحالة الجاهلية: تجميع السلطة المبعثرة، ومن القرية إلى المدينة. ومن بناء الجماعة السياسية ينتقل الحاج في القسم الثاني من دراسته إلى النظرية السياسية أو ما يسمّيه "هيكل الأمر"، وهي مكوَّنةٌ من فقرتين: في مواجهة النموذج القائم من طريق الرب الواحد، والتوحيد السياسي وتفكيك الهياكل القديمة؛

فاقتضاء الصراط المستقيم؛ أي هيكل الأمر باعتباره محصِّلةً للأمر الأول أي الرب الواحد والتوحيد السياسي. ثم يأتي تفصيلٌ شديد الأهمية في الفصل الرابع من القسم الثاني بعنوان: النموذج (أو نظام الأمر): الله والرسول (مرجعية الشريعة، والنبي المؤسِّس)، ويتضمن ذلك : معنى أمر الله، ومعنى حكم الله، ومعنى الكتاب، ومعنى حكم الرسول، والكتاب والحكمة والحاكمية.أما الفقرة الثانية من الفصل الرابع فتنصبُّ على أولي الأمر(أو نظام الأمر والطاعة)، ويشمل ذلك أَمْر أُولي الأمر، وجماعات أُولى الأمر، وحدود الطاعة، والأمة وولاية المؤمنين، ونظام الأمر(= الشورى والبيعة). أمّا القسم الثالث وهو القسم الأهمّ والأبقى في الدراسة من وجهة نظري فينصبُّ على القيم السياسية، وهو الأمر الذي سأعود إليه بعد هُنيهة.

استخدم الدكتور عبد الرحمن الحاج في هذين القسمين من دراسته عن الجماعة السياسية، وعن النظرية السياسية مناهج العلوم السياسية كما عرضها الأساتذة المصريون- وبخاصةٍ حامد ربيع- في السبعينات والثمانينات من القرن الماضي. والمعروف انّ زملاءنا من تلامذة حامد ربيع بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة تابعوا عملية الأسلمة والأدلجة لنظرية الحاكمية مستعينين ومستعيناتٍ بأدوات العلوم السياسية وتعريفاتها ومصطلحاتها للسلطة والدولة والشرعية والشعب والأمة. وقد اعتبروا أنهم استوفوا بذلك شروط وظروف وأدلة وجود النظرية السياسية الإسلامية، والدولة الإسلامية، والتي لا تعتمد في ضرورات قيامها وخلودها على التاريخ أو دولة الراشدين، بل على الكتاب والسنة، أي على الأصل الإلهي للمشروع السياسي الإسلامي، والذي لا يأتيه الباطلُ من بين يديه ولا من خَلْفه. والأستاذ الحاج يعرف القرآن والدراسات القرآنية والإسلامية أكثر منهم بكثير، ولذا فقد استلهم الهيكل أو الشكل أو عُذْر ومسوِّغ العلوم السياسية الغربية في صيغتها الحامدية، ليمضي قُدُماً حاشداً كلَّ النصوص القرآنية وغير القرآنية ومن الطبري إلى ابن عابدين، ليثبت في النهاية، بل ومنذ البداية أنّ القرآن الكريم هو كتابٌ سياسيٌّ من الطراز الأول، فحتى الصلاة وحتى المسجد وحتى" المنافقون" وحتى "المؤمنون" وحتى "الكفار"؛ هذه المفردات جميعاً لها أبعادُها السياسية الظاهرة وأحياناً الغالبة. والطريف أنه بعدأن يدرس باستفاضةٍ سياقات ورود مفرد" المسجد" مع التأويلات السياسية الضرورية، يختم ذلك بقوله تعالى: {وأنّ المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحداً}، وكأنها تدلُّ على رأيه في الأبعاد السياسية للمسجد؛ في حين أنها تعني ولا شكَّ أنه لا علاقة لهذا الموطن التعبُّدي بنظرية الحاكمية السياسية.بل إنّ مفهوم" الولاية" الذي يذكره عَرَضاً لا معنى له غير ضرب نظرية "السيادة" كما تقول بها الدولة القومية ووليداتها الغربيات، ويستحيل مع الولاية الإلهية المتعالية قيام الدولة الدينية.

إنّ الذي يحارُ فيه المرء أنّ الدكتور الحاج يعرف كلَّ الموروث التفسيري والفقهي، أي أنه يعرف أنّ المسلمين القُدامى(من أهل السنة بالذات) اعتبروا الإسلامَ ديناً وليس مذهباً سياسياً، بل وما اعتبروا أنه يتضمن نظريةً سياسية ونظاماً للحكم(وهذا لا يعني أنه لا يتضمن رؤيةً للعالم بضمنها إشارات وقواعد للحكم

والسياسة أوإدارة الشأن العام). وهو يعرف أنّ المتكلمين من أهل السنة عندما كانوا يعقدون في أواخر كتبهم الكلامية فصلاً للإمامة، كانوا يعتذرون عن ذلك بأنّ **الإمامة** ليست من التعبديات بل هي من المصلحيات، أي أنّ مكانها ليس كتب العقائد والكلام بل كتب الفقه والأحكام السلطانية والسياسية الشرعية..الخ– وأنهم إنما عقدوا لها باباً ليردُّوا على الخصوم بشان شرعية خلافة الراشدين. وقد اعتبروا أنّ **الخلافة** (في شكلها المعروف تاريخياً) إنما قامت على الإجماع. وعندما يذكر الماوردي أنّ الإمامة واجبةٌ بالعقل والشرع، يوضّح أنّ المقصود ضرورة وجود سلطة تحفظ أمن المجتمع، وهو لا يجد نصاً على ذلك الوجوب غير قوله تعالى: { واطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم}. وقد أورد هو نفسُه (أي الحاج) الخلاف في مفهوم "أُولي الأمر"، وهل هم العلماء أم الأُمراء. ويشكو الجويني في "غياث الأُمَم" من أنّ **الإمامة** ما يزال يتحدث فيها المتكلمون، ويتجنبها الفقهاء، ولا شأن لأهل العقائد والكلام عند أهل السنة بالبحوث السياسية لأنها ليست من العقائد أو من أركان الدين! وربما من أجل ذلك يشكو الحاج مراراً من قصور رؤى الفقهاء، وقصرهم "السياسية" في بحوثهم على تدخل الحكام في الحدود والأحكام القضائية(القائمة على الشريعة) سياسةً!

وقد أكرمني الصديق الدكتور عبد الرحمن الحاج بالاعتماد عليَّ في القسمين الأول والثاني من أُطروحته؛ وذلك بالعودة كثيراً إلى كتابي: الأمة والجماعة والسلطة(1984)، وبحثي: **مفاهيم الجماعات في** القرآن(1985). وعندما كتبتُ مبحث الأمة في الكتاب، ومبحث مفاهيم الجماعات كنتُ متحمساً للجوانب السياسية في القرآن، وفي تجربة الأمة التاريخية. لكنني بخلافه تماماً (لأنني من جيلٍ آخَر)، أصررتُ على قراءة ذلك كلِّه في الحقل التاريخي، أي كيف فهم المسلمون الأوائل (من خلال كتب التاريخ والتفسير) كلَّ تلك المفاهيم. وكان من الصحابة، ومن المفسِّرين من ذهب إلى استظهار الطابع المهدوي والنشوري للأُمّة، ومن ضمن ذلك الاستخلاف الإلهي والتكليف الإلهي (وهو الأمر الذي أحبَّه الأُمويون والعباسيون عندما سمَّوا أنفسهم خلفاء الله)؛ لكنّ أحداً منهم ما اعتبر أنّ نظام دولتهم هو نظامٌ قرآنيٌّ لا يخلُّ ولا يزلُّ ولا يتزعزع. القرآن كتاب دينٍ وأخلاقٍ وأمرٍ ونهيٍ واشتراع– وإذا كان يطرح نظريةً سياسيةً تقوم عليها دولةٌ؛ فإنها تُصبحُ واجبة النفاذ، ويكفر من لا يقول بها، كما يكفر من لا يقول بالصلاة والصوم والزكاة، أو من لا يقول بالإمامة عند الشيعة. ولا يخفّف من ذلك يا أخي أن تذكر الخلافات والاختلافات في تفسير هذه الآية أو تلك، ولا أن تذكُرَ حدود الطاعة وإلزامية الشورى أو عدم إلزاميتها. أمّا البيعةُ للنبيِّ صلواتُ الله وسلامُهُ عليه؛ فإنها كانت بيعةً على اعتناق الدين، وعلى الدخول في جماعة المؤمنين. ولو لم تكن يا أخي من جيل"الصحوة الإسلامية" لاهتممتَ لمبحث البغي والبُغاة في كتب الفقهاء أيَّ اهتمام. فالمعارضةُ السياسية التي تصلُ إلى حدود التمرد المسلَّح (وعلى الإمام العادل!) لا تُخرجُ من الدين؛ وبخاصةٍ أنّ الخروج الأول كان على عثمان

وعلى علي، وكانت رة فعل عليٍّ أن قال: "إخوانُنا بَغَوا علينا". ولو كانت هناك نظريةٌ سياسيةٌ قرآنيةٌ مفروضة قامت عليها الخلافة، لما جرؤ مسلمٌ على التمرد أو العصيان على الخلفاء الراشدين المهديين!

وفي أُطروحة الدكتور عبد الرحمن الحاج قسمٌ ثالثٌ عنوانه" القيم السياسية". وهذا القسم بالغ الأهمية، ولولا أنّ كلَّ الوارد فيه موسومٌ بأنه قيمٌ سياسيةٌ لقلتُ إنّ الأُطروحة كان ينبغي أن تتأسَّس عليه، لأنّ هذه القيم تمثّل بالفعل رؤية القرآن للعالم. وهذه القيم تؤثّر بالطبع في الحكم والسياسية وإدارة الدولة، لأنها تتدخْلَنُ في الأفراد، وفي الجماعة المؤمنة التي تملك حق إقامة الأنظمة والدول والنظريات؛ ومنها قيم التوحيد والمساواة والكرامة الإنسانية والحرية والمسؤولية. وهذا المدخل القيمي والأخلاقي لفهم القرآن الكريم هدانا إليه محمد عبد الله دراز، والمستشرق الياباني إيزوتسو، وقد تُرجمت كتبه إلى العربية، وبعضُ من ترجمها من معارف الدكتور الحاج وزملائه، فلا أدري لماذا لم يرجع إليه حتى لو لم يكن إيزوتسو يعتبر هذه القيم قيماً سياسيةً مباشرة. وكنتُ قد استظهرتُ في دراساتٍ سيمانطيقية منظومةً أُخرى للقيم القرآنية هي: المساواة والرحمة والعدالة والمعروف والتعارُف والخير العام.

كتاب الدكتور الحاج يتضمن استنارات كثيرة. وبالفعل فإنّ الأدوات المنهجية الحديثة للقراءة تكشِفُ عن جديدٍ كثيرٍ وبنّاء. لا اختلال يا أخي لا في دين الجماعة، ولا في تطبيقاتها لشرع الله. وإنما الاختلال الحاصل هو في إدارة الشأن العام. وأنا متفائلٌ مثلك بالثورات، وبذهاب الطُغاة والفاسدين. لكنّ الذي يحدث هو الهول الأعظم الذي نسأله الله سبحانه اللطف فيه. إنه يومٌ طويلٌ طويلٌ في حياةٍ قصيرة:{ والله غالبٌ على أمره، ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون}.

www.ridwanalsayyid.com

جريدة الشرق الأوسط في صفحة آفاق إسلامية في 2012/7/10

رضوان السيد

إيران: الدين والدولة وأميركا والعرب
قبل النووي وبعده

" إعلموا أنه لن يجتمع رئيسٌ في الدين مُسرّ، ورئيس في الملك مُعلَن في مملكةٍ واحدةٍ إلاّ انتزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في المُلْك..."

عهد أردشير

ما شكَّك أحدٌ في أنّ الحراك الشعبي الإيراني (1978–1979) كان "ثورة". فحتى ميشال فوكو؛ ذكّرتْهُ الثورة الإيرانية بالثورة الروسية وأحياناً الفرنسية. أمّا الاختلاف بشأن "الثورة" فظلَّ متعلقاً بنقطتين: **مدى التغيير** الذي أحدثته الثورة في إيران والمنطقة، **وطبيعة نظام الحكم السائد أو الذي ساد بعد الخميني**، وكيف يمكن فهمه وإدراكه، من أجل تقدير إمكانيات التعامُل معه. إنّ هذين السؤالين، ظلاًّ حتى الآن غربيين، بمعنى أنّ الأميركيين والأوروبيين هم أكثر من كتب في المسألتين، وتوصلوا لنتائج وخلاصات مختلفة، لكنها ليست متناقضة. وخُلاصة التقديرات على اختلافها أيضاً أنّ حكومة إيران هي حكومةٌ دينية– مذهبية. والدين والمذهب يتحكمان بالسياسات الداخلية الاجتماعية والثقافية والدينية. في حين تخضع السياساتُ الاقتصاديةُ لأنظمةٍ شبيهةٍ بما كان عليها الأمر في الدول الشيوعية حتى سقوطها عام 1990. أما في السياسات الخارجية، فتختلط أربعةُ أمور: **المطامح الدينية/ المذهبية**، **والمصالح بالمفهوم القومي**، **والرمزيات الشبيهة** بشعارات مكافحة الإمبريالية (= الولايات المتحدة وإسرائيل) في الستينات والسبعينات من القرن الماضي، وانعكاسات الصراعات الدالخية على السياسة الخارجية.

طبيعة نظام الحكم:

قبل الوصول إلى إصدار الأحكام بشأن طبيعة نظام الحكم، وبشأن السياسات الداخلية والخارجية، يكون علينا أن نحدّد طبيعة الثوران الذي أفضى إلى قيام نظام ولاية الفقيه. والثوران

في الإسلام الشيعي هو نفسُه الذي ظهر في الإسلام السني. بمعنى أنه فكر هوية وطهورية مشمئزة بشدة من التغريب، ومشمئزة بشدة من تخلّي المؤسسة الدينية التقليدية عن التدخل لتصحيح المسارات في المجتمع والدولة. والواقع أنّ المؤسسة الدينية الشيعية عرفت منذ أواخر القرن التاسع عشر حِراكاً تدخلياً في الشأن العام، ما عرفته المؤسسة السنية. فقد أفتى المرجع الشيعي الكبير محمد حسن الشيرازي (من النجف) عام 1892 بتحريم استخدام التنباك، لأنّ حاكم إيران القاجاري ناصر الدين شاه أعطى شركةً أجنبيةً حقّ احتكار محصول التبغ إنتاجاً وتوزيعاً مقابل مبلغ مالي مسبق لتكاثُر الديون عليه. واضطر الشاه بالفعل إلى إبطال العقد تحت وطأة المقاطعة الشاملة للتدخين ولشخصه. وقد نمّى ذلك وعياً شعبياً إيرانياً بكراهية التدخل الأجنبي الروسي والبريطاني في الشؤون الداخلية السياسية والمالية. ثم بدأ حراكٌ جديدٌ قام به رجال الدين، وانضمّ إليه موظفون ومثقفون طالب الشاه الجديد **بدستور** أو **مشروطة**. ولكي لا ينجح الشاه وشرطته في إخماد الحراك؛ فإنّ رجال الدين لاذوا بمقامات الأولياء وآل البيت، وانتهى بهم المطاف في السفارة البريطانية، مما اضطر الشاه لإصدار دستور أُمْلي عليه بالفعل وجرت عدةُ انتخابات وتكونت مجالس وسلطاتٌ بين 1907 و1925، وظلَّ نصف تلك المجالس مكوَّناً من رجال الدين، وإن لم يكونوا من المراجع الكبار. بيد أنّ صيغة الملكية الدستورية هذه انهارت بسبب ظروف الحرب العالمية الأُولى وتفاقُم التدخلات، وغلبة العناصر الاجنبية على الجيش ضباطاً وأفراداً، وانقسام المراجع الكبار على شرعية الحكومة الدستورية(التي تجاوزت أفكارهم حول: **دار العدل)**، خوفاً من الفوضى واعتقادهم بالحاجة إلى سلطة قوية وضابطة من جهة، وللتنافس بين المراجع أنفُسهم على التأثير في النظام أو عدم التدخل في السياسة لحين ظهور المهدي المنتظر (رمز الانقسام شعار: المشروطة أو المشروعية**!)**. وعلى أي حالٍ فإنّ الجنرال رضا بهلوي قائد الفرقة القوزاقية المعسكرة بطهران، والذي تولَّى الوزارة في بعض حكومات الدستوريين، تمكن بين 1923 و1925 من استرضاء كبار المراجع، فقام بانقلابٍ مدعومٍ عزل القاجاريين رسمياً، وأعلن نفسَه شاهنشاهاً مؤسِّساً أُسرةً ملكيةً جديدة. وما أعلن عن إبطال الدستور، بل تجاهله، واتخذ من أتاتورك ونظامه نموذجاً، وعاد لحشْر رجال

الدين ومحاصرتهم في مدارسهم، ومنع الحجاب، وتقوية التعليم العلماني، ومحاولة تربية رجال دين خارج الحوزات؛ بحيث صارت طبقة رجال الدين تعتبره متغرِّباً وكافراً في الوقت نفسِه!

وتشابَهَ الظرفان في كلٍ من إيران ومصر. فقد عُزل الشاه عام 1941 لاتهامه من الحلفاء بالولاء للألمان. وظلَّ ابنُه محمد رضا ضعيفاً بحيث سمح ذلك في ظروف الحرب العالمية الثانية الصعبة بصعود نجم الوطنيات واليساريات والإسلاميات الراديكالية في الوقت ذاته. والمُهمُّ أنّه كما أنتجت الأجواء المتحررة والثائرة قادةً وطنيين مثل محمد مصدَّق (أقدم على تأميم البترول عام 1951–1952)؛ فقد أنتجت تلك الظروف إسلاميين متطرفين أفادوا من تجربة الإخوان المسلمين المصريين، فظهر تنظيم: **<u>فدائيان إسلام</u>** الذي اغتال رؤساء وزارةٍ ومسؤولين آخرين، ثم ظهر في الخمسينات حزب الدعوة بالعراق الذي حمل الأفكار الثورية ذاتها (استعادة الشرعية، بالتحرر من الاستعمار والحكومات المتغربة، وإحلال حكم الإسلام محلَّها). وبالطبع فقد ظلَّ بين المراجع مَنْ يؤيد حكم الشاه أو يسكت عنه؛ بينما ظهر بينهم من عارضه بشدة مثل روح الله الخميني الذي نُفي من البلاد 1963–1964 فمضى إلى تركيا ثم استقر بالعراق، على خلفية معارضته للشاه تحت ثلاثة عناويين: الصلات الوثيقة بأميركا وإسرائيل، وإصدار قوانين تعارض الدين مثل قانون الإصلاح الزراعي، وحقوق المرأة، واضطهاد الدين ورجالاته. وقد أيَّد الخمينيَّ رجالُ الدين الشباب، كما استطاع الإخوان المسلمون في مصر اجتذاب فئاتٍ شابة وضعوها في مواجهة الدولة الوطنية. وكان **<u>الفارق الأبرز</u>** بين الموجتين الإحيائيتين أنّ المؤسسة الدينية الشيعية(عناصرها الشابة على وجه الخصوص، إنما بقيادة بعض المراجع) هي التي اجتمعت الإحيائيات الشيعية المتنوعة من حولها؛ في حين قاد الحراك الأُصوليَّ عند السنة في غالب الأحيان مدنيون وإن دخلت صفوفهم قلةٌ من رجال الدين من الأزهر وغيره. أما **<u>الفارقُ الآخَرُ</u>** فهو مضموني. ففي حين أنتج الخميني صيغة **<u>ولاية الفقيه</u>**، أي حقه وواجبه في إدارة الشأن العام لأنّ الدين في خطر من جهة، ولأنها صيغةٌ ملائمةٌ لدولة التمهيد(التي تمهد لظهور المهدي المنتظر)، وبذلك يعمل الولي الفقيه بوصفه وكيلاً للإمام في الشأنين الحسْبي الديني، والعام– فإنّ الإخوانَ وأشباههم في المجتمعات السنية توصلوا لصيغة "تطبيق الشريعة" باعتبارها مقتضى الحاكمية الإلهية، فصارت مهمة نظام الحكم

ليس إدارة الشأن العام وحسب، بل إحقاق الدين من طريق الوصول إلى السلطة. فشرعية "ولاية الفقيه" حدُّها ظهور الإمام، وشرعية نظام الحكم الإسلامي الإخواني الإحقاق والتمكين إلى يوم الدين! وهكذا تجلَّت الأُصوليتان أخيراً عن صيغتين لدولةٍ دينيةٍ أحدهما عنوانُهُا **الإمامة** فالنظام نظامٌ ثيوقراطي، والأُخرى عنوانُها **الخلافة** والشريعة فالنظام فيها نظامٌ نوموقراطي. **وهناك فارقٌ ثالثُ** في التطور. فالإسلاميون السنة ما استطاعوا السيطرة في دولةٍ سنيةٍ كبرى أو وُسطى، ولذلك ظهر بينهم أو من بينهم الجهاديون لفرض النظام بالقوة، بينما استطاع الإسلاميون الشيعة الاستيلاء على نظام الحكم في إيران ففرضوا أفكارهم الدينية والمذهبية، وما احتاجوا إلى الجهاد إلاّ في خارج إيران؛ **بالاستلهام**(أي أنّ الشيعة خارج إيران يحاولون إقامة أنظمة مشابهة لما قام في إيران)، أو بالأمر الإيراني (بمعنى أن تكلِّف ولاية الفقيه تنظيمات موالية لها خارج إيران بمهمات زعزعة الاستقرار أو إقامة الدويلات أو الأمرين معاً).

النظام والسياسات الداخلية:

نظام ولاية الفقيه هو نظامٌ دينيٌّ شيعي. والإمام/ الفقيهُ يملك في غيبة الإمام سلطة مطلقة، ويترأس نظرياً وعملياً سائر المؤسسات. ويختاره أو يرشحه مجلسُ الخبراء، (وهو مجلسٌ يختار أعضاءه ورئيسه المُرشد نفسُه)، ثم يجري الاستفتاءُ الشعبي عليه. وهناك مناصبُ دينيةٌ أُخرى استُحدثت في الدستور للرقابة الدينية على أعمال مجلس الشورى، وأعمال مجلس الوزراء لناحية شرعية القرارات. أما رئيس الجمهورية فمهته إدارة الشأن العام بالوزارات والمناصب المعروفة في الدول الأُخرى. لكنّ المؤسسات القضائية والعسكرية والأمنية والثقافية خاضعة للولي الفقه مباشرةً، ويعين رؤساءها أو وزراءها الإمام،، ويتولى توجيهها اليومي مستشارون في مكتب المرشد. ومنذ قيام الثورة ما تولى رئاسة الجمهورية إلاّ مدنيٌّ واحد، أما البقية فهم من رجال الدين. ومن حقّ المدنيين الترشّح للرئاسة، لكنْ هناك لجنةً يعينها المرشد لإجازة الترشيحات ليس للرئاسة فقط؛ بل وللمرشحين لمجلس الشورى. ومقياس قبول الترشيح: الولاءُ لنظام ولاية الفقيه، والثقة بالولاء للمرشد. ولذلك لا صحةَ لما يقال من أنّ النظام الإيراني مركَّب (ديني/ مدني)، بل هو نظامٌ شموليٌّ تام– وإنْ قيل إنّ هناك توازُنات تُراعى فإنها غير ظاهرة

لأنه لا معالمَ محدَّدةً لها. ولذلك فإنّ التوازُنات إن كانت فإنما هي من أجل استقرار نظام الضبط الشديد بين مراكز القوة في السلطة القائمة. وبسبب الضبط القاسي قامت عدة تمردات أشهرُها ما حصل في انتخابات العام 2009 من تزويرٍ لنتائج انتخابات الرئاسة لكي يبقى محمود أحمدي نجاد في السلطة. لكنْ هناك تمرداتٌ أُخرى قام بها طلاب الجامعات(للمطالبة بالحريات) والمشاركة، وبعض الإثنيات مثل الأكراد والعرب والبلوش والآزربيجانيين. وأهمُّ عِلَلِها التمييزُ على أساس المذهب أو على أساس تفوق العنصر الفارسي أو الإيراني الأكثري. فإذا صحَّ بعد هذا كلِّه أنّ النظام مركَّب، فالتركيب لا ينصبُّ على الازدواج بين الديني والمدني؛ بل على الإيراني /الشيعي. فقد استطاع النظام حتى الآن الإقناعَ بتطابُقٍ بين الأمرين. و لا تنسى العامةُ الشيعية في إيران أنّ الخميني في وصيته وهو على فراش الموت اعتبر التشيع الإيراني على وجه الخصوص هو الدين الصحيح، وذكر فضائل إسلام أهل فارس وأهمُّها أنّ الله عهد إليهم بحفظ آل بيت نبيه، وأنّ فاطمة تركت لهم "كتابها". نعم هناك بحسب الخميني كتابٌ مقدسٌ هو كتاب فاطمة اختصت به الإيرانيين، باعتباره وصيتها المعصومة عصمة الأئمة بأيدي أهل فارس. وحتى اليوم ليس لأهل السنة مسجدٌ بطهران رغم أنّ عددهم بالعاصمة يزيد على المليون. وقد اكتشفت السلطات في مطلع العام 2015 مصلًّىً لأهل السنة بالعاصمة فهدمته لأنّ بُناته ما أخذوا إذناً من السلطات، وما استطاع روحاني الحيلولة دون ذلك. وأعداد السنة بين أعضاء مجلس الشورى (وهم بين عرب وبلوش وأكراد يشكّلون حوالى الـ 20 % من مجموع سكان إيران) لا يزيدون عن أعداد ممثلي الزرادشتيين واليهود والمسيحيين، والذين لا يشكّلون مجتمعين أكثر من نسبة 3% من السكان! وقد ذكرتُ ذلك كلَّه عام 1999- آخِر مرة ذهبتُ فيها لإيران- للشيخ واعظ زادة الذي أخذني إلى مدرسة تُدرَّسُ فيها سائر المذاهب الفقهية، بعد زيارة المجمَّع الضخم: مجمع التقريب بين المذاهب، فقال: أما الصلاة فإنّ الجميع يستطيعون إقامتها في المساجد الموجودة، وأمّا أعضاء مجلس الشورى فإنهم منتخبون، والأمة الإيرانية شديدة التوحد وليس عندنا طائفية، ولذلك يميّز حتى السنة المرشحين على أساس المعرفة والمصلحة والوحدة الوطنية، وليس على أساس المذهب. فإذا وصل الأمر إلى الفروق الإثنية، نجدُ أنه حتى الشيعة التركمان أو العرب أو البلوش أو الأكراد يتعرضون للتمييز في

المناصب ولغة التعليم ومناطق السكن، وتعامُل الأجهزة الأمنية معهم. وقد حدثت اضطراباتٌ بين الآزريين والعرب في السنوات الأخيرة بسبب هذا التمييز، وكان بعض المحتجين من أتباع المذهب الشيعي، لكنهم ليسوا من الإثنية الإيرانية! بيد أنّ هذا الازدواج أو التراكُب بين الإيرانية والشيعية، يبدو بشكل أوضح وأكثر فظاظةً في السياسة الخارجية.

النظام الإيراني والسياسة الخارجية: هناك مسألتان ما تزالان شديدتَي التأثير في السياسة الخارجية الإيرانية رغم مُضيّ أكثر من ثلاثة عقود على الثورة في إيران: **الموقف من الولايات المتحدة** وسياساتها تجاه إيران وفي المنطقة- **والموقف من العرب والتعامل** والعلاقات مع الدول العربية.

أ. فالإيرانيون جميعاً شيوعيين (كلاسيكيين ويساريات جديدة) وإسلاميين (مشايخ ونهضويين أو إصلاحيين)، كانوا يعتبرون- عشية اضطرابات العام 1978- أن النظام الشاهنشاهي هو عميلٌ للولايات المتحدة وهي التي تحميه. و يضيف رجال الدين في شيءٍ من المبالغة أنه كان أيضاً صديقاً حميماً لإسرائيل التي اغتصبت فلسطين، وتشارك في استصفاء الثروات الإيرانية، وتدرّب العناصر الأمنية بالدولة على قمع المعارضين، وتأمين النظام. وقد تجلّت هذه الانطباعات جميعاً في احتلال السفارة الأميركية بطهران(1980) واحتجاز موظفيها الأربعمائة من جانب طلاّب وناشطين سمَّوا أنفسهم" أتباع خطّ الإمام"، وكانوا خليطاً من اليساريين والإسلاميين الجدد والفوضويين الباحثين عن الإثارة في مواجهة الإمبريالية. وكل الشعارات التي طُرحت يومها ما تزال حاضرةً في الإعلام والشعارات: الموت لأميركا، الموت لإسرائيل- لكنّ الجديد في الساحة الإعلامية والدعائية أنه منذ التسعينات من القرن الماضي هناك خطاباتٌ أُخرى تعارض القطيعة الكاملة، وترى فوائد كثيرةً لإيران في اتّباع أُسلوب التفاوض إلى جانب متابعة النضال. ويستشهد هؤلاء (وهم ليسوا فريقاً واحداً) (بإيران-كونترا) أي ما حصل في العامين 1985 و1986 من تعاوُنٍ سريٍّ مع الولايات المتحدة ومع إسرائيل للحصول على السلاح والمعلومات في مواجهة حرب صدّام على إيران. وقتَها كشف ناشطون إسلاميون

ويساريون لمجلة لبنانية عن هذا الأمر فأُعدموا بتهمة الخيانة للثورة، والتآمر على الأمن الوطني. والواقع أنّ هناك قناعتين عميقتين لدى رجال الدين الإيرانيين المحافظين الذين يتولون مقاليد الأُمور من حول الخامنئي: **<u>القناعة</u> <u>الأولى</u>** أنّ أميركا لا يمكن أن تكون صديقاً – فصلاً عن أن تكونَ حليفاً– للثورة الإسلامية بسبب عدائها للإسلام، وإرادة الهيمنة لديها على العالم وبخاصةٍ منطقة الشرق الأوسط، وإرادتها التي لا تتزعزع في صَون أمن إسرائيل. **<u>والقناعة الأُخرى</u>** أنّ الولايات المتحدة مهيمنة على العالم مالياً وعسكرياً، وأنّ الاشتباك في حربٍ معها مؤدٍ إلى خسارةٍ سريعةٍ تؤثّر في بقاء النظام الثوري في إيران. وإنما ينبغي اتخاذ سياسة تتراوح بين التفاوض والتهدئة من أجل تجنب الشر وتحقيق المصالح. وإن لم يُثْبت ذلك جدواه فينبغي رفع السقف إلى درجة التجاذُب العسكري والدبلوماسي والاستخباري الذي لا يُهدِّد باندلاع الحرب بين الطرفين، لكنه يسمح لإيران بالتقدم على خطوط التشابك والتقاطع، كما يسمح لها بالعمل على كسْب أصدقاء ضمن المعسكر المعادي أو المتجاذب مع الولايات المتحدة. وفي ضوء هذا التقدير للموقف والذي استقرت عليه السياسات تجاه الولايات المتحدة حوالى العام 1990، يمكن القول إنّ الموقف الإيراني من أميركا مرَّ بثلاث مراحل، وهو يدخل الآن مرحلته الرابعة: **<u>مرحلة التهدئة</u>** والعلاقات الاستخبارية والتفاوض غير المباشر أيام رفسنجاني وخاتمي– **<u>ومرحلة التجاذب</u>** والتشابك الذي يبلغ مرةً حدود الاشتباك ومرةً أُخرى مسارب التبادلات والانسحابات– **<u>والمرحلة الثالثة</u>** تتضمن عودةً للتهدئة والتفاوض الأقرب وهي التي جرى خلالها الاتفاق النووي– **<u>والمرحلة الرابعة</u>** وهي الحالية، والتي تتميز بانتهاء التجاذب، وانتهاء التهدئة أو المهادنة، والاقتراب من حدود التعاوُن. وفي المراحل الثلاث أو الأربع ما كانت هناك متغيراتٌ في الخطاب الموجَّه للشعب الإيراني، ولا للمتأيرنين من تنظيمات شيعية وغير شيعية خارج إيران. وإن كان المفهوم أنّ مسؤولي التنظيمات يعرفون حدود التجاذُب أو ممارساته بغضّ النظر عن مقتضيات الخطاب. ففي مرحلة التجاذُب التي بلغت ذروتها في حرب نصر الله على

إسرائيل كان الخطاب مُجارياً للفعل على الأرض. ومنذ العام 2007 ما عادت هناك أعمال حربية ضد إسرائيل، لكنّ الخطاب العالي الوتيرة ضد أميركا وإسرائيل مستمر. بينما يناضل الحزب في سورية والعراق ولبنان والبحرين والكويت واليمن، ويظل يهدّد دائماً بأنه حاضرٌ ومستعدّ في كل لحظة لمواجهة العدو الصهيوني!

بدأت التهدئة وبدأ التفاوض عام 1990 عشية الغزو العراقي للكويت. وقد قررت الولايات المتحدة التدخل، وجمعت لذلك تحالفاً ضخماً وجيوشاً ضخمة، في طليعتها إلى جانب طيران وشنطن وقواتها، القوات البريطانية. كانت لدى إيران مصلحة كبيرة في ضرب صدام حسين، لكنها كانت متخوفة من الوجود الأميركي على حدودها في البر والبحر، ومتخوفة من التركيبة التي تريد وشنطن إقامتها بالعراق إذا سقط صدام. ومتخوفة أكثر من الحرب الإعلامية عليها إذا ظهرت بمظهر المتحالف مع الأميركيين في غزوهم للعراق. وقد استشاطت إيران غضباً عندما لم يُسقط الأميركيون صداماً. لكنه أُضعف بحيث ما عاد قادراً على تهديد أحد. وكانت هناك مسألة أُخرى تتعلق بانتفاضة البصرة 1991، وسماح الأميركيين لصدام بارتكاب مذبحة في الإقليم.

إنَّ هذه المرحلة من التواصُل الأوّلي فتحت على تهدئةٍ متطاولة. فقد أضعفت الولايات المتحدة أكبر خصوم إيران في المنطقة. واهتمّ الرئيسان رفسنجاني وخاتمي على التوالي بالانفتاح النسْبي على أمريكا رجاء ثلاثة أمور: تخفيف الحصار الأميركي على إيران، واستكشاف إمكانيات استعادة الأموال الإيرانية المحتجَزة، كما استكشاف إمكانيات استعادة العلاقات التجارية والسياسية مع حلفاء الولايات المتحدة في أوروبا. وكما نشط رفسنجاني في الجانب التجاري، نشط خاتمي في الجانب الثقافي والرؤيوي. ففي العام 1997 دعا من على منبر الأُمم المتحدة لحوار حضاري عالمي مع الإسلام والمسلمين، واعتبر "الديمقراطية الإسلامية" القائمة في إيران شريكاً ملائماً في هذا الحوار. وخلال فترة خاتمي الثانية، قامت القاعدة بهجومها على الولايات المتحدة(2001) فكان ذلك إيذاناً بالمزيد من التهدئة والمزيد من تحقيق المصالح لإيران. ولذلك تعاونت إيران (لوجستياً) كما قالت مع الأميركيين خلال غزوهم

لأفغانستان وإسقاط حكم طالبان عدوّ إيران اللدود بعد صدّام. وما اكتفت إيران بإلجاء حكمتيار، بل ألجأت أيضاً عناصر كثيرة من القاعدة من ضمنهم بعض أبناء ونساء بن لادن. وما أفادت إيران من سقوط طالبان فقط؛ بل وسيطرت على المناطق الشيعية بأفغانستان على حدودها من خلال حزب الوحدة، وصارت لها أذرُع ضمن معارضة الشمال التي حكّمها الأميركيون بالبلاد. وعبد الله عبد الله رئيس وزراء أفغانستان الحالي من هؤلاء الحلفاء الذين كسبتهم إيران عام 2001-2002.

بيد أنّ "التجهم الودود" بلغ ذروته بين الطرفين عندما غزت أميركا العراق عام 2003. فقد تواصلت إدارةُ بوش الابن مع إيران من خلال ضباط في الاستخبارات، ثم من خلال أحمد الجلبي الذي يقال إنه كان له دورٌ في إقناع الإدارة الأميركية بالغزو، وأسهم في تدبير ملفّات ضد صدام في مسألة النووي، ومسألة الإرهاب. وبعلم إيران هيأت أميركا للغزو مع الأكراد، وساعدت الجلبي في عقد مؤتمر لندن الذي اجتمع فيه ألف مثقف وسياسي من المعارضين طالبوا فيه بحقوق الشيعة في العراق باعتبارهم الأكثرية. وقد جاء عشراتٌ من هؤلاء من إيران بموافقة السلطات. يومَها قال لي شاب لبناني كان مُعاوناً للجلبي بالولايات المتحدة إنّ هناك اتفاقاً بين إيران وإدارة بوش الابن على ثلاثة أمور: أن يبقى العراق واحداً في صيغة فيدرالية، وأن تُفكَّك الدولة العراقية كلُّها بما في ذلك قوات الجيش والأمن والشرطة، وأن يحكم المعارضون القادمون من إيران وسورية والبلدان الغربية البلاد إلى أن تجري الانتخابات بعد سنتين أوثلاث.

إنّ الطريف أنّ هذه الغنيمة الباردة التي وقعت في حضن إيران ما ساعدت في الإبقاء على التهدئة أو في زيادتها إلى حدود التعاون المعلَن. ففي العام 2004 بدأ الأميركيون يشكون من تصرفات الإيرانيين وأتباعهم بالعراق في القتل والنهب وتدمير المؤسسات واغتيال الضباط المسرَّحين والعلماء العراقيين. وفي العام نفسِه أخرجت أميركا الملف النووي من حضن الوكالة الدولية للطاقة، وطرحته على مجلس الأمن. وقد قال الأميركيون فيما بعد إنّ استخباراتهم علمت أنّ إيران نشّطت برنامجها النووي في مطلع العام 2003، ومع أنهم أوقفوا التخصيب بناءً على إلحاح الوكالة ومجلس الأمن، لكنّ الأميركيين لم يطمئنوا، وبدأت قرارات العقوبات تصدر حتى العام 2011 حيث بلغت أربعة، وافقت عليها جميعاً الصين وروسيا.

دخلت العلاقات إذن مرحلة التجاذُب والتشابك رغم مكاسب إيران أو بسبب مكاسبها. وعلينا أن لا ننسى أنّ عهد خاتمي الثاني كان إلى نهاية، وأنّ المحافظين الجدد(ورمزهم نجاد) كانوا يصعدون من حول خامنئي، وبدأوا يكسبون انتخابات البلديات ومجلس الشورى. وهؤلاء دأْبهم أو خطابهم الهجوم على الولايات المتحدة. وقد قالواعَلَناً في الانتخابات الرئاسية التي جاءت بنجاد: ماذا جلبت لنا المهادنة مع الولايات المتحدة غير السمعة الحسنة للرئيس خاتمي أنه مفكر وأنه حواري؟ فينبغي فرض أمرٍ واقعٍ بالداخل الإيراني لمصلحة الثورة والتماسُك، وينبغي تصعيد التوتر مع الولايات المتحدة ومع إسرائيل، من أجل الكسْب بالعراق والمنطقة لأنّ الأميركيين لا يفهمون غير لغة القوة، وهم محتاجون الآن إلينا في أفغانستان والعراق أكثر مما نحن بحاجةٍ إليهم. وبالفعل فإنه إذا كانت سياسات المهادنة قد مهَّدت للتحادُث؛ فإنّ سياسات التجاذُب وقد تجلت باكتساح العراق بعناصر عراقية طائفية مسلَّحة، قابلتها عصائب أُسامة بن لادن والزرقاوي، أرغمت أمريكا على الإعطاء والتنازل أكثر بكثير مما استطاع خاتمي الحصول عليه بالتهادُن!

منذ العام 2007 ومن خلال لجنة بيكر/ هاملتون بدأت أميركا بصياغة "استراتيجية للخروج" من العراق. وبرز آنذاك تحدي الزرقاوي والثوران السني. وقد أنجز باتريوس مسألة الصحوات لمصارعة ذاك الثوران بالأنبار. على أنّ سياسة "العصا والجزرة" التي بدأ أنها مفيدةٌ مع السُنّة للوهلة الأولى، ما نفعت مع إيران وميليشياتها المتحكمة بمفاصل الدولة والمجتمع. ولذا ما أنْ أتى العام 2010 ومع تسلُّم إدارة أوباما وعلى رأس برنامجها الانتخابي قضية الخروج من العراق، حتى صارت الحاجة ملحةً لمشاركة إيران علناً في "المخرج العراقي". وقد تجلّى ذلك في ثلاثة أمور: الإبقاء على المالكي رغم خسارته للانتخابات، وتجديد الشراكة بين الأكراد والشيعة بقدر الإمكان، وترك السنة وصحواتهم بأيدي قوات الجيش والشرطة التي تغلب عليها الكثرة الشيعية. وقد ضعف أوباما أكثر امام إيران عندما أظهر حاجته الملحة للتفاوُض على النووي معها بدون تهديدٍ بالحرب، كما كانت رغبة نتنياهو. هل كان الرئيس الأميركي الجديد يفكر بالمبادلة؟ العراق في مقابل النووي؟ المهمُّ أنّ إيران مع بدء التفاوض على النووي وسيف العقوبات ما يزال مسلَّطاً، ما أظهرت فرحاً كثيراً، وظلّت على تجاذُباتها وسيلةً للابتزاز

والكسْب بما في ذلك الفرض على أوباما أن يُهادن الأسد أيضاً. وما صارت المفاوضات جدية وعادت سياسات المهادنة إلاّ عام 2013 مع مجيء روحاني للرئاسة. ومع حصول الاتفاق بمعاونة الـ 5+1 وروسيا والصين مع إيران، حتى انفتح العالم الكبير على إيران بشعار الموت لأميركا، وبدون شعار. وقد كان يقال إنّ حظّ إيران مع الجمهوريين أفضل من حظها مع الديمقراطيين، أما أوباما فقد صدّق العكس. وقد يحصل تغيرٌ نسْبيٌّ في سياسات أميركا بالمنطقة بعد أوباما، لكنْ بلا شك لاعودةَ لعهد الحصار والتجاذُبات. إنّ الطريف انّ إيران منذ عام عادت لاتهام أميركا بداعش ودعمها أو السكوت عليها. أما الواقع فإنّ السنوات الخمس الماضية، كانت فيها المنطقة مفتوحةً كالكف المبسوطة أمام مخابرات إيران وميليشياتها، لكنها عجزت رغم التحذيرات الأميركية أمام الثوران السني الجديد الذي لم تتوقعه، رغم جولات سليماني الحربجية الكثيرة، وأمام حركات العام 2011 التي راى فيها خامنئي في البداية تقليداً للثورة الإيرانية!

<u>ب. الموقف من العرب والسياسات تجاه المنطقة</u>: كسر سقوط العراق عام 2003 ظهر العرب استراتيجياً، وتجاه إيران وإسرائيل على وجه الخصوص. بيد أنه ومنذ العام 1988 عند توقف الحرب بين العراق وإيران، ظهر أنّ العقدة مع العرب لن تجد حلاً في الأمد القريب. وكان خطأ صدام الذي لا يُغتفر غزو الكويت عام 1990 لأنه كشفه عربياً تماماً، ولأنه دمَّر الجيش العراقي بدون داعٍ أو مبرِّر. لكنْ إذا كان العراق قد أُنشئَ في الأصل حجاباً حاجزاً بين إيران وتركيا؛ فإنّ سقوط العراق جعل المشرق العربي بدون حاجز لحساب إيران وتركيا وإسرائيل. ولأنّ إيران دولةٌ دينيةٌ شيعيةٌ في بحر سُنّي– ورغم سياسات المهادنة أيام رفسنجاني وخاتمي– فقد صارت لإيران قضيتان بالمنطقة تحكمان سياساتها الخارجية تجاهها: إزالة التحدي الاستراتيجي المتمثل بالعراق دولةً وكياناً، وصنع مناطق نفوذ في الخليج والمشرق، لتعريض العرب للاستنزاف والارتهان الدائم، ولابتزاز الولايات المتحدة في قضية أمن إسرائيل. وقد خدمتها الولايات المتحدة في إسقاط دولة العراق العربية، وكان عليها أن تقرر إما أن تحيلها

لدولةٍ شيعيةٍ تابعة ولو بدون الأكراد، أوتعمد لتقسيمها حتى لو كانت الكثرة الشيعية تملك فرصة الحكم. لقد كان هذا هو الوضع عام 2006 عندما تولى المالكي السلطة، والوضْعُ على هذا النحو اليوم بعد أن أسقطت داعش وأميركا معاً المالكي! ولا شكَّ أنّ داعشاً سيزول. لكنّ العراق بعد هذا الاستنزاف الهائل ما عاد يملك مقوماتٍ للوحدة أو للتماسُك الوطني ما لم تتفق الدول الثلاث: إيران وتركيا والسعودية، على أنه لا مصلحة لأيٍّ منها في تقسيم العراق. فلو ظهر إقليمٌ سني فإنّ محافظتي صلاح الدين وديالي لهما حدود مع إيران. ولو ظهر إقليم أو كيان شيعي فإنّ محافظة النجف ستكون لها حدودٌ مع السعودية فضلاً عن الحدود الحالية مع الكويت. أما تركيا فإنها ستواجه التحدي الكردي بالدويلات في العراق وسورية معاً. وقد قدمت السنوات الخمس عشرة الماضية دروساً ثمينةً لكل الدول بالمنطقة، وبخاصة للدول المحيطة بالعراق. لكنْ من يستفيد من الدروس؟!

على أنّ السياسات الإيرانية تجاه المنطقة كانت وما تزال أوسع من العراق. فقد أنشات إيران تنظيمات لدى الأقلتات الشيعية حيث وُجدت، ومسلَّحة أو غير مسلَّحة. وصحيحٌ أنّ استغلالها للقضية الفلسطينية (من طريق حماس أو الجهاد) يوشك أن ينتهي بحكم تكليفها لتلك التنظيمات بما لا يُطاق. لقد أرادتْها أن تقاتل إلى جانب النظام السوري ضد شعبه، وما أفلحت في ذلك إلاّ مع أحمد جبريل ومخيم اليرموك. ثم إنه ما عاد من مصلحتها بعد الاتفاق النووي مكاسرة إسرائيل في غزة. ولذا لا يبقى لها غير التنظيمات الشيعية في لبنان والعراق واليمن. أما التنظيمات الأُخرى السرية بالخليج وغيره فلا تستطيع القيام بحراكٍ أو اضطرابٍ فاعل. لكنّ المشكلة الأُخرى لديها أنها استخدمت هذه التنظيمات القوية بإسراف في سورية والعراق واليمن؛ بحيث تحولت تلك التنظيمات إلى عبء على مصدر دعمها، وتهددت تلك الدول بالانهيار. ومع أنه كانت لإيران مصلحةٌ في تقوية حزب الله لمصارعة إسرائيل؛ فإنه لم تعد لها مصلحةٌ في ذلك الآن، إضافةً إلى استنزافه في الحرب السورية. ولا فائدة للحشد الشعبي بعد زوال داعش، إلاّ إذا أرغمت الدولة العراقية الضعيفة على تحويله إلى جيشٍ رديفٍ في صيغةٍ للحرس

الوطني. أما الحوثيون فقد كانت إيرانُ بلاءً عليهم بتعظيم طموحاتهم، وبعدم القدرة على الاستمرار في دعمهم أو إقدارهم على حكم اليمن. وقد كان معروفاً منذ العام 2010 أنّ دعم الحوثيين يأتي من الميزانية العراقية. كما حصل من بعد بدعم الميليشيات العراقية الذاهبة للقتال في سورية من المال العراقي. إنّ المسألة هنا أنه حتى لو تعقّلت إيران، أو تفاوضت مع السعودية، كيف يمكن إعادةُ تأهيل حزب الله أو الحوثيين أو الحشد الشعبي من أجل العيش في المجتمعات الوطنية؟!

وعندما نُدخلُ ما يجري في سورية منذ خمس سنوات في التقدير العام، يصبح الأمر عصياً على التعقُّل. فقد أعانت إيران في تهجير نصف الشعب السوري، وقتل أكثر من ثلاثمائة ألف، وتطييف المجتمع وشرذمته وهو الأكثر توحداً بين دول المشرق. ومن أجل ماذا؟ لن تصبح سورية دولةً شيعية، فعدد الشيعة فيها لا يزيد على رُبع المليون، بينما السوريون أكثر من اثنين وعشرين مليوناً منهم 19 مليوناً من السنة. وهم شديدو الحقد اليوم وغداً في منافيهم وملاجئهم على إيران ومذهبيتها، وهم الذين كانوا عام 2006 يحتفلون بانتصار حزب الله على إسرائيل. قال حزب الله أولاً إنهم يقاتلون السوريين دفاعاً عن مزارات أهل البيت. ثم قالوا إنهم يقاتلونهم لأنهم تكفيريون. وأخيراً قالوا إنهم يقاتلونهم لحماية نظام المقاومة، كأنما الشعب السوري سيصبح صهيونياً بدون قيادة الأسد!

لا يمكن أن تعتمد أي دولةٍ مهما بلغت قوتها على القتل والتهجير في بلدانٍ أُخرى من أجل نشر مذهبها أوحماية ما تعتقده مصالحها الاستراتيجية، وعلى مدياتٍ متطاولة.

ولندعْ هذا وذاك وذلك لنصلَ إلى ملفٍ إيرانيٍ لا يكادُ يُصدَّقُ أيضاً. لقد صار نشر التشيع في الأوساط الاجتماعية السنية سياسةً مقررةً عند إيران منذ ثلاثة عقود. وقد سمعتُ شكوى من هذا "الأمر العجيب" (والتعبير لمسؤول سوداني!) من عدة مسؤولين عربٍ ومسلمين. وقد شهدنا تذمراتٍ منه في سورية ولبنان ومصر والسودان والمغرب وتونس والجزائر وماليزيا وإندونيسيا وتركيا وعدة بلدان إفريقية. وقد قال لي باحثٌ ألماني: ما كنا نأخذ ذلك على محمل الجدّ، باعتبار أننا نعرف التبشير منذ قرون بين الكنائس المختلفة، وفي زمن الاستعمار؛ لكنْ أن تأتي إلى بلدةٍ سنيةٍ ليس فيها شيعيٌّ واحدٌ فتبني مجمَّعاً ضخماً مع حسينية ومدرسة ومؤسسة

خيرية، فهذا سلوكٌ يعيدنا إلى عمل المبشرين المسيحيين في إفريقيا وآسيا في القرنين التاسع عشر والعشرين! وعندما كنا نقارن في ورشة عمل بين شعارات داعش وشعارات الميليشات الإيرانية، نبَّهني باحثٌ فرنسي إلى أنّ هذا التعظيم المفرط لمقامات ومزارات أهل البيت، وقصص الخراساني والسفياني والقحطاني والظهور المحتمل للمهدي، كل هذه الأمارات والخزعبلات، إنما المقصود بها أنّ تعظيم الأموات من آل البيت، يفيد في تقديس الأحياء من آل البيت الذين يريدون الآن الثأر لهم!

هل هناك أمائر على تغييرٍ يعيد إيرانَ وهمومَها وطموحاتِها إلى داخل حدودها؟ يراهن على ذلك الأميركيون والأوروبيون بل والروس والصينيون، وبخاصةٍ بعد الاتفاق النووي. لكنّ المهمّ: كيف تقدّر إيران المسائل الآن؟ وهل تعتبر تصرفاتها في المنطقة والعالم ناجحةً أم أنها تحتاج لمراجعة؟ في الأنظمة الشمولية تكون السياسات الخارجية والنجاحات الظاهرة فيها هي عمادُ الاستقرار والاقتناع بالداخل الذي تكلّفه السياسات الخارجية الكثيرة. فكيف إذا كان النظام الشمولي المقصود مذهبياً أو طائفياً ويشعر بالحصار ويريد تحقيق امتدادٍ يُحسُّ معه بالثقة والانفراج؟

استناداً إلى هذا التقدير والاعتبار أرى أنّ الإيرانيين سينفتحون أكثر مما فعلواعلى دول العالم الكبرى الأميركية والأوروبية وروسيا والصين والأسيويين الآخرين. لكنهم سيظلون يضغطون بوسائل شتى على العرب أولاً وعلى الأتراك ثانياً وعلى الباكستانيين ثالثاً. وهم يخلطون في ذلك بين المصلحتين الدينية والوطنية الاستراتيجية. وقد لا يشعرون بالحاجة لإعادة النظر إلاّ إذا تلقَّوا ضرباتٍ في اليمن وسورية. وقد بدأ ذلك يحصل.

بدأتُ هذه المقالة بعبارةٍ منسوبةٍ لأردشير بن بابك في العهد المشهور. وفيها أنّ المتوسّل بالدين، ينتصر على المتوسل بالمُلْك. بيد أنّ ذلك كان في أزمنة الإمبراطوريات الدينية. أما اليوم فما عاد في هذا العالم غير دولتين دينيتين في إسرائيل وإيران، فهل تستطيعان الصمود في الزمن الآخر؟

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com

جريدة الاتحاد يوم السبت 2015/11/28

المواجهة المستمرة:
الفوارق بين سورية واليمن

رضوان السيد

في حين يمضي الحوثيون فيما يبدو، باتجاه الدمار الكامل؛ يحاول الروس والإيرانيون، ومعهم أطراف عربية ودولية معلنة وغير معلنة ترميم أوضاع الرئيس السوري بشار الأسد. هل من رابطٍ بين الأمرين، دمار الحوثيين وعفّاش، والإصرار على استدامة الأسد؟ نعم، هناك رابطٌ أساسي يتمثل في الحبل الإيراني الجامع بين مواقف الطرفين: الإصرارعلى تدمير المجتمع والدولة في كلٍ من سورية واليمن. وما استطاع الإيرانيون التدخل مباشرةً أو عبر ميليشياتهم المرسَلة في اليمن، بخلاف ما حصل في سورية؛ ولذلك أصرُّوا على الحوثيين أن يستمروا في تدمير المدن وقتل الناس، رجاءَ أن يدفَعَ ذلك المجتمع الدولي والتحالف العربي للخضوع لرغبات الحوثي وعفّاش غير المحدَّدة حتى الآن! هذا هو الجامع الأول. أما المشترك الثاني بين سورةي واليمن فيتمثل في أنّ الاكثرية الشعبية في البلدين ثارت عام 2011 على النظامين الأقلويين الفاسدَين. وفي الحالتين تدخلت إيران للحفاظ على حكم الأقلية الاجتماعية والمذهبية، التي أرادت البقاء في السلطة أو اقتناصها بالقوة. وهنا تبدأ الفوارق بين الحالتين: تُرك الشعب السوري للدمار تحت وطأة كيماويات وطائرات الأسد والميليشيات الإيرانية والسلاح الروسي، وتحالف الأقليات (المظلومة!)؛ في حين تدخَّل مجلس التعاون الخليجي في اليمن منذ 2011 لنظْم التغيير في عمليةٍ سياسية لا ظالمَ فيها ولا مظلوم. وعندما تدخّل عفّاش من جديد متحالفاً مع الحوثي مستعملاً القوة، تدخل مجلس التعاون بالتحالف مع دولٍ عربيةٍ أُخرى وبقيادة السعودية، لإحباط الانقلاب الجديد عسكرياً دون التخلي عن العملية السياسية التي حاول الانقلابيون تدميرها.

لماذا حصل في اليمن ما لم يحصل في سورية، فجرت صيانة اليمن بينما بقيت سورية مهدَّدةً بالضياع؟ في سنة الربيع العربي الأُولى (2011) ضاع القرار في كل دول المشرق

العربي، وصان الخليج نفسه وأظهر فعاليةً بالتدخل في البحرين واليمن. وقد مضت على الأحداث بسورية ستة أشهر تزايد فيها العنف، فَحرَّك الخليج المسألة بالجامعة العربية لأنه لا يملك حدوداً مع سورية، ولا يريد زيادة التدخل الخارجي، وقد بدأت كُلٌّ من إيران وتركيا تتدخلان بأشكال مختلفة. وما أرادت الدول العربية الأُخرى أن تفعل شيئاً، لأنّ سلطات تلك الدول خارج الجزيرة كانت في أحد موقفين: إما سقطت أو معرضة للسقوط، أو تعتبر أنّ وضع بشار الأسد مثل وضْعها، وبالتالي فهي لا ترغب في تغييره. وقد أرسلت الجامعة مبعوثاً فمبعوثاً فمبعوثاً، وسارعت إلى مشاركة الأُمم المتحدة إشعاراً بالضعف، وعدم اتفاق دولها على ما يجب فعله. وما حصل خلال السنوات الأربع غير أمر إيجابي واحد هو بيان جنيف-1، والذي ما قبل المعسكر الملتف حول الأسد تنفيذه. وتقدم النظام عام 2014 بدعم إيران وميليشياتها في العراق ولبنان، وزيادة التسليح من جانب روسيا. لكنْ في العالم 2015 عاد الثوار المسلَّحون التقدم على حساب النظام، وحساب داعش، فاستغاث النظام بروسيا، التي استشارت إيران، وتحدثت إلى الأميركيين والسعوديين والبريطانيين والألمان والصين ودول أخرى مثل مصر وعُمان والجزائر تعتبرها حليفة. وأحسَّ الأردنيون بالأمر ومضَوا إلى روسيا، وتوقفوا عن السماح بدعم الثوار. وبالإضافة إلى أنّ التدخل الروسي خلَّف مئات القتلى المدنيين، وبدا مهتماً بدعم قوات النظام وحسْب؛ فإنّ ذاك التدخل أثمر مؤتمر فيينا-1 الذي حضرته 17 دولة، وبدا أقلّ من خُطْوةٍ على طريق تنفيذ جنيف-1. وأنا لا أقول ذلك لأنّ وسائل التنفيذ على الأرض ليست حاضرة ولا يمكن أن تحضر بسهولةٍ فقط، ولا بسبب الخلاف على مدى استمرار بشار الأسد؛ بل أقول ذلك لأنّ المقصود وضع المعارضة المسلّحة وغير المسلَّحة في مواطن الإحراج والتشرذم. فهناك معارضة موسكو ومعارضة القاهرة. وهناك أخيراً الائتلاف في تركيا. ثم لا ندري مدى العلاقة بين الائتلاف والجيش السوري الحر. ثم مَنْ هو الجيش الحر الذي يقبل التفاوض، ومن هم(المعتدلون) من الجيش الحر، الذين يستحقون التمثيل في نظر روسيا وأمريكا؟! وإذا كانت العملية الانتخابية ضروريةً الآن، وليس في المستقبل؛ فينبغي التفكير بالمهجَّرين (الذين ذُكروا في بيان فيينا، وهم منتشرون في سائر أنحاء العالم). وينبغي التحرك باتجاه المجتمعات وليس باتجاه الدول فقط. إنّ هذا الجهد ينبغي أن يقوم به المهتمون العرب

لجمع كلمة السوريين في المفاوضات بشأن السلام. وقد صار ذلك الآن ضرورياً ضرورةَ الدعم بالسلاح في الشهور القادمة السابقة على وقف إطلاق النار. وهناك التعب الآخر، فماذا سيصادف العائدون من الهجرة أو المهجر، وما هو الجيش السوري الباقي، وأي المسلحين من الجيش وغيره يجري نزع سلاحهم، وأيهم يجري إدخالهم للجيش؟! كلها قضايا حسّاسة في الظروف العادية، فكيف بالوضع الحالي الذي تتكاثر فيه الشكوك، ولا يتصور أحدٌ الآخر. وبخاصةٍ أنه صار بين الطرفين قاتل ومقتول!!

إنّ المقصود من هذا كلِّه مرةً أُخرى ليس توضيح الصعوبات. بل القول إنّ هذه الصعوبات ناجمةٌ في معظمها عن ضعْف الطرف العربي، واضطراره إلى العهد بذلك للدوليين، ثم الاعتماد على أميركا وروسيا بالمطلق، ودخول عشرات الأطراف الصغيرة والمتوسطة بحثاً عن دورٍ وعن إرضاء. ثم لا يدري أحدٌ بعد هذا، هل من الممكن استعادة وحدة سوريا، وبأي شروط؟

ولنعد إلى اليمن. الفرق واضحٌ بين الحالتين اليمنية والسورية. فدخول التحالف العربي أخرج اليمن من احتمالات الصراع الدولي، والصراع الإقليمي. ولذلك وبعد ضرب الحوثيين وعفّاش، يمكن القول: نعود لمخرجات الحوار، وكتابة الدستور، والانتخابات. لكنّ هذا كلَّه غير كافٍ، بل لا بد من استراتيجية للخروج أو للتلاؤم، ولا أقصد بذلك خطة التنمية الشاملة،وإمكان الإدخال في مجلس التعاون الخليجي. فهذه أمورٌ حيويةٌ ومهمةٌ، لكنها تشترط الانتظام السياسي. وهذا هو المقصود باستراتيجية الخروج. فلدينا الأحقاد بين الشمال والجنوب. وما يزال جنوبيون كثيرون يريدون الاستقلال. والمشكلة أنّ هيكلية السلطة كلّها جنوبية تقريباً. ثم إنه لو أُريد إعادة التفاوُض بين الشمال والجنوب؛ فإنّ الجنوبيين برز من بينهم أُناسٌ كثيرون، بنيما لا يعرف الشمال غير الأحزاب التقليدية التي ما استطاعت التعامل الصحيح لا مع صالح ولا مع الحوثيين،لا في زمن السلم ولا في زمن الحرب.

إنّ الفرق مرةً أُخرى في النهاية كما في البداية بين سورية واليمن، أنه إذا كان السوريون يحتاجون للكثير من الجهد العربي من أجل الاجتماع والتوافق؛ فإنّ جهد التوافق والتوفيق في

اليمن ينبغي أن يقوم به اليمنيون أنفسهم، وذلك لأنه ليست بينهم عداوات، فجميعهم ناضلوا ضد صالح وضد الحوثي. وإذا هدأت اليمن، وهي ستهدأ؛ فإنهم يستطيعون الاجتماع بالداخل أيضاً.

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com

جريدة الشرق الأوسط يوم الجمعة في صفحة الرأي 2015/11/6

داعش الانشقاق، وداعش الاختراق، وداعش الخراب!

رضوان السيد

ما شمت أحدٌ بفرنسا وما أصابها، كما شمت بشار الأسد وحسن نصر الله. فقد تميزت المقاربة الفرنسية للأوضاع في سورية بالمساواة أو الاقتران بين داعش ونظام الأسد. فإذا كان ضرورياً التخلص من داعش، فلا بد من تخليص الشعب السوري من بشار الأسد. وحجة المسؤولين الفرنسيين على ذلك أن التطرف الأسدي هو الذي أدّى إلى التطرف الداعشي. والحجة الأُخرى أنه لا يصحُّ ولا يجوز وضع سورية الشعب والدولة بين خيارين أو إرغامين أحلاهما مُرّ: الأسد وداعش. فنظام الأسد قتل ثلاثمائة ألفٍ من شعبه، وهجَّر ثلاثة عشر مليوناً، وداعش قتل عشرات الأُلوف، وهجَّر ثلاثة ملايين وأكثر في سورية والعراق. الأسد قال تعليقاً على أحداث باريس إنّ هذا جزاء من "يتحالف" مع الإرهاب(!).وحسن نصر الله قال إنّ الرئيس الفرنسي الذي أراد مساعدة اللبنانيين والسوريين بزعمه، هو عاجزٌ الآن عن مغادرة باريس لحضور مؤتمر العشرين بأنطاليا التركية!

إنّ ما لم يقله الفرنسيون صراحةً هو أنّ داعشاً من نتاجات الأسد ونظامه. وهو ما يزال مخترقاً من ذلك النظام. بدليل أنّ معظم قتال داعش في سورية منذ العام 2013 هو ضد معارضي الأسد الآخرين، وأنّ معظم المناطق التي يتمركز فيها التنظيم كانت بأيدي الثوار، وليس بأيدي النظام، وأنه حتى في الفترة الأخيرة بعد التدخل الروسي؛ فإنّ النظام السوري يتبادل المناطق مع داعش كراً وفراً؛ بما في ذلك مناطق استولى عليها داعش ثم انسحب منها لصالح قوات النظام المتهالكة. وعندما أعلن داعش عن مسؤوليته عن التفجير بضاحية بيروت؛ قال حسن نصر الله إنه سيزيد من العمليات ضد داعش. فمنذ العام 2013 أيضاً لا يقاتل حزب الله والميليشيات المتأيرنة الأُخرى إلاّ ضد خصوم النظام السوري من المسلَّحين، وليس من بينهم داعش في معظم الجبهات. والسبب الثالث أو الرابع، والذي يجعل من داعش حليفاً لا يُقدَّرُ بثمن للأسد والإيرانيين والروس، أنه ما من عمليةٍ كبرى قام بها داعش (وآخرها عملية باريس) إلاّ أفاد منها بالدرجة الأُولى النظام السوري وحلفاؤه الإيرانيين. فكيف كان يمكن لقضية الشعب

السوري أن تُنسى أو تتأخر في مؤتمر فيينا-2 ولصالح نظام الأسد، لولا قيام داعش بالهجوم في باريس. وهكذا فقد توجهت الأنظار كلها لمكافحة الإرهاب وليس لتحرير الشعب السوري من قبضة الأسد، فسارع لافروف وكيري وإيران لالتقاط الفرصة السانحة والتركيز على إرهاب داعش، متناسين الإرهابَ الآخر الذي يشاركون فيه جميعاً منذ سنوات إلى جانب الأسد ونظامه!

إنّ هذه الوقائع جميعاً هي المعنى الحقيقي للاختراق بكافة وجوهه وأشكاله: اختراق النظام السوري وإيران وروسيا والولايات المتحدة وآخرين لداعش، واختراق داعش لمجتمعاتنا ودولنا، وقيامها بالتخريب فيها وفي العالم، مع عدم إضرارها بالأسد وحلفائه في غالب الأحيان، وإضرارها بنا نحن العرب في كل الأحيان!

ولنذهب من الاختراق إلى الانشقاق. وأنا أعني بالانشقاق، الخروج من الدين وعلى الدين وباسم الدين تزييفاً له وعدواناً عليه. لقد كان شأن الأُصوليات والإحيائيات شنّ الحملات على التغريب وعلى التقليد الديني العاجز والمتحالف مع الأنظمة المتغربة. وقد أوصل ذلك عندما ظهرت "الجهاديات" إلى تكفير العالم. ثم تكفير الدولة فالمجتمعات. ومن هنا جاء استحلال الدم بممارسة الجهاد في الدواخل الإسلامية، وضد العالم. إنما بعد عمليات الهدم هذه، بدأ التفكير على أنقاض الخراب بالدولة الميمونة أو دولة الخلافة. ولأنّ الدولة تجلب ذكرياتٍ تاريخية؛ فقد تغير موقف داعش وأمثالها من التراث والتقليد، فتبنَّوا الخلافة الراشدة من جهة، وتخيروا من الفقه الموروث الآراء الشاذة لتبرير عدواناتهم على الناس باسمها. وهكذا حلَّ الانتقاء القاتل محلَّ الإنكار القاتل. بيد أنّ الذي أكمل الانشقاق ، وغيَّر الدين هو القول إنّ الدولة التي يقيمها الداعشيون والقاعديون هي ركنٌ من أركان الدين! فلم تعدالدولة مكلفةً من الناس بإدارة الشأن العام؛ بل صارت مكلفةً من الدواعش بتطبيق شريعتهم المزعومة، المؤلَّفة من شواذ الآراء والتصرفات في هذا الزمن أو ذاك من أزمنة المسلمين الماضية! وبذلك فإنّ داعشاً ابتدع ديناً جديداً قوامه الإخضاع والاستعباد والقتل باسم الدين الجديد الذي لم يعرفه العرب ولا المسلمون من قبل. لقد تجاهل أعراف الناس وإجماعاتهم وتجربتهم التاريخية العريقة.

لماذا تمكن داعش من القيام بالانشقاق في الدين، وفي الانصراف لتخريب الدول والمجتمعات؟ هو لم يتمكن بعد، لأنه لم يسيطر على دولةٍ كبرى أو وُسطى، وإنما احتلّ أراضي سيخرج منها بالقوة، كما دخلها بالقوة. إنما على الرغم من ذلك، لماذا حقق هذه النجاحات النسبية؟ لقد استطاع ذلك في الدين، لأنّ مؤسساتنا الدينية أضعفتها الحداثة كما أضعفت التقليد، فحلّت محلَّ المؤسسات التاريخية الأصوليات الراديكالية، بداعية مكافحة الاستعمار والتدخل الخارجي والتغريب. وقد قال رسول الله صلوات الله سلامُهُ عليه: إنّ المنبتَّ لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى. فالتطرف باسم الدين في مواجهة الظواهر الحديثة ضرب إمكانيات التفهم والتفاهم وإدراك المصالح لصالح إحيائياتٍ قاتلة باسم الدين. ونجحت الراديكاليات في مواجهة الدول، لأنّ تلك الدول استولى عليها العسكريون والأمنيون، فانتهكوا الحُرُمات، وكرّهوا الناس بكل شيئٍ حتى بأوطانهم. ولننظر إلى موجات الهجرة الطوعية بعد القتل والتهجير القسري في عدة بلدان. لقد هجم هؤلاء الراديكاليون على الناس الذين أنهكتهم الأنظمة الطغيانية والفاشلة. وهكذا اكتمل الانشقاق الخارج على فقه الدين وفقه العيش. ففقه الدين يقول إنّ السلطة أو النظام السياسي ليس ركناً من أركان الدين، بل الدول هي جهاتٌ لإدارة الشأن العام قائمة على المصلحيات والتدبيريات. وخرجوا على فقه العيش، بإنكار التعدد والسطوة باسم التوحد والتوحيد والإخضاع والاستعباد. بحيث وصل الأمر ببعض الفئات الشعبية التي خرب دينها وخرب عيشُها إلى الترحُّم على الأنظمة الطغيانية. وقد سهّل كلُّ ذلك في الأساس الغزو الشيوعي لأفغانستان ثم الغزو الأميركي لأفغانستان أيضاً والعراق. والخراب الذي أحدثه الأميركيون استولى عليه الإيرانيون وأمعنوا كما أمعن السابقون في القتل والتدمير. وهكذا فإنّ الداعشيات هي مواريث كل ذلك الخراب والتخريب في الدين والعيش والدول والمجتمعات.

ستصلح أمور الدول والسلطات في النهاية رغماً عن الأسد والإيرانيين وداعش، لأنّ البشر محتاجون جميعاً إلى السلطة والإدارة للمصالح. لكنّ الانفجار والخراب الذي حصل في الدين، ومع العالم؛ فإنه صَدْعٌ لا يمكن رأْبُهُ إلاّ في آمادٍ متطاولة. وهذا هو الهولُ الذي يتعذر الخروج من مستنقعاته وتداعياته. وتلك هي داهيةُ الدواهي قبل الأسد والإيرانيين والروس والأميركيين وبعدهم!

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com
جريدة الشرق الأوسط يوم الجمعة في صحفة الرأي 20/11/ 2015

الحقّ في الخطاب القرآني
والمنظومات الكلامية الإسلامية

I

يقول الدامغاني(-478هـ) في كتابه :" الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز" إنّ تفسير" الحق" في القرآن يقع على اثني عشر وجهاً(1)؛ **فوجْهٌ** منها **الحقٌّ** يعني **الله** نفسَه، قوله تعالى في سورة المؤمنون(71): { ولو اتّبع الحقٌّ أهواءَهم}، يقول: ولو اتّبع الله أهواءَ المشركين... **والوجْهُ الثاني**؛ **الحقٌّ: القرآن**، قولُهُ تعالى في سورة الزخرف(ص29): {حتّى جاءهُمُ الحقٌّ ورسولٌ مُبين}؛ يعني القرآن. **والوجهُ الثالث**؛ **الحقٌّ** يعني **الإسلام**، قولُهُ تعالى في سورة بني إسرائيل(81): { وقل جاء الحقّ}، يعني الإسلام،{ وزهق الباطل} يعني الشِرْك. **والوجهُ الرابع**؛ **الحقٌّ** يعني العدل، قولُهُ تعالى في سورة النور (25): {يومئذٍ يوفّيهم الله دينَهُمُ الحقّ}، يقول: حسابهم الحقّ، يعني العدل. **والوجهُ الخامس**؛ **الحقّ** يعني **التوحيد**، قولُهُ تعالى في سورة الصافات(37): { بل جاء بالحقٌ وصدَّق المرسَلين} يعني بالتوحيد. **والوجه السادس**؛ **الحقّ** يعني **الصدق**، قوله تعالى في سورة يونس (53): { ويستنبئونك أحقٌّ هو} يعني أصِدْقٌ هو. **والوجه السابع**؛ الحقٌّ يعني: **وجب عليهم** القول، قولُهُ تعالى في سورة الأحقاف(18): { أولئك الذين حَقَّ عليهم القول}، أي وجب عليهم القول. **والوجه الثامن: الحقٌّ يعنيه** الذي ليس بباطل، قوله تعالى في سورة الحج(6): {ذلك بأنّ الله هو الحقٌّ } وغيرُهُ من الآلهة باطل. **والوجهُ التاسع**؛ **الحقٌّ** يعني **المال**، قولُهُ تعالى في سورة البقرة (282): { وليُمْلِل الذي عليه الحقٌّ } يعني المال. **والوجهُ العاشر**، يعني **الأَولى**، فذلك قولُهُ تعالى في سورة البقرة(247): { ونحن أحقٌّ بالمُلْك منه}، يعني أولى بالأمر منه. **والوجهُ الحادي عشر**: **الحقٌّ** يعني **الحظّ**، قولُهُ تعالى في سورة سألَ سائلٌ (24): { والذين في أموالهم حقٌّ معلوم}، يعني حظّ ونَصيب. **والوجهُ الثاني عشر**: **الحقٌّ** يعني **الحاجة**. قولُهُ تعالى في سورة هود (79)- إخباراً عن قوم لوط: { قالوا لقد علمْتَ ما لنا في بناتِك من حقّ) يعني من حاجة.

لقد تعاصَرَ ظهورُ اختصاص "الوجوه والنظائر" مع اتجاه النُخَب الإسلامية في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري لاجتراح أساليب ومناهج لمقاربة الخطاب القرآني وفهمه. ويمكن تركيز الاهتمامات الرئيسية لهذه الجهة في ثلاثة(2): المقاربات اللغوية واللسانيـة، والمقاربات الفقهية، والمقاربات الكلاميـة. وتوجُّهُ اختصاص الوجوه أو الأشباه والنظائر ينتمي إلى الفصيلة اللغـوية واللسانيـة، مثل مجاز القـرآن لأبي عُبيـدة معمر بن المثنـى(-209هـ)، ومعانـي القرآني للفـراء(-206هـ)(3). في حين تنتمـي مؤلَّفات الخمسمائة آيـة والتي تُعنى بالآيـات التشريعيـة في القرآن إلـى المقاربـة الفقهيـة. وقد جمع الشافعـي (-204هـ) في **الرسالة** بين الأمرين: اللغوي والفقهي. وذهب المتكلمون للعناية بالوجوه العقَدية؛ ومن ذلك التأليف في **الإيمان**، وفي **التوحيد**، وفي **القَدَر**.

إنّ الذي يُهمُّنا هنا أنّ المقصودَ باختلاف معاني الألفاظ القرآنية المفردة في المَوَاطن والسياقات المتعدّدة هو أنّ لكل مفردةٍ قرآنيةٍ في نظر اللغويين آنذاك معنىً رئيسيّاً ومعاني فرعيةً أو ثواني. وهذا يعني أنّ مفرد **الحقّ** ينطوي على معنى رئيس هو الثباتُ والإطلاق. ولذلك فقد ذكر اللغويون والمفسِّرون **الحقَّ** باعتباره اسماً من أسماء الله سبحانه وتعالى. فهو عزَّ وجلَّ حقٌّ متحقّق بإطلاق. أمّا الوجوه والمعاني الأُخرى الواردة في السياقات المختلفة للمفرد ذاتِه فإنها تتضمن معنى الثبات والتحقُّق لكنها لا تتضمن معنى الإطلاق الذي ينفردُ به المولى عزَّ وجلَّ. ومع ذلك فلأنها تَمتُّ بنَسَبٍ إلى المطلَق فإنها تكتسب قوةً فائقةً بنتيجة ذلك. ومن أجل ذلك أو تأسيساً عليه لا أرى أنّ اختصاص الوجوه والنظائر يدخل في باب غريب القرآن، كما ذكر بعضُ العلماء(3). وذلك لأنهم يقصدون بالغرابة دخول الاحتمال عليها وبالتالي عدم التجدد أو الافتقار إلى الدقة، بسبب عدم المعرفة بأصل الاستعمال(4). فالمعنى الرئيس واضحٌ جليٌّ، واستناداً إليه تتدرج الدلالات الفرعية مجلّيةً عن وجوهٍ ووجوهٍ للمصطلح الأساسي.

ولو تأمَّلنا مفرد **الحقّ** لهذه الجهة، أي جهة الثبات والتحقُّق يقيناً بالبرهان أو بشهادة العيان لتبيَّن لنا أنّ **مفرد الحقّ** الوارد في القرآن زُهاء الثلاثمائة مرة بالصيغ الاسمية والفعلية إنما يشكّل مفتاحاً لفهم جوهر وحقائق الدعوة القرآنية ومسارها:

- **فالله** سبحانه وتعالى هو **الحقُّ** **وجوداً** **ووحدانية**. فمن حيث الوجود هناك الردُّ على الملحدين والمنكرين للوجود الإلهي، من الذين يقولون إنّ **الدهر** هو المُوجِد. ومن الذين يقولون بعبثية الحاصل في الكون. ومن حيث الوحدانية هناك الردُّ على أهل الشِرك، والذين يُلحدون في أسمائه، والذين تجاهلوا التفرد بالخَلْق والقدرة من بعد ما جاءهم "الحق" وعرفوه؛ فمضوا يبحثون عن وسائل ووسائط لإشراك غيره معه سبحانه استهوالاً أو تخفُّفاً أو عجزاً.

- **والقرآنُ** هو الحقُّ، لأنه كتابُ الله المُوحى، وكلامُ الله الخاتَم لبني البشر، والهادي لأقوم السُّبُل، والمصدّق لما بين يديه والمهيمنُ عليه.

- والإسلامُ هو دينُ الله الحقُ، إنه الحقُّ بعينه لأنه دينُ الله الموحى، والقائم على الوحدانية والتوحيد. وهو إنما أتى بأمرِ من الله ليُحقَّ هذا الحقَّ، ويضع البشرية على النهج المستقيم.

- أمّا الصدقُ والعدلُ والمعاني الثواني أو الفرعية الأُخرى، فإنها سِماتٌ وصفاتٌ لعدة أمور تدخل كُلُّها في حقّ الأُلوهية، وحقّ وحقيقة القرآن والإسلام: اليوم الآخِر، والثواب والعقاب، والعزة في الدنيا، والرحمة لبني البشر، والانتصار لقيم وممارسات الحقّ البيِّن.

- ويَردُ مفردُ **الحقّ** في القرآن الكريم في سياقات التمايز والتمييز بين السلوك السليم في مسائل العقيدة، والمسالك المنحرفة في الاعتقاد والسلوك. وفي هذا المعرض أو المعارض يخوضُ القرآن جدالاً متعدد المداخل، وبصيغ مختلفةٍ بينها السؤال الاستدراجي، والسؤال الاستنكاري، والتساؤل العقلاني، وأسلوب الحكيم كما يقول البلاغيون، ليؤولَ الأمر في كلّ مرةٍ إلى تقصُّد الإبلاغ الذي يفتح آفاقًا شاسعةً للالتقاء على دعوة الحقّ بالكلمة النيِّرة والهادية: {ويريد الله أن يُحقَّ الحقّ بكلماته، ويقطع دابر الكافرين}(الأنفال: 6).

II

تهتمُّ البحوث الكلامية بتصحيح الاعتقاد. وموضوع الاعتقاد هو موضوع الحق والباطل: إنه إثبات الحقّ أو الإقناع به بالأدلة العقلية. وهو يتضمن

المجادلة إنما من موقفٍ ثابتٍ يتنازل أسلوبياً وتكتيكياً، لكنه في الأعمّ الأغلب لا يغيِّر قناعاته، لأنه واثقٌ من وقوفه على أرض الحقّ، وغيره ممن لا يعتقد آراءه وإن لم يكن خصماً له- واقفٌ في قليلٍ أو كثيرٍ على أرض الباطل. ويمكن القول إنه بين "العلوم الدينية" كان هو الثاني ظهوراً في الممارسة والتأليف بعد علم الفقه. ويرجع ظهوره إلى عوامل خارجية وأُخرى داخلية. وتبدو العوامل الخارجية في ردود أفعال الديانات والأُمم الكتابية وغير الكتابية على ظهور الإسلام وفتوحاته وانتشاره. فبنتيجة ذلك هوجم الإسلام وهوجم حاملوه من العرب بادّعاء زيف الدين الجديد وزيف كتابه ونبيّه. وعندما بلغوا إيران وما وراء النهر واجهوا دياناتٍ أُخرى بينها الزرادشتية والمانوية والبوذية ولاحقاً الهندوسية. وقد كانوا يعرفون الدينين اليهودي والمسيحي من القرآن ومن المعايشة، لكنّ الديانات الأسيوية (التي لا تعلو فيها فكرة الأُلوهية) واجهتهم بتحدياتٍ ما عهدوها من قبل. وواجهوا خطر تفشّي المانوية(= الزنادقة في المصطلح الإسلامي المأخوذ عن الفارسية) بين شبانهم ومثقفيهم.

أمّا العوامل الداخلية والتي أفضت إلى الاندفاع باتجاه موضوعاتٍ كلامية أو يدخل فيها الجدال العَقَدي فأهمُّها ثلاثة أمور: الأحداث العاصفة في عمليات الصراع على السلطة أيام عثمان وعلي، والتي سقط فيها آلافٌ من القتلى بعضهم من أصحاب النبي وفي معسكرات مختلفة. واستخدام السلطات لبعض الأفكار الدينية من أجل الشرْعنة والدفاع عن المواقع في وجه الخصوم. وظواهر القرآن فيما يتعلق بمسألتي الإيمان والقَدَر، وما أُضيف إليهما فيما بعد في مسألة تنزيه الله، وعدله ورحمته.

وهكذا فإنّ "الحقّ" القرآني والنبويَّ والإسلاميَّ، واجه تحدياتٍ بعضها خارجي، وبعضُها داخلي. ومن الصحيح القول إنّ المسلمين جميعاً شعروا بهذه التحديات، لكنّ الفئات الأكثر اهتماماً وانشغالاً ومتابعة عُرفت بالمتكلمين. وقد اختلف الدارسون في أسباب التسمية هذه. فمنهم من ذهب إلى أنّ سبب إطلاق التسمية هو الانشغال بكلمة الله عزَّ وجلّ أو كلام الله. ومنهم من ذهب إلى أنّ الكلام هناك معناه الجدال والمناقشة والردود المتبادلة(5). والواقع أنّ أولَ الاستعمالات في هذا المجال أو من أقدَمِها العبارة الاتهامية أو الثنائية التي تردُ في سياقاتٍ مختلفة: كان أولَ من **تكلم** في القَدَر أو في الإرجاء أو في خَلْق القرآن. وهذه مشكلاتٌ داخليةٌ تتعلق بالإيمان كما تتعلق بالتنزيه. وإن ذهب بعض مؤرّخي الكلام إلى أنها أُثيرت من الخارج أو في الجدالات مع

المسيحيين التي استقلّ بها نوعٌ أدبيٌّ عُرف باسم: الردّ على النصارى. ويذكر المترجمون لواصل بن عطاء (-131هـ) الذي يُنسَبُ إليه تأسيس فرقة الاعتزال والتي سمّت نفسها "أهل العدل والتوحيد" أنه كتب في الردّ على مجادلات أهل الكتاب والمتنبئين وأهل البدَع- وأنه أرسل تلامذةً إلى الآفاق للدعوة إلى "اتباع الحقّ" في الدين بحسب وجهة نظر المعتزلة. إنما مرةً أُخرى إذا استعرضْنا ما سُمّي فيما بعد بأُصول المعتزلة الخمسة؛ فإننا نجدها تدور بالطبع حول "الحق والباطل" في الشؤون العقدية، لكنها كلّها داخلية، وهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ولن نسير في استعراض آراء "عقائد" المنظومات الكلامية بحسب ترتيب المعتزلة لأُصولهم، لأنها عندهم أيضًا لم تظهر بحسب هذا الترتيب تاريخيًا.

المسألة الأولى: **مسألة الإيمان(6)**. فالقرآن الكريم يربط الإيمان بالعمل الصالح على الدوام: الذين آمنوا وعملوا الصالحات. بيد أنّ عصر الراشدين شهد نزاعاتٍ دمويةً في أواخره، شارك فيها مئاتٌ من الصحابة، وسُفكت فيها الدماء التي حرَّمها الله إلاّ بالحقّ. وقد ترتبت على هذه الوقائع مشكلاتٌ كبرى بعضُها عقدي، وبعضُها فقهي، وبعضُها سياسي. وأَطلق عليها المتكلمون أواخر القرن الهجري الأول: مسألة مرتكب الكبيرة، أي مرتكب جريمة القتل، ما علاقةُ ذلك بإيمانه، والله سبحانه وتعالى يقول إنّ القاتل عمداً مخلَّدٌ في النار؟ فهل يبقى القاتل عمدًا مؤمنًا؟ ذهب فريقٌ من المسلمين إلى أنّ ارتكاب الكبيرة خارجٌ عن حدّ الإيمان؛ وهم المحكِّمة ومَنْ وقف موقفَهم من القائلين باعتزال الفتنة خشية ارتكاب جريمة القتل أو جرائم مشابهة. ورأت المرجئة أنَّ الحقَّ غير ذلك، بمعنى أنّ الإيمان هو التصديق، ولا يؤثّر فيه بالنقص أو بالزيادة العملُ الصالح أو الطالح. فالإيمان لا يزول إذا تخلّفت آثاره ومقتضياته. و عبَّروا عن ذلك بأنّ الحكمَ على مرتكب الكبيرة مُرْجأٌ إلى رحمة الله وفضله، وبخاصةٍ إذا أقبل المرتكب على التوبة النصوح(7). ورأت المعتزلة أنّ هذا الارتكاب مُخْرجٌ من الإيمان دون أن يُدخلَ في الكفر. فإنّ أصرَّ المرتكب على صحة فعلته كفر، وإن تاب عاد إليه إيمانه(8).

وقد تفرعت على هذه المسألة التي استمرت زُهاء قرنٍ ونصفٍ مسائلُ أُخرى مثل الفرق بين الإيمان والإسلام، ومثل جواز الاستثناء في الإيمان بالقول: أنا مؤمنٌ إن شاء الله. وبالطبع فإنّ النقاشات جميعًا دارت تحت عنوان: الحقُّ في مسألة الإيمان وهل تؤثّر فيه الذنوب أو لا تؤثّر. ومع أنّ الذي أثار

المسألة هو الخلافُ الذي نشب على السلطة في صدر الإسلام؛ فإنه عندما تحول إلى مسألةٍ كلاميةٍ، أثّرت في تطوراته ظواهر الآيات القرآنية، والتي تُصرُّ على مسؤولية المرتكب، وتقول من جهةٍ ثانيةٍ إنّ اللّه لا يغفرُ أن يُشركَ به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء.

وأصلُ الإيمان، والحقُّ فيه لهذه الناحية، هو مؤدَّى مسألة أو أصل الوعد والوعيد لدى المعتزلة. فقد وعد الله سبحانه أن يُثيب المطيعين، وأن يُعاقب العُصاة. واللّه سبحانه لا يجوز عليه أن يُخلف وعده أو وعيده، بخلاف ما تقوله المرجئة، وبعض الفِرَق الأُخرى. إذ لو انهار نظام الوعد والوعيد أو نظام المثوبة والعقوبة، لتسلَّل الدمار إلى الإدارة الدنيوية، فكيف بالنظام الكوني الذي خلقه اللّه سبحانه وتعالى بحكمته وعدله؟!

وقد اعتبرب الأشعرية أنها وقفت موقفاً وسطاً في هذه المسألة عندما اعتبرت تبعاً للحسن البصري(-110هـ) أنّ مرتكب الكبيرة عاصٍ أو فاسق، وليس كافراً لأنه مُوحِّد أو ما يزال موحِّداً. وأنّ المعصية - بحسب النص القرآني- تنقص من الإيمان؛ في حين تزيد منه الطاعة. وإذا مات صاحب المعصية غير تائبٍ فلا شكَّ أنه سيُعاقَبُ، لكنه لن يُخلَّدَ في النار بسبب إيمانه(9). وإذا جرى الاحتجاج بالوعيد؛ فإنّ الأشاعرة يقولون إنّ اللّه سبحانه بنصّ القرآن: لا يُسألُ عمّا يفعل وهم يُسألون. وقد اعتبروا أنّ ذلك هو الحقُّ الذي لا مردَّ له بحسب منطوق القرآن الكريم. وهذا دون أن توافقهم الفِرَقُ الإسلاميةُ الأُخرى عليه.

<u>**المسألة الثانية**</u>: <u>**مسألة القَدَر والكلمةُ الحقُّ فيه**</u>: لا نعلمُ السببَ المباشر لإثارة المسألة، ولماذا قال معبد الجُهَني وغيلان الدمشقي بنفْي القَدَر. بيد أنّ المؤرخين للنزاعات الكلامية قديماً وحديثاً يذكرون ثلاثة أسباب(10). <u>الأول</u> استخدام الأُمويين أيام معاوية وعبد الملك لهذه المسألة في الشرعنة لنظام حكمهم، فقد كانوا يقولون إنهم جاءوا إلى السلطة بمقتضى قضاء اللّه وقَدَره، وليس من حق أحدٍ لذلك معارضتهم، كما أنه لا فائدة منها، لأنّ المعارضين إنما يتحدَّون أقدار اللّه! وفي روايةٍ أنّ تلامذة الحسن البصري كانوا يأتون إليه ويقولون: إنّ هؤلاء يسفكون دماء المسلمين ويأكلون أموالهم ويقولون إنما تجري أعمالُنا على قَدَر اللّه، فكان الحسن يجيبهم: كذب أعداءُ اللّه. أمّا السبب <u>الثاني</u> فيما يقال فهو أنّ المسيحيين بالشام أو لاهوتييهم واجهوا المسلمين بهذه المسألة في المجادلات التي دارت بينهم، واتهموا دينهم بالجبرية استناداً إلى نصوص القرآن، وإلى أقوال العامة. ولذا فقد تصدَّى لهم بعض المسلمين

بالقول إنه لا قَدَر والأَمرُ أُنُف! والسببُ **الثالث** إنما هو ظواهر الآيات القرآنية، والتي تشير في كثيرٍ من المواطن إلى أنه لا مشيئة إلاّ ما شاء الله، وأنّ الله يقدّر الأشياء قبل حدوثها فيما يتعلق بالشأنين الكوني والإنساني. وبحسب هذا الرأي؛ فإنّ فريقًا من علماء المسلمين تصدوا لتأويل آيات القَدَر بما يتفق مع تنزيه الله وعدله وحكمته، فلقوا عَنَتًا واضطهادًا من السلطات أولاً، ثم من زملائهم المدافعين عن إثبات القَدَر.

إنّ البارز هنا أنّ الرأي السائد في أول الإسلام كان فيما يبدو إثبات القَدَر دونما أسئلةٍ كثيرة. ثم كانت العوامل الثلاثة التي ذكرْناها. ولدينا رسالةٌ منسوبةٌ إلى عمر بن عبد العزيز(-101هـ) تقول بإثبات القَدَر وتردُّ على نُفاته. وقد سُمّي النُفاةُ: القدرية الأوائل، وقتلت السلطاتُ الأُموية بعضهم، لأنها اعتبرتهم معارضين سياسيين فيما يبدو. والقَدَريةُ هؤلاء هم أسلافُ المعتزلة الذين وضعوا **العدل** بين أُصولهم، وأسَّسوا عليه تسميتهم المحبَّبة: أهل العدل والتوحيد. وهم يذهبون إلى أنّ الحقَّ في المسألة أنّ الله سبحانه لا يخلُقُ أفعال العباد أو لا يقدّرها، وإلاّ يكون سبحانه ظالمًا إنْ حاسبَهم على ما خَلَقه هو. أمّا الآيات المخالفة لهذه المقولة فقد أَوَّلوها للاعتبار الأعلى من وجهة نظرهم وهو عدلُ الله وتنزيهه. وقد خالف هذا التوجه الجديد أهل الحديث، وبعض المتكلمين الأوائل، والمرجئة، ثم الأشاعرة. وهؤلاء يقولون – بحسب ما تبلور لدى الأشعري- أنّ الحقَّ في المسألة هو أنّ الله سبحانه يخلُقُ أفعال العباد والعبادُ يكسبونها. فالخَلْقُ لله (أي أصل الخير والشر)، والكسْب للعباد أو للعبد بحسب النية والقدرة على الاختيار بين الفعل والترك(11). وقد اعتبر الأشاعرة أنه لا يجوز القول إنّ الله سبحانه لا يعلم الأشياء قبل حدوثها وهو القائل: ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير؟ والقائل: والله خلقكم وما تعملون؟! إنما علمُهُ عزَّ وجلّ انكشافٌ لكنه غير مؤثّر. وأبت المعتزلة ذلك وقالت إنّ علم الله سبحانه لا بد أن يكون مطابقًا للواقع فيكون مؤثّرًا بالتأكيد.

لقد عُرفت المسألةُ عند المسلمين بعد **القَدَر** باسم: خَلْق الأفعال. لكنّ الدارسين المُحْدَثين وضعوها تحت مباحث حرية الإرادة أو الحرية الإنسانية. وقد كان الجدالُ في علم الكلام القديم لا يدور حول الحرية الإنسانية، بل حول عدل الله جلَّ وعلا وتنزيهه، ولذا فقد تحولت بالتدريج إلى ما يشبه النزاع بين حق الله، وحق الإنسان؛ وهو نزاعٌ ما خدم في الحقيقة مسألة الحرية بعامةٍ في التجربة الفكرية الإسلامية(12).

المسألة الثالثة: **وحدانية الله وتنزيهه**(13): بدأ النزاع حول الحقّ في هذه المسألة بين المسلمين والنصارى بشأن التوحيد ومقتضياته. وفي الخطاب القرآني جدالٌ حول هذه المسألة مع المشركين، ومع المسيحيين بشأن الاعتقاد بأُلوهية المسيح. وقد ظلَّ المسلمون في الجنس الأدبي المعروف بالردّ على النصارى يجادلون المسيحيين بشأن أُلوهية المسيح، والتثليث، وعدم اتفاق ذلك مع الوحدانية التي يقولون بها مثل المسلمين واليهود. إنما عندما انتقلت المباحث إلى الحق في مسألة التنزيه الإلهي؛ فإنها صارت نزاعاً إسلامياً داخلياً. وقد كان الأمر في البداية جدالاً من جانب الجهمية والمعتزلة مع بعض من قالوا بالتشبيه أو بالتجسيم ممن سُمُّوا بالحشوية استناداً إلى ظواهر القرآن وبعض الآثار النبوية. وقد أوَّلت الجهمية والمعتزلة الآيات تأويلاتٍ معتدلة أو متطرفة. ثم ظهرت مسألة **كلام الله**، أي القرآن، وهل هو مخلوقٌ أو غير مخلوق. فانتهت المعتزلة إلى نفي الصفات عنه عزَّ وجلّ بحجة التنزيه، وعدم تشبيه الله سبحانه بخَلْقِه. لأننا لو قلنا إنّ الله قادرٌ بقدرةٍ غير ذاته على سبيل المثال، لتعدَّد القدماء. فمقتضى تنزيه الله عدمُ تشبيهه بخلقه في الوجود والصفات. وما وافقتهم الأشعريةُ على ذلك بل ذهبت للقول إنّ الله سبحانه متصفٌ بالحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر بما لا يشبه المخلوقين، ولا يُخلُّ ذلك بوحدانيته أو تنزيهه. ووافقوا المعتزلة في تأويل ظواهر الآيات بخلاف المفوِّضة من أهل السنة الأوائل.

المسألة الرابعة: **الحقُّ في الرحمة والحقُّ في العدل**(14): يُسمِّي المعتزلة الرحمة لطفاً، ولا يعتبرونها من صفات الله. بينما يعتبرون الله سبحانه وتعالى عادلاً بالأوَّلية. ويرى الأشاعرة أنّ الحقَّ في المسألة أنّ الرحمة والعدل كلاهما، من صفات الله. لكنّ الرحمة هي المقدَّمة في نظامهم الكلامي. فالله سبحانه مع العباد عند المعتزلة بعدله ولطفه. واللطف يتمثل في إرسال الرسل، والاستحثاث على الإيمان والطاعات. أمّا عند الأشاعرة فإنّ الله سبحانه مع عباده دائماً برحمته وعنايته وفضله، وعندهم أنه لا أحد ينجو بعمله مهما كان صالحاً، وإنما كما ذكر القرآن فإنّ الله سبحانه كتب على نفسه الرحمة، وقال إنّ رحمته وسعت كلَّ شيء. والرحمة لا تتنافى مع العدل لكنها أعلى ويقع العدل ضمن اعتباراتها الفرعية أو وجوهها الأُخرى. وحتى بين العباد؛ فإنّ العدل مطلوبٌ وواجبٌ بنصّ القرآن، لكنّ الرحمة والفضل والمعروف تظلُّ الأعلى من حيث الاعتبار. وهكذا ففي الإسلام لاهوتان أو مذهبان كلاميان: مذهب التنزيه

والعدل، ومذهب الرحمة والفضل- وكلا الفريقين يعتبر مذهبه هو الحقُّ الذي لا مردَّ له.

المسألة الخامسة: **مسألة النبوة**(15): لا يختلف المسلمون متكلمين وغير متكلمين بالطبع في أصل نبوة النبي محمد صلى الله عليه وسلم. والاختلافات الأُخرى فرعية وتتعلق بحجية السنة أو خبر الواحد، كما تتعلق بمفهوم المعجزة. ولذا فقد كان الجدال حول صدق نبوة النبي محمد مع المسيحيين واليهود. واليهود لايقولون برسالة المسيح، والمسيحيون مع اليهود لا يقولون بنبوة محمد. ثم جاء الجدال مع البراهمة أو الهندوس منذ القرن الثالث الهجري، والذين لا يقولون – في فهم المسلمين لهم- بالنبوة لعدم الحاجة إليها إن كانت موافقةً للعقل لأنه عندها يكون مُغْنياً عنها، كما لا يقولون بها في حالة مخالفتها للعقل، لأنّ العقل أعلى درجةً منها. وقد ردَّ المتكلمون معتزلةً وأشعريةً وإسماعيلية على الجميع بثلاث طُرُق:

- طريق الاستدلال بالإشارات الواردة في التوراة والإنجيل عن النبي محمد، والتي ذكر القرآن بعضها. وقد أَورد ابن قُتيبة(-276هـ) مئات الإشارات من التوراة (التي يبدو أنها كانت مترجَمةً أيامه) التي كانت بمثابة بشاراتٍ بالنبي. وهذه الإشارات أو بعضها موجودة في الكتب الأُخرى في الموضوع نفسه.
- وطريق الاستدلال بإعجاز القرآن الذي أُنزل على النبي محمد صلّى الله عليه وسلّم، والذي لا يستطيعه بشرٌ فدلَّ ذلك على أنه موحىً إليه.
- وطريق الاستدلال برحابة الدعوة النبوية وصلاحيتها لكل زمانٍ ومكان، وانتصارها في التجربة النبوية، والتجربة التاريخية للمسلمين.

لقد كانت هذه المقالة استعراضاً لأُصول "الحقّ" ومتفرعاته في الخطاب القرآني، وكيف تجلَّى هذا **الحقّ** في المنظومات الكلامية. والمُلاحظُ أنّ تلك المنظومات ما كانت ناجمةً مباشرةً عن الخطاب القرآني. بل تأثرت كثيراً بظروف التجربة التاريخية للمسلمين، وبظروف المدارس الكلامية المختلفة، ولذلك فقد ظلّت متباينةً وكثر فيها وحولها الخلاف. وهكذا يبقى الحقُّ القرآني فوق التاريخ وفي قلبه، بينما يجري تجاوُزُ التجربة التاريخية وكلامها وفقهها بالأمة التي تحتضن القرآن و الرسالة، واجتهاداتها وإجماعاتها.

الحواشي

(1) أبو عبد الله الحسين بن محمد الدامغاني: الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز. حقّقه وقدّم له محمد حسن أبو العزم الزفيتي. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 2003، ص ص 284-286.

(2) قارن بعبد الرحمن حللي: بنيـة القرآن مدخـلاً لإعادة القـراءة؛ في: المناهج الحديثـة في الدرس القرآني. بيروت: دار مدارك 2011، ص ص 71-90، وعبد الرحمن الحاج: المفردة بوصفها أداةً لتحليل الخطاب القرآني؛ في: المناهج الحديثة..الخ، مرجع سابق، ص ص 165- 219.

(3) قارن عن مبحث الوجوه والنظائر، مقدمة هند شلبي على تحقيق كتاب التصاريف ليحيى بن سلام. تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1980. وسلوى محمد العوا: الوجوه والنظائر في القرآن. القاهرة : دار الشروق، 1988، ص 23.

(4) قارن مثلاً بمقدمة الشيخ الزفيتي على تحقيقه لوجوه الدامغاني، مرجع سابق، ص ص 18-20.

(5) قارن بمصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. القاهرة، 1944. ص 268، ومذاهب الإسلاميين لعبد الرحمن بدوي. بيروت: دار العلم للملايين، 1996، ص ص 28-32.

(6) قارن بالفرق بين الفِرَق للبغدادي. بيروت: دار الآفاق الجديدة ، 1973، ص ص 53-55، والملل والنحل للشهرستاني. القاهرة، 1979، بعناية محمد عبد اللطيف العبد. م1، ص ص 193-195.

(7) الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص 190. وقارن بكتاب المعارف لابن قتيبة. تحقيق ثروت عكاشة. مصر: دار المعارف، ص 625، والتمهيد لابن عبد البر، م10، ص 91.

(8) عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، مرجع سابق، ص ص 62-69.

(9) قارن باللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع لأبي الحسن الأشعري، نشرة مكارثي، ص 38-39، والملل والنحل للشهرستاني، ج1، ص ص 124-130.

(10) قارن عن أسباب إثارة مشكلة القدر بمذاهب الإسلاميين لبدوي، مرجع سابق، ص ص 79-121.

(11) قارن بالملل والنحل للشهرستاني، ج1، ص ص 124-130.

(12) قارن بفرانز روزنتال: مفهوم الحرية في الإسلام. ترجمة معن زيادة ورضوان السيد. بيروت: نشر دار المدار الإسلامي. الطبعة الثانية، 2007.

(13) قارن بشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار. نشرة عبد الكريم عثمان. القاهرة، 1965، ص ص 55-58.

(14) قارن بمقالة رضوان السيد في مجلة **التفاهم**، العدد 32، عن القيم القرآنية والإسلامية، ص ص 78-92.

(15) قارن بدراسة إبراهيم بيومي مدكور: في الفلسفة الإسلامية،منهجٌ وتطبيقه، مصر: دار المعارف، 1965، ص ص 112-138.

www.ridwanalsayyid.com

مجلة التفاهم في العدد 38

السنة 2012

زيارة أوباما: ما يمكن وما لا يمكن

رضوان السيد

تحدثت في الأيام الماضية إلى عدة خبراء أميركيين وأوروبيين، بشأن الرئيس أوباما وزيارته الأخيرة للمنطقة خلال رئاسته. وللمفاجأة وجدتُ أنّ معظمهم متفائل، ليس بتغير السياسات، بل بتقارب الاهتمامات والأَولويات.

أوباما يعتبر أخيراً أنّ مجلس التعاون الخليجي وعلى رأسه السعودية، هو الشريك الرئيس للولايات المتحدة في الجانب العربي. وما كان ذلك مسلَّماً في عهد بوش، ولا في عهد أوباما حتى العام 2013-2014. كان أوباما قد حزم أمره على عدم العودة للتدخل العسكري بالمنطقة، وأن يقيم علاقات توازن بين إسرائيل وإيران وتركيا. أما مصر فلا علاقة لها بالمشرق، وأما السعودية والخليجيون الآخرون فيدخلون تحت "أمن الخليج" والولايات المتحدة كفيلةٌ بذلك منذ أواخر الحرب العالمية الثانية. وما سلَّم الخليجيون بذلك، وتابعوا بقلقٍ أحداث العراق وسورية ولبنان والبحرين واليمن.. ومصر وليبيا. ورأوا أنّ بلداناً عربيةً متعددة تتعرض للتدمير إمّا بالاستبداد والتدخلات الخارجية، أو بالعنف والإرهاب المختلط بين الداخل والخارج. وظل أوباما سلبياً، ثم تدخل لصالح الإسلاميين في بلدانٍ عربيةٍ سقطت حكوماتها. وبذلك فقد تعددت أوجُه الخلاف العربي معه: من عدم الجدية في متابعة مسائل السلام في فلسطين، وإلى تشجيع القلاقل في دولٍ عربية بحجة الديمقراطية، وإلى دعم الإسلاميين في سعيهم للاستيلاء على السلطة، وإلى التساهُل مع الانتشار الإيراني بالمنطقة تسهيلاً للتفاوض حول الملف النووي لدولة وِلاية الفقيه.

لقد شكى الخليجيون ثم احتجوا بدرجاتٍ متفاوتة. وجرى التحسن في بعض التفاصيل غير المهمة، لكنّ سياسات أميركا ما تغيرت في فلسطين وفي العراق وفي سورية وفي لبنان. ثم انفجرت العلاقات أو كادت مع ظهور داعش، وإنما خفّف من ذلك صيغة التعاوُن بين الطرفين في الحملة الدولية بقيادة الولايات المتحدة لمكافحة داعش في سورية والعراق. ثم جاءت مشكلة

اليمن، والتي ظلَّ جمال بنعمر يتراجع في مواقفه خلال معالجتها، حتى وصل به الأمر للعمل أوما يشبه العمل عند الحوثيين وعلي عبد الله صالح؛ ولسس بعيداً عن مزاج الولايات المتحدة التي أصرت كل الوقت أنه لا علاقة للحوثيين بإيران. وهاجم التحالف العربي بقيادة السعودية والإمارات المتمردين باليمن. وهو موقفٌ قويٌّ ثانٍ لدول الخليج دعمه قرارٌ من مجلس الأمن. وبعد التحالف العربي، جاء التحالف العسكري الإسلامي، وقمة مجلس التعاون الإسلامي؛ بما يحمله ذك من مواقف ضد التدخل الإيراني، وإرهاب حزب الله.

وهكذا فإنّ أوباما يأتي هذه المرة لا ليتحدث عن أمن الخليج وحسْب؛ بل وليبحث قضايا السلام في فلسطين واليمن وليبيا وسورية والعراق. ومن المؤكد أنه سيكون مع أمن البحرين والكويت. كما أنه سيعمل مع الدول الخليجية على إنهاء الحرب باليمن. وقد طلب من الخليجيين دعمه بالعراق ضد الإرهاب، وفي الإعمار، وفي العملية السياسية. وينبغي أن يطلب منه الخليجيون في المقابل الطلب من الحكومة العراقية، أن تعمل لسحب الميليشيات التي ساقها الإيرانيون من العراق إلى سورية.

وسيظل هناك خلافٌ في الموضوع السوري لثلاثة أسباب: **<u>الاتفاق الأميركي</u>** /الروسي على الخطوط الكبرى للحل دونما عودةٍ للعرب ولا للمعارضين. **<u>والسبب الثاني</u>**: التدخل الإيراني القوي جداً، والذي أبى أوباما دائماً إدانته. **<u>والسبب الثالث</u>**: اختلاف المواقف بين دول الخليج بشأن الحلّ في سورية.

ويخشى الخليجيون تطور القوة الصاروخية الإيرانية، وقد قال أوباما إنّ العقوبات الأميركية ستستمر من أجلها. لكنه قال أيضاً (وكان وزير دفاعه أصرح منه) إنه يستنكر التدخلات الإيرانية، في دول المنطقة العربية، وأنّ سياسات الدولة الإيرانية الخارجية ما تزال تدفع باتجاه العنف والإرهاب. وستكون هناك مناورات عسكرية بين دول الخليج وأميركا عام 2017. وكل ذلك من تأثير الهجمة الخليجية عليه وعلى سياساته؛ وردّ فعل على ما صدر من تذمراتٍ بالدواخل العربية على الانحياز الأميركي لإيران وميليشياتها.

إنّ هذا هو أقصى ما يمكن بلوغه من أوباما. وفي الشهورالأخيرة هناك حملةٌ شرسةٌ في كل وسائل الإعلام الأميركية على السعودية، وساعة من أجل التشدد، وساعة من أجل

الحريات، وساعة من أجل الإرهاب! ووراء هذه الحملة لوبيات مالية وإيرانية وليبرالية. وبالطبع ليست هذه هي المرة الأُولى ولن تكون الأخيرة. لكنّ الاستخفاف لا مسوِّغ له. إذ بالإمكان الحديث بالفعل عن السياسات الواضحة ضد الإرهاب. وبالإمكان الحديث عن القتال ضد الإرهاب باليمن وسورية والعراق. وبالإمكان الحديث عن إمكانيات بدأت تظهر للإصلاح الديني. ويا للعرب!

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com
جريدة الاتحاد في صفحة وجهات نظر يوم الأحد 2016/4/24

هل تتبلور إمكانية لانتخاب رئيس جمهورية في لبنان؟

رضوان السيد

مضى أكثر من عامٍ ونصف على خلُوّ منصب رئيس الجمهورية في لبنان. وقد عقد مجلس النواب خمسةً وثلاثين اجتماعاً بقصد انتخاب الرئيس، ولم يفشل فقط في التوصل لذلك، بل فشل قبل ذلك في بلوغ النصاب اللازم لإجراء الانتخاب، لأنّ حوالى النصف من نواب الأحزاب لم يأتوا لاجتماعات المجلس خوفاً من أن تجتمع أكثريةٌ على اختيار من لا يريدون للرئاسة. ثم قالوا بوضوح إنهم يريدون مرشحهم الجنرال ميشال عون رئيساً أو لا أحد!

وقع ملفُّ رئاسة الجمهورية منذ أواخر الثمانينات من القرن الماضي إذن تحت وطأة إعاقتين: الإعاقة السورية، ثم الإعاقة الإيرانية عبر حزب الله. السوريون أرادوا تطويع المسيحيين اللبنانيين الذين كانوا العنصر الأكثر استعصاءً على سيطرتهم منذ العام 1978 وقد تمكنوا من ذلك في النهاية وجاءوا بالياس الهراوي الذي كان نائباً عن مدينة زحلة، وعندما انتهت مدته عام 1995 مدّدوا له ثلاث سنوات، وجاءوا في نهايتها بقائد الجيش آنذاك اميل لحود رئيساً، وعادوا فمدّدوا له ثلاث سنوات حتى العام 2007. وعلى هامش التجاذُبات على التمديد للحود عام 2004 جرى قتل الرئيس رفيق الحريري، فاضطر السوريون للخروج من لبنان بالقرار الدولي رقم 1559 للعام 2004.

باختفاء أو تضاؤل تأثير الإعاقة الأولى(= السورية)، تطورت الإعاقة "الحزب اللاهيّة" لتشمل صَون ثلاث مصالح: المصلحة الإيرانية، والمصلحة السورية، ومصلحة الشيعة في لبنان. وقد ناضل الحزب بالفعل على مدى ثلاثة أعوام (2005–2008) للتحكم بالوضع السياسي من أجل منع شرعنة المحكمة الدولية للتحقيق في اغتيال الرئيس رفيق الحريري، ومن أجل الإبقاء على السلاح، ومن أجل السيطرة على إدارة الدولة، ومن أجل صون المصالح الإيرانية في مناطق النفوذ في مواجهة المملكة العربية السعودية.

إنّ المهمّ أنّ الحزب في أواخر العام 2013، وقد نشبت الثورة في سورية، وتدخل الحزب لمساعدة الأسد عسكرياً، بعد إشاراتٍ متناقضة؛ قتل اللواء وسام الحسن، والدكتور محمد شطح وهم من أنصار آل الحريري، وعرض من جهةٍ أُخرى التخلِّي عن حكومة ميقاتي لصالح حكومة توافقية. وقد استجاب الرئيس سعد الحريري لذلك وأجرى حوارات مع الجنرال عون ومع ممثلين لحزب الله، وجرى المصير لتشكيل حكومة وفاقية برئاسة تمام سلام هو شخصيةٌ وسطية. وقد كانت اعتبارات تيار المستبقل في الاستجابة لإشارات الحزب عدة أمور: أنّ التوافق على الحكومة يمكن أن يؤدي للتوافق على رئيس للجمهورية الذي كانت مدته قد شارفت على الانتهاء.

أما توجهات السياسيين المسيحيين فليست أهوَن. ذلك أنّ كلاً منهم يريد أن يكونَ رئيساً للجمهورية. ثم إنهم إذا التقوا تزايدوا بحيث يطرحون أفكاراً مستحيلةً حتى لا يقال إنّ أحدهم أقلُّ حرصاً على "مصلحة المسيحيين". فقد جرى تقارُبٌ بين عون وجعجع (وهما عدوان لدودان) على تعطيل عمل مجلسَي الوزراء والنواب لحين انتخاب رئيس للجمهورية. وقيل لهما: بدلاً من الغياب لتعطيل المؤسسات، اتفقوا وأنتم أقوى الزعماء المسيحيين على الرئيس ونحن معكم فيمن تختارونه. لكنهما يتفقان على التعطيل ولا يتفقان على أن يتنازل أحدهما للآخر. وفي الوقت نفسِه يقولان عن الرئيس السابق أمين الجميل إنه ضعيف وهم يريدون رئيساً قوياً. وكذلك الأمر مع المرشحين الآخرين مثل قائد الجيش ومحافظ البنك المركزي. فهما فضلاً عن أنهم لا يملكان شعبيةٍ كبيرة عند المسلمين، يحتاجان إلى تعديل دستوري ليتمكنا من الترشيح.

لماذا طُرح اسم سليمان الآن؟ وما هي حظوظه؟ لا شكَّ أنّ الرجل فكّر بنفسه منذ وجد أن عوناً وجعجعاً لن يفوزا بالترشيح. وقد سأل ولا شك جنبلاط وبري فأقرّاه، وهما يستطيعان إلى جانب حليفه ميقاتي توزيع الأدوار بحيث يتصل بعضهم بسورية والبعض بحزب الله والبعض بالدوليين. إنما يبقى الفريق الكبير الآخر الذي أرغم على عدم انتخاب عون وهو تيار المستقبل، بزعامة سعد الحريري. وقد افتتح فرنجية اتصالاتٍ معه منذ ثلاثة أشهر، ولم يرشَحْ منها شيئٌ إلاّ في الأيام الأخيرة. وبالطبع هناك بونٌ شاسعٌ بين الرجلين في الموقف من نظام الأسد، فهذا حليف وذاك خصم. ثم إن فرنجية جزءٌ من 8 آذار، وعون من 8 آذار، فلماذا

معارضة عون ومبايعة فرنجية؟ كما أنّ الحريري إنّ ظلَّ على ترشيحه لفرنجية سيُغضب حليفه اللدود سمير جعجع، وسيُغضب جزءًا من جمهوره!

لكنّ أنصار فرنجية بين المسلمين يقولون إنّ سعداً يستطيع أخذ ضماناتٍ من المرشح، الذي هو ليس في قوة عون وجعجع، ثم إنّ نصف جمهوره الانتخابي من السنة!

إنّ العقبة تبقى في عون وجعجع وهما الطامحان للرئاسة بشدة، ويمكنهما التحالف ضد غيرهما، فهل يستطيع حزب الله التأثير على عون باتجاه القبول؟ وهل يستطيع الأميركيون والسعوديون إقناع جعجع؟ إذا حصل ذلك فإنّ عقبةً كأداء وكبيرة تكون قد أزيلت، أو يبقى الحال هو الحال، وإن يكن دوام الحال من المحال!

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com

جريدة الاتحاد في صفحة وجهات نظر يوم الأحد 2015/11/29

لا دولة لداعش ولا إمارة للقاعدة!

رضوان السيد

بين العامين 2013 و2015 تصاعدت صراعاتٌ بين الدواعش والقاعديين على تزعم الحركات الجهادية. وقد برز داعش على القاعدة بأمرين: الاستيلاء على مساحات شاسعة في سورية والعراق وإعلان الدولة – وخلق بؤر وشبكات وتفجيرات وإرهاب في بقاعٍ مختلفةٍ من العالمين العربي والإسلامي، فضلاً عن أوروبا، وبالإيحاء والقيادة من المركز، أو بإنشاء الخلايا. وقد برز الخلاف للعلن بين التنظيمين القاتلين إبّان قيام "الدولة" عام 2014 حين أعلن البغدادي الاستيلاء على الجبهتين في العراق وسورية، فردَّ عليه الظواهري والجولاني بإعلان الاستقلال والانفصال. ودارت جدالاتٌ هائلةٌ حول مدى تأهُّل البغدادي للخلافة وإمارة المؤمنين، والشروط العامة للبيعة ومتى تصح أو لا تصح. وخلال هذه الجدالات، ولعدة أشهرٍ دارت اشتباكاتٌ بين الطرفين القاتلين في سورية على وجه الخصوص، لكن في جهاتٍ أُخرى أيضاً فيما بين ليبيا وإفريقيا وجنوب الجزيرة العربية. على أنّ الأمر الثالث الذي برز فيه داعش على القاعدة وتنظيماتها غير التوحش المفرط، كان التنظيم المحكم، والبراعة في استعمال وسائل الاتصال، التي اجتذبت آلاف الشبان إلى حبائله. وما كان هؤلاء جدداً، بل كان بعضهم منتمياً للقاعدة أو أحد تنظيماتها؛ بحيث بدا لأول وهلةٍ أنّ شمس القاعدة إلى كسوف، وليس بسبب مقتل أُسامة بن لادن وحسْب، ولا بسبب طبيعة شخصية الظواهري (ومكان إقامته) وحسْب؛ بل بسبب النجاح في أمرين: إقامة الدويلة، وإرعاب العالم!

وقبل المصير لمناقشة أسباب العودة للموضوع، يحسُنُ للإيضاح وفهم الأصول والخلفيات، التعرض الموجز لظاهرة داعش. كل رجالات داعش الأوائل منذ الزرقاوي (يعني قبل ظهور التسمية بتنظيم الدولة) هم من أفراخ القاعدة. وكثيرٌ منهم كانوا في أفغانستان. وهذا الأمر لا يشمل ضباط الجيش المحترفين (ومعظمهم من العراق) والذين انضموا بعد العام 2013. وقد ظهر الخلاف لأول مرةٍ في الاستراتيجيات عام 2006 عندما استنكر بن لادن

والظواهري إقدام الزرقاوي على مذابح ضد الشيعة، بدلاً من التركيز على مقاتلة الأميركيين الغزاة. وظلت هذه "الخصوصية" العراقية بارزة، إلى أن تجرأ الصاعدون الجدد على قيادة الظواهري بعد مقتل أُسامة بن لادن عام 2011. وفي الأشهر الأُولى لإقامة الدويلة، بدا أنّ الهمَّ الأول لداعش إلغاء القاعدة أو تهميشها على الأقل. فلمّا صمدت في سورية رغم تراجُعات عبر تماسُك جبهة النصرة، صرف داعش النظر عن المواجهة العلنية، وراح يستقطب تنظيمات مسلَّحة كانت مواليةً للقاعدة إلى صفوفه. وكان بين أسباب تمكن القاعدة من الصمود الشخصيات والمصالح المحلية التي ارتبطت بها عبر أكثر من عشرة أعوام. ثم الخيط الخفي الذي ربطها بإيران في سورية وشبه الجزيرة العربية وعلى الحدود مع أفغانستان وباكستان. إذ المعروف أنه عند الهجمة الأميركية عام 2001–2002 على القاعدة وطالبان في أفغانستان؛ فإنّ معظم كوادر القاعدة (وهم ليسوا من أفغانستان) لجأوا إلى جبال باكستان أو إلى إيران. ويغلب على الظن أنّ الظواهري يقبع في إيران منذ العام 2005 أو 2006. وعندما بدأت الثورة السورية عام 2011، وتحرك المسلَّحون من كافة الأصناف، ما بدا حسن نصر الله مرعوباً من القاعدة أو المتطرفين الذين خرجوا من سجون الأسد عام 2012؛ بل ارتعب من صنفٍ جديدٍ سمّاه: الإرهاب التكفيري! وقال إنه موجودٌ في بلدة القُصير التي غزاها مقاتلو الحزب، وشرّدوا سكانها، دون أن يجدوا الدواعش الذين لاحقوهم! وفي مطلع العام 2015 وعندما اشتبكت النُصرة التابعة للقاعدة مع تنظيم جمال معروف في الشمال، واضطرته للجوء إلى تركيا، ظهر معروف على وسائل الإعلام صارخاً في وجه زعيم النصرة أبي محمد الجولاني: يا إيراني! وقبل أيام، وخلال مفاوضات الكويت بين اليمنيين صرَّح الحوثيون الموالون لإيران أنهم ضد الاستعانة بالعرب والأجانب على القاعدة، التي أخرجتها قوات التحالف والقوات اليمنية من مدينة المكلاّ بحضرموت. وقبل أيامٍ أيضاً جرى تبادُلٌ للأسرى بين قاعدة اليمن والحوثيين. وهكذا فإنّ القاعدة تحت وطأة الهجمات الأميركية والأخرى العربية، استكانت للظلّ الإيراني؛ في حين تمرد داعش بالعراق وسورية، مشكِّلاً انشقاقاً في القاعدة وعليها، والتي هي بدورها انشقاقٌ في الإسلام كما هو معروف! إنّ الطريف أنه في الوقت الذي تشتدُّ فيه الهجمات الكلامية الإيرانية على داعش

متناسيةً النقاعدة؛ فإنّ الملاحظ أنه ليس هناك اقتتالٌ عنيفٌ بين الميليشيات الإيرانية وداعش لا في سورية ولا في العراق.

ولنعُدْ إلى أسباب مراجعة قضية القاعدة وداعش الآن. إذ في الأيام الماضية ظهرت فتوى للظواهري تقر إمكانية إقامة "إمارة" إو إمارات إسلامية، في المناطق التي تسيطر عليها القاعدة أو أحد تنظيماتها. هناك مناطق تسيطر عليها القاعدة بالفعل في جنوب الجزيرة، لكنها تتعرض الآن للهجوم والتصفية. ولا يدافع عنها غير الحوثيين وجماعة عفّاش! وكانت النصرة مع جيش الفتح قد احتلت إدلب، وفي الأيام الأخيرة استعادت خان طومان. لكنها في كل الأحوال ليست وحيدة. وهذه "الفكرة" الآن تقليداً لداعش غير مفيدة، لأنها ستزيد من الخلافات مع الفصائل الأُخرى في جيش الفتح، وتُعرِّض النُصرة للمزيد من الاستهداف، باعتبارها تنظيماً إرهابياً ومن جانب روسيا والولايات المتحدة. ولذلك فالذي يبدو أن" النصيحة" للنصرة أو لأنصار الشريعة بإقامة الإمارة، هي توريطةٌ إيرانيةٌ لتعريض ساحات الكتائب المسلَّحة للمزيد من التصارع، بحيث يصفّي بعضُها بعضاً، ويصفِّي المجتمع الدولي النصرة وداعشاً في النهاية، ويستمتع الأسد لسنواتٍ أُخرى على الركام السوري الذي أبدع في صنعه!

إنّ هذا الإرهاب المَرَضي الذي تتنافس مئات التنظيمات الميليشياوية الإيرانية والداعشية والقاعدية، على احتلال ساحته، صار لعبةً بين ألاعيب الدول الكبرى والإقليمية، إمّا نتيجة العجز أو نتيجة التذاكي والإفادة بقدر الإمكان. فالولايات المتحدة تقول إنّ الحرب على داعش ستستمر لثلاثين عاماً، بينما يقول الروس إنه يمكن إنهاؤها خلال شهورٍ إذا كان هناك إجماع على ذلك. أما الإيرانيون فيتحدثون عن الإرهاب التكفيري، لكنهم ينتظرون الولايات المتحدة وروسيا لمقاتلته، ولا مانع لديهم من تسهيل وصول إرهاب القاعدة والحوثيين إلى الحدود السعودية أو الداخل السعودي. وفي حين يتعملق داعش على حدود تركيا، تظل تركيا مصرةً على أنها لن تقاتله بتصميمٍ حتى يقاتل الاميركيون معها حزب العمال الكردستاني!

إنّ هذه الاشتراطات كلها سببها أنّ الجمرة لا تحرق إلاّ في موضعها. فالقاتلون والمقتولون هم في معظمهم عرب. والأراضي التي يجري عليها القتال أراضٍ عربية. والبلدان

التي تخرب بلدانٌ عربية. بعد دويلة داعش، كانت تتقصنا إمارة النصرة أو القاعدة! وصدق شكسبير حيث يقول: إنّ المصائب لا تأتي فُرادى!

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com

جريدة الشرق الأوسط في صفحة الرأي يوم الجمعة في 2016/5/13

احتفالية الأمير سعود الفيصل والسياسات العربية

رضوان السيد

بين الرابع والعشرين والسادس والعشرين من شهر مايو المنصرم، أقام مركز الملك فيصل للدراسات الإسلامية بالرياض، احتفاليةً بالأمير الراحل سعود الفيصل وزير خارجية المملكة العربية السعودية(1975–2014) افتتحها الملك سلمان بن عبد العزيز، وحضرها كبار رجالات الدولة في الخليج والعالم العربي، وأُلقيت فيها كلماتٌ ومُحاضراتٌ تناولت دور الأمير سعود في صياغة وتشكيل السياسة الخارجية للمملكة، وتأثيرات تلك السياسات في العالم العربي والعالم الأَوسع، على مدى أربعة عقود.

ما بدأ دور المملكة العربية السعودية في العالم العربي في الستينات أو السبعينات بالطبع من القرن الماضي. ففي منتصف الأربعينات من القرن الماضي، أسهمت المملكة إلى جانب مصر بدورٍ رئيسٍ في إقامة جامعة الدول العربية. وتنافست مع مصر على الدور المحوري في الستينات، واختلفت معها على اليمن بعد قيام ثورة الضباط هناك عام 1962. لكنْ بعد العام 1967 عاد التعاون والتضامن السعودي– المصري من أجل تحرير الأرض العربية، ورعاية القضية الفلسطينية. وعندما صار الأمير سعود وزيراً للخارجية بالمملكة عام 1975 كان المشهد قد تغير تماماً. فقد صارت المملكة هي الجهة العربية الرئيسية على أثر الحظر النفطي الذي فرضه الملك فيصل على العالم الغربي بما في ذلك الولايات المتحدة، نُصرةً لمصر وسورية في حرب العام 1973. ثم ما لبثت مصر أن اتجهت للتصالح مع إسرائيل (1977–1979)، ونشب النزاع على الزعامة بين سورية والعراق في زمن البعث في البلدين. وكان على المملكة ان تحمي المصالح العربية العليا، وأن تهدِّئ النزاع بين حافظ الأسد وصدام حسين، وأن تحمي العراق من نفسِه وهو يخوض حربين ضروسين: ضد إيران (1980–1988)، وضد الكويت(1990). وبين هذا وذاك عملت الدبلوماسية السعودية على إنهاء الحرب الأهلية

اللبنانية، وعلى تطبيع العلاقات مع مصر، وعلى ترقُّب ما يمكن أن يحصل في فلسطين بعد اتفاقية أوسلو (1993). وفي ظلّ الهيمنة الأميركية المتجددة، ظلّت المملكة تحاول استعادة العراق الواقع تحت الحصار، وتشجع الفلسطينيين على عدم الانقسام (بين فتح وحماس)، ورجت بعد مؤتمر القمة بعمّان (1999) أن يعود المشهد العربي إلى الاتّساق في قمة بيروت (2002). إنما عندما انعقدت القمة كانت محاولات لمِّ الشمل قد صارت بدون أساس، بسبب أحداث سبتمبر عام 2001. وعلى وقْع الحرب العالمية على الإرهاب، وغزو العراق(2003)، عاشت دبلوماسية المملكة والدبلوماسية العربية بعامة عقداً من أسوأ عقودها، ولا يضاهيه في الشناعة غير عقد الحرب على فلسطين(1948)، وهزيمة العام 1967.

اشتهر سعود الفيصل بتعبيراته المقتضبة والشديدة الدلالة. فعندما قيل له إنّ التسوية في لبنان تتطلب أن يموت الذئب ولا تفنى الغنم أجاب: بل لا بد من قتل ذئب الفتنة لكي تصبح التسوية (في الطائف) ممكنة. وعندما حصلت أوسلو (1993) وقيل له إنها التسوية الوحيدة الممكنة، قال: لا تسوية إلاّ بالتوازن في الموقف، وكيف يتحقق توازُنٌ في الطرف العربي مع غياب مصر، وحصار العراق؟! ولمّا حصلت قمة بيروت(2002) وطرحت المملكة خلالها المبادرة العربية للسلام، قال له أحد الصحفيين: هذه هي دبلوماسية المبادرة؛ فلاحَظَ: الأمر كذلك، لولا أنّ عرفات محاصر في رام الله، والولايات المتحدة تشن حربها العالمية على الإرهاب! وعندما طرح عمرو موسى في قمة سِرْت عام 2010 مسألة الحوار الاستراتيجي مع الجوار العربي (إيران وتركيا) قال الأمير سعود : الحوار الاستراتيجي مع الطرفين غير ممكن، في حالة (الخواء الاستراتيجي) التي تُعاني منها الأمة العربية. وقلتُ له في مطلع العام 2013: ما العمل مع هذا الاضطرب العربي، فأجاب: الاضطراب تعبيرٌ مؤدَّب، إنه الخراب العربي، وإذا تغير الاتجاه الاستراتيجي لمصر فهي الكارثة التي لا مخرج منها والعياذ بالله. وقلت له: انتم دائما غاضبون ومتشائمون، أَلَمْ تشهدوا لحظات فرح وتفاؤل يا سيدي؟ فتبسَّم وقال: بل هناك مناسبات وأوقات انفراج عديدة، ومنها نهاية الحرب العراقية– الإيرا نية دون أن يضيع العراق. لكنها فرحةٌ لم تكتمل كما نعرف. ومنها وحدة اليمنين عام 1990 وهي أيضاً فرحةٌ لم تكتمل. ومنها اهتمامي الدائم بالحياة الفطرية، فالتعامل مع الغزلان أريح بكثير من

التعامل مع الأقطاب. أما الفرحة الدائمة فهي قيام مجلس التعاون الخليجي ونجاح تجربته بمساعي كل دول الخليج.

قال الأمير سعود الفيصل في إحدى المناسبات: الدبلوماسية قوةٌ ناعمة، وهي دائماً مفيدة. لكنّ فوائدها تتآكل إذا كان الذين تُفاوضُهُم قد عرفوا بالتجربة أنه ليست لديك أظافر تستطيع إبرازها ووضْعَها على الطاولة عند الضرورة. وها هي دول مجلس التعاون بزعامة السعودية تمارس منذ أكثر من أربعة أعوام دبلوماسية القوتين الناعمة والخشِنة لحفظ الذات، وصَون المصالح العربية العليا. والعمل الآن في دول مجلس التعاون وعلى رأسها السعودية والإمارات، هو على التفكير في اليوم التالي. رحم الله الأمير سعود. ويا للعرب!

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com
جريدة الاتحاد في صفحة وجهات نظر يوم الأحد 2016/5/1

أبو بكر الباقلاني والتأسيس الأُصولي

اعتدنا منذ أيام الأزهر في النصف الثاني من الستينات على قراءة كتاب التمهيد في أصول الدين للباقلاّني. ثم عرفنا من المصادر الكلامية السُنيّة أنّ "القاضي" له آراء معتبرة ليس في أصول الدين فقط؛ بل في أصول الفقه أيضاً. فالإمام الجويني في البرهان وغيره يستشهد كثيراً بآراء "القاضي" أو القاضي أبو بكر. ويفعل ذلك أحياناً أقلّ الغزالي في "المستصفى". بينما يكثر فخر الدين الرازي من ذلك في "المحصول". وقد صار معروفاً لسائر الدارسين أنّ الاستشهاد بالقاضي في علوم القرآن أو علم الكلام أو علم الأصول، إنما يُعنى به أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاّني (–403هـ). وقد قرأنا بعد " التمهيد" (الذي نُشر عدة مراتٍ على أيدي عربٍ ومستشرقين، بعد النشرة الاستشراقية الأولى بالطبع!)، كتابه في "إعجاز القرآن". ثم تبيَّن بعد ثلاثين عاماً على النشرة الممتازة لسيد أحمد صقر رحمه الله للإعجاز، أنه مختصرٌ من كتاب ضخمٍ هو "الانتصار للقرآن" وجد فؤاد سزكين الجزء الثاني منه باسطنبول ونشره بطريقة الفاكسميلي قبل عقدين. ولدينا قائمةٌ بكتب الباقلاّني في " تبيين كذب المفتري" لابن عساكر، وهو الجزء الذي كتبه صاحب تاريخ دمشق كما هو معروف في الدفاع عن الأشعري والأشعرية. ويتبين من القائمة المذكورة أنّ للباقلاّني عشرات الكتب والأجزاء في الفقه والأصول وعلوم القرآن وعلم الكلام. وبالفعل، فمع تحسُّن معلوماتنا عن خزائن المخطوطات في العالم، ظهرت عدة مخطوطاتٍ كلاميةٍ للباقلاّني إلى جانب **التمهيد** من مثل **هداية المسترشدين**، **ومناقب الائمة**. ومن طريق هذه المؤلَّفات الأربعة أو الخمسة (مع إعجاز القرآن) قام عدة دارسين في الغرب والشرق بالكتابة عن الباقلاّني وتجديداته. وأقدم هؤلاء الراحل يوسف إيبش (الذي كان أستاذاً للدراسات الإسلامية بالجامعة الأميركيةببيروت).وقد صار مثبتاً الآن أنّ الرجل كان بالفعل المؤسِّس الثاني للأشعرية. وقد نافس المعتزلة حقاً عندما طوَّر نظريةً كاملةً متماسكةً لعلائق علمي أصول الفقه وأصول الدين وعلوم القرآن، وتابع عمل الشافعي(–204هـ) في الرسالة، وعمل الأشعري (–324هـ) في علوم أصول الدين؛ مُجادلاً المعتزلة في كلّ النقاط التفصيلية. ولأنّ التشيُّع (الزيدي والإمامي والإسماعيلي) كان مزدهراً في زمنه(زمن البويهيين)، فقد كتب كثيراً في مجادلة المتكلمين الشيعة أيضاً. وقد كان في ذلك تحدٍ كبيرٌ له. لأنه كان سنياً مالكياً أشعرياً في بلاط عضد الدولة البويهي. وعضُد الدولة كان مشاركاً في النقاشات الفلسفية والكلامية الدائرة، ويقال إنه كانت لديه ميولٌ زيديةٌ ومعتزلية. ونحن نعلم أنه كان شديد الاهتمام بكبار علماء الزيدية وأشرافهم بطبرستان، كما عيَّن عبد الجبار المعتزلي المشهور قاضياً للقُضاة. لكنه ربَّما أراد أن يسلك مسلك المأمون(–218هـ) في الإصغاء إلى كلّ الآراء والمذاهب. وتذكر كتب الأشاعرة أنّ عضد الدولة أرسل الباقلاني في

وفدٍ إلى الإمبراطور البيزنطي المُعاصر له، حيث قاد جدالاً مع كهّان الإمبراطورية حول نبوة النبي، وأصالة الدعوة المحمدية إلى الدين الواحد، وإعجاز القرآن.

لا تبدو آراء الباقلاّني الكلامية بالنسبة لمن يعرفون تطور المذهب الأشعري، بالغة الجدّة. فقد خطا المذهب الكلامي للأشاعرة خطواتٍ واسعةً بعده على أيدي الجويني والغزالي وفخر الدين الرازي. وإنما عدتُ إليه اليوم في هذه المقالة العاجلة، لسببين؛ **الأول** أنّ دارسةً ألمانيةً اسمها سابينا شميدكه (تلميذة الأستاذ المعروف مادلونغ) أرسلت إليَّ دراسةً مطوَّلةً عن كتاب الباقلاني: هداية المسترشدين، وقالت إنها تُعِدُّ للكتاب نشرةً علميةً استناداً إلى عدة مخطوطات. وكانت سيدةٌ لبنانيةٌ قد نشرت "مناقب الأئمة" له، استناداً إلى مخطوطةٍ واحدة، نشرةً حافلةً بأخطاء القراءة. وأضافت إلى ذلك "فضيلة" حذف النصوص التي اعتقدت أنها تمسُّ بالإمام عليٍّ رضي الله عنه! وكان تلميذٌ سابقٌ لي هو الأستاذ بسّام عبد الحميد، قد كتب أطروحته للدكتوراه عن الباقلاّني بالسوربون قبل خمسة عشر عاماً، وهو الذي أمدّني بصُوَرٍ من مخطوطات الباقلاّني الكلامية. وهو يُعدُّ منذ مدة نشرةً لهداية المسترشدين، ولمناقب الأئمة. أما السببُ **الثاني** لهذا الاهتمام بالباقلاّني، فهو الخبر الذي نُشر في الصحف قبل أيامٍ عن العثور على مخطوطةٍ برواق الشوام بالأزهر في أصول الفقه، ضاعت منها الصفحة الأولى، وقد استظهر شيخ الأزهر الدكتور أحمد الطيب، وباحثٌ مصريٌّ في أُصول الفقه أنّ المخطوطة للباقلاّني، وقد تكون أحد كتبه في أصول الفقه، وهي الكتب التي لم نعثر على مخطوطةٍ لواحدٍ منها قبل اليوم. وقد سبق القول إننا نعرف استشهاداتٍ بالباقلاّني في كتب أصول الدين الأشعرية، وقد وجدناها بالفعل فيما نعرفُ الآن من كتبٍ كلاميةٍ له. ومع أنّ هذه الآراء – أو أكثرها– جرى تجاوُزُها لدى الأشاعرة، لكنها تظلُّ مهمةً في دراسة تطورات التفكير الكلامي الأشعري. وتقول شميدكه الآن إنّ لدى الباقلاّني نقداً قوياً لفكر المعتزلة المعاصرين له (أبو هاشم الجبائي ووالده أبو علي والقاضي عبد الجبار زميله أو معاصره)، ومن ضمن ذلك استدلالاتٌ ذاتُ دلالةٍ على وجود الله سبحانه، وعلائق الذات بالصفات، وعقيدة القَدَر. إنما الجديد أننا ما كنا نعرف تفكير الباقلاّني في أصول الفقه، وعلاقاته بالمعتمد في أصول الفقه للبصري المعتزلي(–436هـ) والذي نشره حسن حنفي وأحمد بكير محمود بإشراف أستاذهم برنشفيك في الستينات من القرن الماضي. وكنتُ قد كلفتُ طالباً لي في الثمانينات من القرن الماضي، بأن يُعدَّ أُطروحةً للماجستير عن آراء الباقلاّني في أصول الفقه، استناداً للاقتباسات عنه لدى الجويني والغزالي والرازي وآخرين. وقد عثر على المزيد من الاقتباسات في مؤلَّفات المغاربة(لأنه كان مالكياً مثلهم)؛ لكنّ الطالب لاحظ أنهم تأثروا بالباقلاّني في علم الكلام، أكثر مما تأثروا به في أصول الفقه. فإذا كان المخطوط المكتَشَف بالأزهر للباقلاّني حقاً، نكون قد عثرنا على أول مؤلَّفات الباقلاّني في أصول الفقه. وربما كان هذا

المزج الذي نشهده عند الباقلاّني بين علوم القرآن وأصولَي الفقه والكلام، حاضراً في كتابه في أصول الفقه، لأننا لا نجده في كتابه في إعجاز القرآن أو الانتصار للقرآن.

يقول الفرّاء في "العُدّة"، والجويني في "البرهان"، والغزالي في "الإحياء": وما حوَّمَ عليه(أي على معنى **العقل** ومفهومه ودلالاته) من علمائنا غير الحارث بن أسد المحاسبي(–243هـ)، وهو معاصرٌ للإمام أحمد، ولهما نفس الرأي في معنى العقل أنه غريزةٌ أو نورٌ (يعني ليس جوهراً فرداً ولا آتياً من العقل الفعّال من خارج الإنسان). ويذكر المؤلّفون في الأصول(= أصول الفقه) أنّ هذه المقولة طوَّرها أو فصَّلها الباقلاّني، ووقعت في أساس عمله في أصول الفقه، وردّه على الفلاسفة(كان يعرف الكندي والفارابي، وهو معاصرٌ لابن سينا). ولذا فكما وجدنا للباقلاّني كتاباً في أصول الفقه، يمكن أن نكتشف فيه علاقته بالشافعي من جهة، وبالمعتزلة من جهةٍ ثانية؛ قد نجد أيضاً في مخطوطةٍ أُخرى شيئاً من ردوده على الفلاسفة، ورسالته أو رسائله في "الردّ على النصارى" وهو نوعٌ تأليفيٌّ معروفٌ، يقال أيضاً إنّ الباقلاّني كتب فيه.

ويبدو مما نعرفه من كتب الباقلاّني واستشهاداته، أنه ما كان عظيم العلم بالحديث والآثار. لكنّ الحنابلة يجلُّونه، وشيخ الإسلام ابن تيمية يذكره بالخير؛ ربما لردوده على المعتزلة والشيعة والفلاسفة. ومع أنه ما أقام طويلاً ببغداد؛ فإنه محسوبٌ على مالكية بغداد تارةً، أو مالكية المشرق تارةً أُخرى. وبالتأكيد فإنه لا ينتمي إلى تقليد المدينة المالكي، ولا تقليد مصر. بل نجد أنه يُقارَنُ بالقاضي عبد الوهاب الذي اشتهر في القرن الخامس الهجري. ولا شكّ أنه مالكيٌّ مؤسِّسٌ في التأليف في أصول الفقه، لكننا لا نعرف شيئاً من إنتاجه في الفقه؛ إلاّ بعض الأمثلة التي يذكرها في سياق عروضه الكلامية وعروضه المقتبسة في أصول الفقه. ولو أسعف الحظّ، ووصَلَنا شيءٌ من مسائله الفقهية، لأمكن الحكم على علاقته بمن قبله من مالكية بغداد(مثل القاضي إسماعيل)، وبمن بعده(مثل القاضي عبد الوهّاب).

لقد كان الباقلاّني شخصيةً متميّزةً في ذاك العصر الذي آذن بظهور مذهب أهل السنة بعد كفاحٍ مريرٍ في القرنين الثالث والرابع للهجرة. فبعد رُبع قرنٍ من وفاة الباقلاّني، زالت الدولة البويهية، وظهر السلاجقة الأتراك بالتدريج، وبظهورهم تغير التاريخ السياسي والتاريخ العقدي بالمشرق الإسلاميّ كُلِّه.

www.ridwanalsayyid.com

جريدة الشرق الأوسط في صفحة آفاق إسلامية 2012/10/2

الدولة والدين في زمن الثورات
المنظور النهضوي ومطالبه

I

<u>أولاً:</u> مر التفكير الإسلامي بالدولة منذ القرن التاسع عشر وإلى مشارف الثورات العربية بأربع مراحل. وهو يخوض الآن غمار المرحلة الخامسة. تقع **<u>المرحلة الأُولى</u>** بين الطهطاوي (1834)، وخير الدين التونسي (1867). وقد كان لدى كلٍّ من الرجلين وعيٌ قويٌّ بالغرب والنهوض الأوروبي، لكنّ أُصولهما الثقافية مختلفة. فالطهطاوي أزهريٌّ ذهب بالمصادفة إلى باريس حيث قضى خمس سنواتٍ كتب عنها كتابه: تخليص الإبريز في تلخيص باريز. وظلَّ موظفاً عاماً في إداراتٍ مختلفةٍ بمصر لحوالي الخمسين عاماً، كتب خلالها وترجم كثيراً جداً. وقد وعى الثقافة الفرنسية المعاصرة له، وحاول في مؤلَّفاته ومترجماته التوليف بين المفاهيم والمؤسسات التي عرفها في فرنسا من جهة، والموروث الديني والثقافي الإسلامي. وكان شديد الاقتناع بمشروع محمد علي للنهوض بالدولة والبلاد. وقد سيطرت عليه فكرة **<u>المنافع العمومية</u>** أو المصالح العامة، التي رأى فيها سرَّ النهوض الفرنسي، وكانت دعوته ضرورةَ زرع هذه الفكرة لدى العامة في المجتمعات الإسلامية. وما رأى الطهطاوي أنّ هناك مشكلةً في الإسلام أو معه، وإنما هناك ضرورة لانتقاء وتبيئة القيم الإسلامية المنْسية في مشروع محمد علي والدولة العثمانية للنهوض والإصلاح وبخاصةٍ أنه رأى أنّ تلك القيم تتلاءم مع ما رآه وقرأه في فرنسا عن تجربتها مع الثورة(1).

أمّا خير الدين التونسي فهو رجلُ دولةٍ منذ فتوته الأولى. وقد تولى مناصب سامية في تونس واسطنبول. وقد عرض في كتابه: **<u>أقوم المسالك</u>** في معرفة أحوال الممالك، وقائع النهوض في عدة بلدانٍ أوروبية، زارها وعرفها عن كتب.

وقدّم للكتاب بفذلكةٍ تُشبه مقدمة ابن خلدون، دعا فيها إلى إقامة المؤسَّسات التي تنهض بالمصالح العامّة باعتبار ذلك علة النجاح في النهوض الأوروبي. واللافتُ هنا الدورُ الذي رآه للإسلام، في إقناع العامة المتدينة بأنّ الدين يُقرُّ بل ويشجّع الإصغاءَ للمصالح في إقامة المؤسسات الجديدة. ولأنه ما كان يعرف المصادر الفقهية والأُصولية فالراجح أنّ الفقيه محمد بيرم الخامس هو الذي ساعده في ذلك(2).

أمّا **<u>المرحلة الثانيةُ</u>** من مراحل التفكير الإسلامي في الدولة والدين في الأزمنة الحديثة، فرمْزُها الأزهريُّ، ومفتي مصر فيما بعد الشيخ محمد عبده(-1905)، وذروتها تلميذه الشيخ علي عبد الرازق، وقد تقلبت بمحمد عبده الظروف كما هو معروفٌ بعد فشل الثورة العُرابية، واحتلال البريطانيين لمصر. وهكذا حمل قناعةً رافقته في منافيه ومناصبه وتتمثل في أمرين: إصلاح التربية والتعليم، وإصلاح الفكر الديني والمؤسَّسات الدينية. ولذا فقد نشط في مناحي مختلفة تصبُّ جميعاً في النهوض بالشأن الديني. ومن طريق الفكر الديني المستنير رأى الإسهام في النهوض الاجتماعي والسياسي والثقافي. لقد عمل على إصلاح المناهج بالأزهر. كما فسّر القرآن أو بدأ بذلك لأمرين اثنين: **<u>التأسيس لفكرة السُنَن</u>** في نهوض الأُمَم وانحطاطها، وظهور المدنيات واختفائها. والأمر الثاني: **<u>ضرب فكرة التقليد</u>** والثبات على القديم، وفتح باب الاجتهاد، والكشف عن قيم الإسلام الأصيلة. ومن ضمن تلك الكشوف قولُهُ بالدولة المدنية، والحكم المدني في الإسلام. فهناك –بحسب ما رأى في جداله مع فرح أنطون- تداخُلٌ بين الدين والدولة في التاريخ والحاضر. لكنّ الإسلام لا يقول بالدولة الثيوقراطية شأن التجربة الكاثوليكية في أوروبا الوسيطة. ذلك أنّ الشأن السياسي في الإسلام هو شأنٌ مدنيٌّ قائمٌ على العدلة والحرية(3). ومع أنه توفّي مبكّراً في العام 1905؛ فإنه أَلهم عشرات المصريين والعرب في إقامة المؤسسات التعليمية على النمط الحديث، وفي المشاركة في الثقافة النهضوية على النمط الأوروبي باعتبار أنّ عمليات التقدم هي من مقاصد الشريعة. وقد بلغ هذا النمط من التفكير إحدى ذُراهُ في كتاب تلميذه علي عبد

الرازق: الإسلام وأصول الحكم(1925)، والذي رأى فيه أنّ النبيَّ صلَّى الله عليه وسلم ما أتى ليقيم دولةً أو نظاماً سياسيًا دينيًا، بل كانت دعوته دعوةً دينيةً بحتة(4).

أما **المرحلةُ الثالثةُ** من مراحل التفكير الإسلامي بالدولة والدين وعلائقهما فإنها تمتدُّ من عشرينيات القرن العشرين وإلى خمسينيات القرن العشرين. وهي مرحلةٌ بزغت فيها الإحيائية الدينية الإسلامية، وسيطر فيها فكر الهوية. وأول مظاهر وظواهر هذه المرحلة الزاخرة أنّ السيد محمد رشيد رضا(- 1935) أحد أقرب تلامذة محمد عبده إليه، وصاحب مجلة **المنار** الشهيرة، كان بين أوائل مَنْ ردُّوا على مصطفى كمال الذي فصل الخلافة عن السلطنة (1922) في وثيقةٍ مشهورة- في مقالاتٍ نشرها بمجلة **المنار** ثم جمعها تحت عنوان: الخلافة أو الإمامة العظمى، وقال فيها إنّ الخلافة الإسلامية كانت دولةً دينية. قام مصطفى كمال بإلغاء الخلافة بتركيا عام 1924 وأنشأ الجمهورية العلمانية. والطريف أنّ ردود الفعل الأولى على إلغاء الخلافة جاءت من الهند ومصر، وهما بلدان ما كانا خاضِعَين للدولة العثمانية؛ مما يدلُّ على أنّ المسألة ما كانت مسألةَ دينٍ جرى النيلُ منه، أو أنّ مؤسسة سياسية/ دينية تحطّمت؛ بل هو الشعور بالخوف على هوية المجتمعات والدول لدى قسم من النُخَب الطالعة إبّان نشوء الدولة الوطنية في حقبة ما بين الحربين. وهكذا صارت الإشكالية ليس كيف نتقدم، بل كيف نحافظ على هويتنا وديننا، ومن رموزه الخلافة(5). أما الظاهرة الأُخرى في هذه المرحلة، فهي نشوء حركات الهوية الدينية والثقافية مثل جماعة الإخوان المسلمين بمصر(1928)، وجمعية الشبان المسلمين (1927)، وحركة الشبيبة الإسلامية ببلاد الشام(1933)، وجماعة انصار السنة، والجمعية الشرعية..الخ. وهي حركاتٌ وجماعاتٌ وجمعياتٌ ذات طابع دَعَوي وتربوي، ما لبث أن تسيَّست أو تسيَّس بعضُها بالتدريج في مصر والشام والهند وجاوة وسومطرة وآسيا الوسطى على مدى العقود اللاحقة. وإلى جانب تربية الشبان على الإسلام، كان لها هدفان بارزان: مكافحة التغريب في الحياتين العامة والخاصة، ومكافحة الاستعمار والغزو

السياسي والعسكري والثقافي(6). وقد شهدت هذه المرحلة افتراقًا تدريجيًا بين التيارات الوطنية والأخرى الإسلامية. وذلك باستثناء بلدان المغرب العربي أو شمال إفريقيا؛ فإنّ انشقاقات النُخَب فيها بين الوطني والإسلامي تأخر إلى الخمسينات والستينات من القرن العشرين.

أما **المرحلة الرابعة** والحاسمة من مراحل التفكير الإسلامي في علائق الدين بالدولة فتمتدُّ من مطالع الخمسينات من القرن الماضي، وإلى قيام الثورات العربية(2010). لقد استعلى واستعلن في العقود الثلاثة الأولى من هذه المرحلة، أي فيما بين الخمسينات والسبعينات ما صار يُعرف بالصحوة الإسلامية. وسادت فيها فكرة النظام الإسلامي الكامل الذي تكاثرت أدبياته إلى حدود الإشباع. وتحولت خلال هذه العقود الثلاثة الحركات والجمعيات الإسلامية إلى أحزاب متينة البنية، وشامخة العنوان.وبحسب فكرة النظام الكامل هذا؛ فإنّ الإسلام هو نظامٌ شاملٌ للحياة في المجتمعات والدول من كلّ النواحي العقدية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وهو يقوم على ثلاث مقولات مترابطة: إحلال الشريعة محلَّ الأمة أساساً للمشروعية في المجتمع والدولة أو ذلك هو السبيل الوحيد لكي يظلَّ المجتمع مسلماً والدولة إسلامية- وضرورة الدولة والنظام السياسي لبقاء الدين- والإيكال إلى الدولة بالتالي بمهمة أساسية من أجل الأمرين السابقَين، وهي تطبيق الشريعة أو حكم الله(7). فبحسب حسن البنا في الصياغات الأولى للأُطروحة؛ فإنّ الإسلام دينٌ ودنيا، ومصحفٌ وسيف(8). وبحسب عبد القادر عودة: الدولة هي الدين والدينُ هو الدولة(9). وبحسب المودودي وسيد قطب: سوادُ الدين في الدولة وعلهيا هو حكم الله في الأرض. ومن أجل ذلك كان استخلاف الله للإنسان وللمؤمنين على الخصوص من بني الإنسان(10). وهذا معنى حتمية الحلّ الإسلامي كما بلورها الشيخ يوسف القرضاوي في السبعينات من القرن الماضي(11).

لماذا كان هذا الاندغامُ بين الدين والدولة، أو لماذا صار كلٌّ منهما ضرورياً للآخر أو للأُخرى في نظر الإسلاميين؟ هناك ذاك الافتراق الحاصل في

الثلاثينات والأربعينات بين النُخَب الوطنية والأُخرى الإسلامية. وقد تطور ذاك الافتراقُ إلى صِدامٍ بعد قيام حكومات الضباط في الخمسينات والستينات في سائر أنحاء العالمين العربي والإسلامي. وهناك الحرب الباردة التي اندلعت أواخر الأربعينات في العسكر والسياسة والاقتصاد والثقافة على مدى العالم، وكان العالم العربي والعالم الإسلامي من ساحاتها المشتعلة. وهناك المشكلات الكبرى التي حدثت وتفاقمت في بيئات الإسلام الحضارية والسياسية مثل احتلال فلسطين من جانب الصهاينة يعاونهم كلٌّ الغربيين ولا يقاومهم الاتحاد السوفياتي. وهناك ترتيبات ومذابح انقسام المناطق الإسلامية الرئيسية عن الهند وإقامة دولة باكستان في تلك المناطق عام 1947. وهناك الأدبيات العلمانية واليسارية المعادية للدين والتي حمل لواءها مثقفون عربٌ ومسلمون كثيرون وتحالفت مع حكومات الضباط، أو مع أحد طرفي الحرب الباردة. وهناك الحروبُ الثقافية التي نشبت على هوامش الحرب الباردة واستُخدم فيها الإسلاميون مثلما استُخدم القوميون والشيوعيون. وهناك عجز الحكومات العسكرية واستبدادها، والتي أخرجت فئاتٍ شعبيةً واسعةً من دورة الإنتاج والحراك والحياة السياسية المتضائلة. وهناك أعمال القمع المباشر لذوي التوجهات الدينية من الشبان، والتي وضعتْهم ضمن جمهور الإسلاميين الذين شكّلوا حركات المعارضة الرئيسية للأنظمة العسكرية(12). وهناك أخيرًا وليس آخِرًا ضعف وعجز واستتباعُ المؤسَّسات الدينية السنية. وهو ضعفٌ وعجزٌ واستتباعٌ أفقدها كلَّ جاذبيةٍ وحجية، وترك عشرات الآلاف من ذوي الأمزجة الدينية حائرين بين الاستكانة لتهافُت تلك المؤسسات أو الذهاب إلى الجهاديين أو إلى الرحابة النسبية للإخوان ومتفرعاتهم(13).

على أنّ الثمانينات من القرن الماضي شهدت تطوراتٍ لافتة. فقد قامت الثورة الإسلامية في إيران ونجحت في إقامة نظام حكمٍ ثيوقراطي، أفكاره هي أفكار الإخوان في النظام الكامل، إنما له خصوصيةٌ آتيةٌ من المذهب الشيعي الجعفري، وقد تبلورت تلك الخصوصية في نظام"ولاية الفقيه". ووقتها ظهر ذلك التمييز بين الثيوقراطية الشيعية، والنوموقراطية السنية لدى الإسلاميين

الحزبيين وغير الحزبيين.. **والتطورُ الآخَرُ** أو الثاني انقسامُ الإسلاميين إلى **جهاديين** بالداخل وتُجاه الخارج؛ ومتلائمين لا يُقرُّون العنف، وإن ظلُّوا مصرين على أسلمة المجتمع والدولة، من طريق المشاركة تحت سقف الأنظمة القائمة بحسب المُتاح والمقدور عليه. **والتطور الثالث**: انطلاقُ اجتهاداتٍ من جانب الإخوان والمفكرين القريبين منهم تمضي في أُطروحة التلاؤم ين الإسلاميين والأنظمة السائدة في تخلٍّ واضحٍ عن مسألة الحاكمية، والانفتاح على المسألة الديمقراطية. ومع أنّ ذلك الانفتاحَ ما كانت له نتائجُ فكريةٌ واضحةٌ؛ بل كانت نتائجه عملية؛ لكنّ أبرز جوانبه أو أعلامه: الشيخ محمد مهدي شمس الدين وقوله بولاية الأمة على نفسها(14)، وراشد الغنوشي والمعالم والقواعد التي بلورَها لديمقراطيةٍ إسلامية، أو ديمقراطية لا تتعارض مع الإسلام(15).

على أنّ نهايات الحرب الباردة ما أسهمت في تطوير ذاك الانفتاح أو التشجيع عليه. فقد نشبت حربٌ عالميةٌ على العراق بعد غزوه للكويت، وأَعلن الأميركيون عن انبلاج زمن الهيمنة، هيمنتهم هم في عالم ما بعد الحرب الباردة. واشتداد قبضة الأنظمة العسكرية على الشعوب العربية، يدعمها الأميركيون. وطوال عشرين عاماً من الغزوات والاحتياجات، ما أمكن للإسلاميين جهاديين ومتلائمين أن يرتاحوا أو يجنوا ثمرات شعبيتهم المتزايدة. وصارت الحرب الداخلية على الإسلاميين، حرباً عالميةً على الإرهاب. وقد دفع ذلك الباحث المصري الراحل نزيه الأيوبي في كتابه: تضخيم الدولة العربية(1994)(16) إلى القول إنّ الانسداد في النظام العربي والدولة العربية سيستمر، وستتخلله تمردات إسلامية مسلَّحة تُخمد بسرعة، وسط القمع وتعطُّل سائر وظائف الدولة، ومساندة الأميركيين لتلك الأنظمة المستتبَعة في مواجهة الإسلاميين، والمعارضات الأُخرى.

II

مع قيام حركات التغيير والثورات دخلْنا بالطبع في زمنٍ آخر. ولا أريد الخوض في ذلك الآن، إنما لا بد من التنبيه إلى **ثلاثة** أمور: **سواد** شعارات الحرية والكرامة والعدالة والديمقراطية. وهي شعاراتٌ بلغ من استتبابها أنّ مشيخة الأزهر التي أصدرت بياناً عن مستقبل نظام الحكم في مصر، ذكرت بعد النص على مرجعية الإسلام في النظام الجديد، أنّ نظام الحكم هذا ينبغي أن يكونَ دستورياً وعصرياً وديمقراطياً وتعددياً ومؤسَّساً على المواطنة. وقد كاد صائغو البيان- وهم مجموعةٌ من الشيوخ والمثقفين المسلمين والمسيحيين، وبينهم إخوانٌ وسلفيون- يذكرون بين سمات نظام الحكم أنه مدنيٌّ، لولا اعتراض الإخوان والسلفيين على ذلك باعتبار أنّ المدني يعني في أذهان الناس العلماني. وسأعود إلى ذلك بعد قليل. **والأمر الثاني** أنّ هذه الشعارات تراجعت كثيراً في الدرجة وليس في الذكر- وما أزال أتحدث عن مصر- إبان الحملة للاستفتاء على الإعلان الدستوري، ولصالح القضايا المتعلقة بالهوية الإسلامية لمصر والتي تتعرض للتهديد، رغم أنّ المادة الثانية في دستور العام 1971، والتي تنصُّ على أنّ الإسلام دين الدولة، ومبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع، ما كانت معروضةً للنقاش أو للاستفتاء. وحصل الأمر نفسُه في الحملة الانتخابية لمجلسَي الشعب والشورى؛ إذ عاد شعارا الإسلام هو الحلّ، وتطبيق الشريعة إلى الارتفاع، ومن جانب الإخوان ومعهم السلفيون هذه المرة. ويحصل الأمر نفسُهُ هذه الأيام مع اقتراب مواعيد الاستفتاء على الدستور الجديد، والعودة لانتخاباتٍ لمجلسَي الشعب والشورى اللذين أبطلتْهما المحكمة الدستورية العليا. **والأمر الثالث** أنّ الثورات التي انخرط فيها الإسلاميون الحزبيون، وتبنَّوا شعاراتِها، ما دفعت مفكريهم حتى الآن، وهم الطرف الرئيسي في بناء الأنظمة الجديدة، إلى مُراجعةٍ نقديةٍ لمقولاتهم العَقَدية السالفة الذكر في أزمنة الإقصاء والملاحقة، باستثناء بعض البيانات العامة للتلاؤم أو عدم التلاؤم مع النموذج التركي أو الإيراني.

إستناداً إلى هذا كُلِّه أمامنا من الناحية الفكرية المقولتان: مقولة الإسلاميين التأسيسية ذات الأضلاع الثلاثة: الشريعة هي أساسُ المشروعية في

الدولة والمجتمع، والدولة ضروريةٌ لحفظ الدين، ولها مهمةٌ دينيةٌ أساسية هي تطبيق الشريعة. أمّا **المقولةُ الأُخرى** والتي تَردُ في عنوان هذه المحاضرة؛ فهي: الدولة والدين في زمن الثورات: المنظورُ النهضويُّ ومطالبُه.

إنّ اللافت في نقاشات الإسلاميين حزبيين وغير حزبيين بشأن علاقة الدين بالدولة فيما بين العشرينات والثمانينات من القرن الماضي، أنها كانت كلّها نقاشات عقدية، وهي نتاج فكر الهوية. فعلي عبد الرازق كان آخِرَ من استند إلى علوم الفقه والكلام ودروس التجربة التاريخية للأُمة في تتبُّع نشوء الخلافة ومسارها عبر العصور. أمّا الإسلاميون، وبينهم بالطبع فقهاء وعلماءُ كلامٍ ومؤرّخون وفقهاء دستوريون؛ فإنهم أقاموا مقولتهم كلَّها على القرآن، وعلى تأويلٍ خاصٍّ وعقائدي للآيات المعنية بشؤون الحكم والأمر والسلطة والاستخلاف والخلافة. فالأستاذ عبد القادر عودة- على سبيل المثال- وهو فقيهٌ كبيرٌ كما يبدو من كتابه في التشريع الجنائي الإسلامي- ما سلك مسلك الفقيه ولا المؤرّخ في كتابه أو بيانه القوي لصالح الدولة الإسلامية بعنوان: الإسلام وأوضاعنا السياسية(17). ويقال الأمرُ ذاتُه عن سائر كُتّاب الإسلاميين حتى الثمانينات من القرن الماضي، كما سبق القول. وأذكر أنه عندما كان أستاذنا محمد ضياء الدين الريّس يدرِّسُنا كتابه: النظريات السياسية الإسلامية(18)، عام 1967، أنّ أحد زملائنا المصريين اعترض عليه وقال له إنه يشتبه في علمانيته، وإلاّ فلماذا لايقرر بشأن الدولة والإسلام ما قرره الشيخ محمد الغزالي وكفى؟! وما انزعج الدكتور الريّس بل تبسَّم وقال له: أُجيبك بما يجيب به الأستاذ محمود شاكر من لا يفهمونه: هذا سِنْخٌ وذاك سِنْخٌ آخر! فقال له الطالب: لقد زدْتَ الأمر غموضًا! نعم، بعد بيان الأستاذ سيد قطب: "معالم في الطريق" ما عاد هناك مقالٌ لقائل! كان الريّس – شأنه شأنَ الدارسين التقليديين للفكر الإسلامي، يفهم تقرير الماوردي(-450هـ) إنّ الإمامة موضوعةٌ لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا(19)- أنّ "موضوعة" معناها مصطَلَحٌ أو متفَقٌ عليها بين الجيل الإسلامي الأول وليست شأنًا دينيًا او مُوحىً به، وأنّ مهمتَها الأساسية سياسة الدنيا أو إدارة الشأن العام. وأنّ حراسة الدين كما فسّرها الماوردي

تعني صَونه على أعرافه وأُصوله المستقرة؛ أي بالمفهوم الحديث- والكلام ما يزال للريس – صون الحريات الدينية في العقيدة والعبادة، فلا تدخُّلَ للدولة في الشأن الديني، ولا تدخل للفقهاء في إدارة الشأن العام والمجالان متصالحان منذ انتهاء مسألة خلق القرآن في القرن الثالث الهجري. أمّا أساسُ الشرعية، ما دامت الإمامةُ قائمةً على الاختيار، فهو الأُمّة التي يرُشِّحُ أهل الحلّ والعقد فيها- من يصلح أو يصلحون لها بحسب شروطٍ وسماتٍ حدَّدها الماوردي. وقد انتقد إمام الحرمين الجويني(-478هـ) المعاصر للماوردي في "غياث الأُمَم"(20) تصورات الماوردي وتقريراته في عدة مسائل من بينها قوله إنّ أصل السلطة أو الإمامة أو أصل مشروعيتها العقل والنقل، والواقع أنّ أصلَها ما دامت قائمةً على الاختيار من الأمة هو الشورى والإجماع. وقد اعتبر الجويني أنّ سبب وهم الماوردي هو تأثُّرُهُ بعَقَديات المتكلمين وجدالاتهم مع الشيعة الذين يعتبرون الإمامةَ من أُصول الدين. والأمر ليس كذلك، لا في أصل الإمامة، ولا في مهامِّها. فعلى المتكلمين أن يَدَعوا الإمامةَ وشأنَها لأنّ أصلَها الأمةُ والجماعةُ، كما أنّ مهامَّها مصلحيةٌ وتدبيريةٌ وليست دينيةً أو اعتقادية. وشأن المتكلمين أو اللاهوتيين الاهتمامُ بالأمور العقدية دون المصلحية. والطريف أنّ المتكلمين ظلُّوا مُصرّين على إيراد بابٍ في الإمامة في آخِر كتبهم، ينصُّون في أوله على أنّ الإمامة ليست من الأمور التعبدية، بل هي من الشؤون المصلحية والتدبيرية، التي يكثر فيها الاجتهاد والرأي وتوخّي المصالح، ويخالطه الخطأ والصواب، وهذا ليس شأن التقريرات في العقائد. ومنذ القديم أُثيرت شُبُهاتٌ بشأن قدسية الإمامة أو عدم قدسيتها لثلاثة أسباب: أنّ الدولة في الإسلام نشأت في زمن النبوة، وأنّ الخلفاء وشعراءَهم وفقهاءهم عبر العصور أضْفَوا على السلطة، كل سلطة، طابعًا قدسيًا (أَوَلم يلقّب الأمويون منذ عبد الملك بن مروان، والعباسيون أنفسهم على نقودهم بلقب خلفاء الله؟!) - وأنّ الإمامة تقوم بإنفاذ شرع الله، فتكون لها قدسية بسبب قداسة المهمة القائمة عليها. لكنّ النبي عليه الصلاةُ والسلام، ما سلك في الشؤون الدنيوية، مسلكَهُ في الشؤون التعبدية. فقد كان يذكر في العبادات أنها فرائض إلهيةٌ، بينما كان يستشير في الشأن

الدنيوي الناسَ وأصحابَهُ وأصحاب الخبرة في المجال. وقد سلك في الحرب والسلم والممتلكات والتنظيمات المالية، مسالكَ مختلفةً في الأوقات المختلفة. وليس هناك أثرٌ أو حجية تشريعية لتصرفات الأئمة والخلفاء حتى في زمن الراشدين. بدليل أنّ كلاًّ منهم سلك مسالك خاصةً به وبعهده وزمنه تبعًا لإدراك المصالح ورعايتها. أما حُجّةُ القيام على الشريعة وتطبيقها، فقد أجاب عنها كلٌّ من الجويني وتلميذه الغزالي. فالدولةُ في الإسلام ما كان لها حق التشريع لا باسم الله، ولا باسم هذا الخليفة أو ذاك. بل كان الفقهاء أو علماء هذا المذهب أو ذاك هم القائمون بذلك. ومنذ القرن الرابع الهجري وإلى نهاية المرحلة الكلاسيكية، كانت هناك شكوى من الفقهاء لتدخُّل السياسة في الشريعة، بالتجاوُز من جانب السلطات في قضايا العقوبات والتعزيرات، وفي قضايا المالَين الخاصّ والعام(21). ونحن نعرفُ الآن أنّ السلطان سليمان "القانوني" كان يصدر أوامر ذات صبغةٍ تشريعيةٍ أثارت تذمراتٍ كثيرةً لتأثيرها في حقوق الناس أو بعض فئاتهم، وهكذا اضطُرَّ للعودة إلى شيخ الإسلام أبو السعود لتصفُّح تلك "المعروضات" والموافقة أو الردّ. فالسلطة السياسية سواءٌ أكانت خلافةً أو سلطنةً أو الأمرين معًا، ما كان لها تدخُّلٌ مشروعٌ أوله أثر تشريعي في الشأن الفقهي أو القانوني. وعندما كان ذلك يحصل فإنه لا يخلّف أثرًا، ولا يشكّل سابقةً يمكن اللجوء إليها أمام القضاء. وقد جرت نقاشاتٌ وصدرت أوامر سلطانيةٌ عثمانية مختلفة على مدى قرنٍ ونصف بشأن "وقف النقود"- وهو شأنٌ تدبيريٌّ محضٌ وإن استند لدوافع دينية وحسبية-، وما سرى في النهاية إلاّ بعد أن توافق على مشروعيته أهل الاختصاص(22).

ما نزال في الحِقَب الكلاسيكية. ويتعلق الأمر بطبيعة السلطة وأساس شرعيتها. كما يتعلق بمهامِّها. وما كان الأمر يستحقُّ هذا القَدْرَ من الجدال لولا مصاعبُ ومآسي المائة عامٍ الأخيرة على إنساننا وديننا وإدارة شأننا العام. وقد كانت هذه الأمور واضحةً إلى حدٍ كبير عندما قرّر الشيخ محمد عبده في جداله مع فرح أنطون أنّ السلطة في الإسلام – أي في الرؤية والتجربة التاريخية للأمة- مَدَنية. وقد قال لنا الشيخ محمد أبو زهرة في أحد دروسه بالأزهر في

أواخر الستينات من القرن الماضي إنّ رأي الشيخ عبده صحيح، أمّا تعليلُهُ (ي قوله إنّ السلطة في الإسلام مدنية) بأن الإسلام لم يعرف سلطةً كهنوتية، فهو ضعيفٌ، لأنّ السلطة الكهنوتية أو سلطة رجال الدين ليست الصيغة الوحيدة للدولة الدينية. فاعتبار الدين أو الشريعة المعصومة أساس السلطة أو مصدر شرعيتها أو تعليق الشرعية على ذلك، وليس على إرادة الأمة، هو قولٌ بالدولة الدينية أيضًا! وعندما سأله طالبٌ عن سبب عدم تنبُّه عبده لذلك، أجاب الشيخ ساخرًا: لأنّ الإمام ما عرف وقتَها ما عرفه الشيخ حسن البنا والشيخ حسن مأمون فيما بعد! وقد دخل الإسلاميون في هذا النزوع التأصيلي للشرعية والمشروعية، والذي أفضى إلى إنحرافٍ خطيرٍ في الفكر والنظر إلى الأمة وسلطتها منذ الأربعينات من القرن العشرين لعدة أسباب منها الخوفُ من الوقوع فيما وقع فيه الغربيون في زمانين: في الزمن الوسيط حيثأقاموا السلطة على الحق الإلهي للباباوات أو للملوك، وفي الأزمنة الحديثة، أي أزمنة الدولة القومية، حيث دهرنوا الدولة بفصلها عن الدين، وإعطائها سلطاتٍ مطلقةً بما في ذلك سلطةَ التشريع، وصَوغَ القوانين وإنفاذها. وقد شهدوا في الثلاثينات والأربعينات وما بعد سطوة الشعبويات الهائلة في الفاشيات من جهة، ثم في الشيوعيات من جهةٍ ثانية. وفي كلتا الحالتين تظهر الحشود والجماهير بوصفها كائناتٍ جبّارةً وأُسطورية القوة والسطوة، والتي تتركز في النهاية في أيدي طُغاةٍ وجبّارين- بحسب التصوير القرآني- بيدهم حقٌّ الإرغام المطلق بمقتضى سلطة الشعب أو السلطة الشعبية، وبمقتضى السلطات التي تعطيهم إياها القوانين النافذة، والتي يكون قد صاغها لهم أو لمن سبقوهم بشرٌ مثلهم وتخوّلهم السيادة على رقاب العباد وزعامة البلاد. ولا ننسى أنّ الإسلاميين ومنذ التكون النظري والأيديولوجي في الأربعينات، وإلى مشارف الثورات العربية عام 2010، ما كانوا خارج السلطة وفي مواجهتها بالدرجة الأُولى، بقدر ما كانوا في وعيهم خارج التيار الرئيسي للجمهور وفي الزمنين الدستوري والشمولي. ولهذه الأسباب كلِّها تشكّل وَعْيُهُم حتّى بالتجربة الإسلامية الكلاسيكية باعتبارها النقيض أو ينبغي أن تكون النقيض للتجربة الغربية سواء في التعامُل مع الدين

أو التعامل مع الشأن السياسي وبناء الدولة. ومن هنا نفهم أسباب الخوف من الديمقراطية وسلطـة الأمة، والتي لا تقلُّ عن الخوف من طغيـان الحاكم الفرد. وقـد مرَّ النهضويون المسلمون بتجـربةٍ مختلفـة، ولذلك تقدم خوفُهُم من جبروت الحكـم الفردي، وأرادوا – شأن التجربة الغربية القائمة على الدستور وفصل السلطات- تقييد سلطات الحاكم، وأعادوا تأويل "الشورى" وإعطاءها مدلولاتٍ سياسيةً ما عادت لها منذ دهور، بحيث تعني فصل السلطات وتقييد سلطة أولي الأمر بالدستور، والحكومة المسؤولة، ومجالس الشورى المنتَخَبة الشبيهة على بُعدٍ أو قُربٍ بالبرلمانات الغربية(23). وهكذا أنتج السياق التاريخي خلال حوالي نصف القرن، تفسيرين مختلفين بل متناقضين للنصوص نفسِها. فالنهضويون العرب والمسلمون كانوا يشهدون من خلال الرحلات للدراسة والاستطلاع، ومن خلال الإدارات الاستعمارية المباشرة، الجوانب المختلفة للتجربة الأوروبية العسكرية والسياسية والقانونية والثقافية. وقد شجعتهم جوانبها الإيجابية على الاستلهام والتقليد أحيانًا. وساعدهم في ذلك أمران: أنهم ما *اعتبروا* التجربة الأوروبية في مجال علاقة الدين بالدولة حقيقةً بالاتّباع لا في زمانها الوسيط ولا في زمانها الحديث. **والأمر الثاني** أنهم ما كانوا يملكون مشروعًا سياسيًا إسلاميًا خاصًا بهم، فلم يدخلوا في عمليات الصراع على السلطة، وإنما دعموا أو دعم بعضهم تياراتٍ سياسيةً وثقافيةً قائمة، بل وشاركوا أحيانًا في إطلاقها أو تطويرها. أمّا في زمن الهوية وفكرها وعقائدياتها؛ فإنّ الإسلاميين بدأوا يعملون على مشروعٍ سياسيٍّ مناقضٍ للفكر الغربي والتجربة الغربية، بعد أن حاولوا أو حاول بعضهم الدخول في التجربة السياسية القائمة وقتها وفشلوا. وقد استظهرتُ في بعض كتبي(24) أننا كنا سنشهد تجربةً إسلاميةً معاصرةً مختلفةً سواء في التفكير بطبيعة السلطة والدولة، وعلاقة الجمهور بالدين، أو علاقة الشريعة بالقانون، لو أنّ الإسلاميين الأوائل الذين خاضوا التجارب الانتخابية أو الوزارية أو تعاونوا مع حكومات الضباط الشعبوية فيما بعد، حقّقوا شيئًا من النجاح. لكنْ من جهةٍ أُخرى كان الزمان زمان عقائدياتٍ وشمولياتٍ حتى لدى الذين كانوا يعتبرون أنفسهم أحرارًا وليبراليين وعلمانيين في الخمسينات

والستينات، فكيف بذوي الأمزجة والتوجهات الدينية. وإذا كان كلٌّ الضبّاط العرب يستطيعون أن يكونوا زعماء أوحديين وقادةً خالدين، ومعبودي جماهير، والميّت من بينهم مَثَلٌ، والحيُّ منهم أَمَل. - وإذا كان التاريخ قبل ذلك وبعده حافلاً بالحتميات التي تنتهي إلى انتصار الشعوب من خلالهم وحدهم، فلماذا لا يكون الحقُّ في طريقٍ ثالثٍ أو رابع غير الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية، ولماذا لا يكون الحقُّ والصواب التاريخي الكبير في حتميةٍ مُضادّةٍ إلهية المصدر هي الحتمية الإسلامية أو حتمية الحلّ الإسلامي، بحسب تعبير الشيخ القرضاوي(25)؟!

إنتهت أنظارُ الأيديولوجيين الإسلاميين إذن حزبيين وغير حزبيين إلى إحلال الشريعة محلَّ الأمة(26) بوصفها المرجعية العليا ومصدر المشروعية والسلطات باعتبار أصلها الإلهي وباعتبار أنّ الناس مَخوفون على الدين أيضًا، وليس طغاة الحكام ومتغربوهم فقط، بدلاً من أن يكونوا حامليه وحاضنيه! ولأنهم قالوا بتطبيق الشريعة لتحقيق الحلّ الإسلامي بالفعل، فإنهم أعطَوها صفة القانون وقوته الإلزامية، وكيف لا تكون الشريعةُ ملزمةً وهي ذاتُ الأصل الإلهي؟ ثم إنه لا بد من أداةٍ للتنفيذ، ولا أداة في هذه الحالة إلاّ الدولة، التي توكَلُ إليها مهمة صَون الدين، وتطبيق شريعته. وهذا تصوُّرٌ متنافر الأجزاء وملفَّق من التجارب الأوروبية الوسيطة والحديثة، ومما اعتبروه الصورةَ الصحيحة لنظام الحكم في الإسلام بحسب القرآن وتجربة النبي والراشدين. إنّ أفظع ما في هذا التصور أو النموذج العقائدي أمران: أنه يسلب الشريعة والسلطة من الأمة ويضعُهما في مواجهتها، وأنه يضع الدين وشريعته بيد السلطة السياسية. وضرر المقولة الأولى، أي أنّ الشريعة مصدر السلطات بدلاً من الأمة هو أنه يضع الشريعة خارج الأمة بدلاً من أن تظل حاضنةً لها، ويحوّل الشريعة إلى سلطةٍ قامعةٍ باسم الله، فيسيء إلى الدين وقيمه الأخلاقية. وضرر المقولة الثانية أنها تضع الدين في يد السلطة السياسية بحجة الحاجة لتطبيقه، فيتحول إلى سوطٍ بيدها باسم الله. وإذا كنا ما استطعنا الخلاص من القذافي على مدى أربعين عاماً رغم أنه ما كان بيده غير الكتاب الأخضر، واللجان الثورية، فكيف إذا صار القرآن

بتصرف السلطة السياسية؟! وبالطبع؛ فإنه حتى صورة الإسلاميين هذه عن التجربة الإسلامية الوسيطة في علاقة الدين بالدولة غير صحيحة. فدولتا الخلافة والسلطنة ما كانتا حتى في نظر الفقهاء قائمتين على الشريعة ولا كان التشريع بيدهما. فالشريعة، وهي مكوَّنةٌ من عقائد وعبادات وأخلاقيات ومعاملات، كانت بيد المتكلمين وعلماء الأصول، أما التشريع فكان بيد الفقهاء- والفرق معلومٌ وشاسعٌ بين الشريعة والفقه، وبخاصةٍ أنّ من مصادر التشريع الفقهي الإجماع، والطريقة الرئيسية لاستنباط الأحكام أو إنشائها هي الاجتهاد. وعلى أيِّ حالٍ؛ فإنّ الزمان غير الزمان، والتجربة غير التجربة، ولا داعي للتقليد أو للتأصيل، كما فعل الإسلاميون- ولا للقطيعة كما فعل مثقفونا الكبار في المرحلة الماضية: فـ{ تلك أمةٌ لها ما كسَبت ولكم ما كسَبتم ولا تُسألون عمّا كانوا يعملون} (البقرة: 134). وإنما يُهمنا التصور الرئيسي الذي تقتضيه التجربة التاريخية لأمتنا وفيها القرآن والرسول والخلافة والصدّيقون والطالحون والطغاة والورعون، والشريعة والقانون، ولها منطقها الداخليُّ والعام. وفيها أنّ الأمة مصدر السلطات المصلحية والتدبيرية والاصطلاحية. وهي تحتضن القرآن والدينَ والشريعةَ ومنظومتها الأخلاقية. وتختلف علائقها بالشأن الديني عن علائقها بالشأن السياسي. فالدين خيارٌ فرديٌّ حُرٌّ ولا سلطة لأحدٍ فيه أو عليه. بيد أنّ الأمر الدينيَّ العامّ الشعائريَّ والأخلاقيَّ في الإرشاد العام والفتوى والتعليم، تولت تدبيره في التاريخ والحاضر مؤسَّساتٌ دينيةٌ ما توافرت لها القُدسيةُ بالطبع، وأحياناً ما توافرت لها الكفاءة، كما خضعت في كثيرٍ من الأحيان لأرباب الأمر السياسي؛ ولذلك استطاع الإسلاميون تحدّيَها، كما استطاعوا تجاوُزَها في الكثير من الأحيان في الأزمنة المعاصرة بسبب جماهيريتهم المستجدة، وبسبب سوء علاقة الجمهور بالسلطات، وحُسْن علاقة رجالات المؤسسة الدينية بتلك السلطات، أو تبعيتهم لها.

إنّ التصور الإسلامي المنفتح والإصلاحي في الزمن الجديد حيث يستعيد الناس إدارة شأنهم العام، أنه لا حكم عليهم غير حكم حقهم ومصالحهم ورُشدهم التدبيري في صون المصالح العامة وتطويرها، وفي إنتاج المؤسسات

المؤهلة لذاك الصون والتدبير والإدارة. ولذا فمن الطبيعي أن يكون خيارُهُم عصرياً ودستورياً وتعددياً وديمقراطياً ومؤسَّساً على مبدأ المواطنة كما ظهر في شعارات الثورات، وكما جاء في وثيقة الأزهر. أما الإدارة العامة للشأن الديني فينبغي التفكير فيها في زمن الحرية بطريقةٍ مختلفةٍ، فلا نسارع إلى الحكم على المؤسسة بالفشل أو الإبطال. ليس المطلوب التقديس أو العصمة كالكاثوليك والشيعة، و لا التذرُّر كما عند البروتستانت، بل المطلوب منها ولها الاستقلال والحرية والتجديد والنهوض للإقدار على القيام بالوظائف الأربع الباقية: قيادة العبادات، والفتوى، والتعليم الديني، والإرشاد العام. أمّا الإبطال أو المزيد من الزعزعة فلا يصحُّ ولا يستقيم، لأنّ ذلك يوقعُنا في مشكلةٍ أكبر، وهي إمكانُ استيلاء أهل السلطة بالفعل على الدين، كما يمكن أن يؤدي ذلك إلى إيقاع الدين لجهات العقيدة والعبادة والفتوى والتعليم في أيدي الحزبيين الإسلاميين أو المتشددين الدينيين الذين انصرفوا في السنتين الماضيتين، وقبل ذلك، إلى تحدي عقائدنا وعباداتنا وأعرافنا، وأساءوا إلى حريات الناس وحقوقهم وكراماتهم. فلنفكر جيداً بالدين في زمن الحرية، بحسب تعبير مارسل غوشيه(27). إنّ الدين حاضنٌ ومحضونٌ من جانب جماعة المسلمين، ولا حقَّ للسلطات منتخبةً كانت أو غير منتخبة في التدخل فيه انتصاراً أو معارضة، لأنه عباداتٌ مفروضة، وأخلاقياتٌ وقيمٌ عامةٌ هي خيارات الأفراد، ونتاجُ التقاء تلك الخيارات على المستوى الجمعي كان الدين العام في التاريخ والحاضر، وهذا الدين العام هو الذي يكون على السلطات صَونُهُ أو حراسته بحسب تعبير الماوردي، من ضمن حراستها للحريات والحقوق الأساسية للناس، وليس أكثر.

III

<u>ثالثاً</u>: إنّ المنظور الكبير لتجربتنا التاريخية إذن، يعتبر الأمة مصدر السلطات، أو مصدر الشرعية للنظام كُلِّه. وما دام الأساسُ واضحاً، فلا حاجة للتلفيق أو التوفيق بين التصورات القروسطية والأُخرى الحديثة كما فعل أكثر المنظِّرين للدولة الإسلامية في الأزمنة الحديثة والمعاصرة. وأبلغُ الأدلة على ذلك أنّ شباب

الثورات طرحوا هذه الشعارات التي تُنشئُ مجتمعًا سياسيًا عصريًا، ودولةً مدنيةً، فنزل الجمهور معهم إلى الشارع. لكنّ زمن ما بعد الأنظمة الجمهورية الخالدة، وليس زمن ما بعد الثورات -دفع بالإسلام السياسي إلى الواجهة، وأخرج الإسلامُ السياسيُّ من جيوبه السرية والعلنية إشكاليات المرحلة السابقة، ومنها الإقصاء والقطيعة والإحيائية والتوتُّر بقصد الوصول للسلطة والاحتفاظ بها دونما مراجعةٍ لمقولات زمن ما قبل الثورات؛ فانهمك الجميعُ، الخصومُ والأصدقاءُ، وغير الخصوم والأصدقاء، في نقاش تلك الإشكاليات، وهي في الحقيقة جروحٌ غائرةٌ في الهوية والوعي والواقع. ولأنّ الشأن العامَّ وإدارتَه يُهمّان كلَّ الناس، وكلُّهم متيقظون؛ فليست هناك خشيةٌ في المدى المتوسط على الدولة والمجتمع السياسي الجديد(28)، وإنما الخشية – بخلاف ما يعتقد كثيرون- على الدين ذاته. فلدينا من جهةٍ الشعبوية الزاخرة للإخوان، والانفجاراتُ الصاعقةُ للسلفيين، وكلا الطرفين يستخدم الدين بكثافةٍ واستماتةٍ من أجل إدخاله في بطن الدولة، واستعماله في الصراع على السلطة. وتارةً باسم أسلمة الدولة، وطورًا باسم تصحيح عقائد الناس وممارساتهم الدينية! والدين واقعٌ في قلب المجتمع، وهو جوهر نسيجه القيمي والاجتماعي والثقافي والإنساني. ومعدةُ الدولة قاسيةٌ وفتّاكةٌ وهي حَرِيّةٌ أن تُفتّت الدين، فينقسم اجتماعنا الإنساني ويتشرذم، وهذا فضلاً عمّا يُحدثُهُ ذلك من ردّةٍ في المدى المنظور على التديُّن والمتدينين، وعلى الفئات الاجتماعية والسياسية الأُخرى. فالخطر على الدين في المرحلة التاريخية التي تمر بها مجتمعاتنا آتٍ من ثلاث جهات: **جهة** القول بامتلاك الدين نظامًا كاملاً في السياسة والاقتصاد، **وجهة** القول بتطبيق الشريعة من أجل تصحيح النظام العقدي والتشريعي أو إكماله، وإحقاق نظريته السياسية والاقتصادية. وأخيرًا **لجهة** استخدام الدين في الصراع على السلطة بحيث يقول هذا الطرف للمواطن: إنتخبْني لأنّ ديني أصحّ أو أفضل، ويقول ذاك الطرف بل انتخبني وخُذْ برنامجي لأنه أفضلُ من الناحية الدينية. إنّ القول بوجود نظامٍ للحكم وللاقتصاد في الإسلام هو تكليفٌ له بما لا يُطاق، كما يقول المتكلمون المسلمون. وقد تبيَّن العجزُ عن ذلك بمسارعة الإخوان بعد انتخاب د. مرسي إلى التحول للقول

بالدولة المدنية، بعد أن قضَوا دهراً يجادلون في ذلك بحجة الاشتباه بين المدني والعلماني. كما تبيّن العجز في المجال الاقتصادي بالمسارعة للتخلّي عن مقولة الاقتصاد الإسلامي إلى طلب الاقتراض المباشر من صندوق النقد الدولي. وفي الأمرين هناك تلاؤمٌ سريعٌ وإيجابي في نظر الأصدقاء والحلفاء؛ إنما ما الذي يُحدثُهُ ذلك في وعي الجمهور الحزبي والمتديِّن؟ إنّ الخشية هنا لا تأتي من عقائدية الإخوان، ولا من عقائدية السلفيين (الذين سارعوا بدورهم لتشكيل أحزاب سياسية، وخوض الانتخابات، بعد أن كانوا يحرّمون الحزبية ويحرّمون الانتخابات!)؛ بل تأتي من هذه البراغماتية الصاعقة إن لم نقل أكثر. وقد بدأْتُ بأُطروحة النظام الكامل لاتصالها المباشر برؤية الدولة وإدارة الشأن العامّ؛ وإلاّ فإنّ أُطروحة "تطبيق الشريعة" هي الأخطَرُ على الدين بالذات. لقد أراد الإسلاميون منذ أيام حسن البنّا الخروجَ من علمانية الفصل بين الدين والدولة، والتي سمّاها سيّد قطب: الفصام النكِد. لكنّ مقولة "تطبيق الشريعة" تفعل العكس في الواقع، لأنها تفصل الشريعة والدين عن المجتمع، ثم تعيد فرضهما عليه بصيغٍ حزبيةٍ من طريق الدولة والسلطة. وهكذا تُحول الشريعة إلى أيديولوجيات سلطوية، وتُعطي السلطان السياسي سلطاتٍ ومهامَّ دينية، وتزعُمُ أنّ إيمان ودينَ دولة المسلمين ومجتمعاتهم ناقصان غفلةً وجهلاً أو كفراً، ولا بد من استعادتهما. وهذا في حين يقول الله عزَّ وجلَّ في سورة المائدة: 3 {اليوم أكملتُ لكم دينكم وأتممتم عليكم نعمتي، ورضيتُ لكم الإسلام دينا...}- ثم لماذا قامت الثورات؟ هل قامت لإكمال الدين أو تطبيقه، أم قامت لتحسين إدارة الشأن العامّ وإصلاحها؟! ما كان الإسلام ولا كانت شريعته سائدةً في مجتمعات المسلمين وفي العالم منذ آمادٍ وآمادٍ كما هي اليوم. فلماذا هذا الخَطَلُ الذي يستمرٌّ في الرؤى والمفاهيم، وهو خَطَلٌ يشكّل خطراً على الدين وشريعته، وعلى مجتمعاتنا وسلامتها الدينية والقيمية والإنسانية. هل هي ثورةٌ ثقافيةٌ استئصالية على شاكلة ثورتي ماوتسي تونغ وكيم إيل سونغ ذواتي الادعاء الإطلاقي غير الإنساني؟! أمّا الإسراف في استخدام الدين في الصراع الديني والسياسي أو التنافُس على السلطة في الدولة والمجتمع، فقد قسّم

في هذه الفترة القصيرة وفي تونس وليبيا ومصر واليمن وربما في مواطن أُخرى، بيوتاتٍ وأُسَرًا وجماعاتٍ منا، ونوشك أن لا نصلّيَ معًا، وأن لا نعتقد العقائد ذاتها، ولا نمارس الشعائر ذاتَها!

إنّ هذا كلَّه لا يكفي في تعليله الطغيانُ السابقُ، ولا الحملاتُ الغربيةُ على الإسلام. بل هناك خوفٌ جارفٌ على الهوية الإسلامية لدى جمهورٍ عريض. وهناك خوفٌ جارفٌ من الإسلام من جانب مثقفين عربٍ ومسلمين كثيرين، وهذا فضلاً عن العالم ومجتمعاته من حولنا. لقد نشر أُستاذنا الدكتور طه عبد الرحمن كتاباً مهماً في فلسفة الدين قبل أشهُر اسمه: "روح الدين"(29)، ومن ضمن ما يخشى فيه من العلمانية أنها تُخرج الدين وأخلاقَه وتأثيراته ليس من الدولة فقط؛ بل ومن المجتمع أيضًا. ولستُ أدري كيف يكونُ ذلك ممكنًا ما دام الدين، وما دامت منظومته القيمية مُدخلنةً في سَمْت الأفراد والجماعات والمجتمعات، وكانت وستظلُّ مؤثّرةً بطرائق مباشرة وغير مباشرة في اجتماعنا الإنساني والدولتي، ولا خوف عليها من العلمانية وسواها من الدهريات، إلاّ إذا سلكْنا مع الدين والمجتمع المسلكَ أو المسالك التي ينتهجها الإسلاميون، فلنخرُجْ من الإسلام السياسي، لتبقى لإسلامنا سكينته ووحدتُه ووظائفه الشعائرية والقيمية، فيبقى له سوادُهُ الأعظم، بحسب تعبير الإمام أبي حنيفة. أمّا مثقفونا الذين يخشون من الإسلام، فقد قضَوا العقود الخمسة الأخيرة وهم يحاولون تحريرنا من الإسلام أو تحريرَ الإسلام منا. وقد أنهت الثورات تلك الأوهام العُصابية، وإن يكن علينا الاعتراف أننا نقعُ في خِضمِّ مرحلةٍ تغصُّ باختلاط المفاهيم والتباسها في علاقتنا بموروثنا الديني والثقافي والحضاري. إننا مفتقرون ومفتقدون لنهوضٍ كبير، وعملٍ كثير على الوعي العامّ والوعي الثقافي بالدين ورمزياته التي تتلبّسُ لبوساً شعائرياً غلاَّبًا . فالرمزي يصبح عندما يتوتّر شعائرياً. والشعائري يتلبس لبوس الاعتقاد. والاعتقاد في زمن التحولات الكبرى يتحول إلى مقولاتٍ مطلقة. لقد قسّمت عقود القرن العشرين السوداء إسلام السواد الأعظم من المسلمين، أي أهل السنة والجماعة، إلى ثلاثة اتجاهاتٍ محاربة هي: السلفية والإخوانية والصوفية ودِيننا الواحد حتى الآن

يوشك أن يصبح تحت وهج السلطة أدياناً متنابذة، أو تدخُلَ فِرَقُهُ في صراعٍ عنيف فيما بينها كحال الصراع بين الكاثوليك والبروتستانت على مدى ثلاثمائية عام.

أيها السادة! هناك المثل القائل: لا تتنازعوا على جلد الدبِّ قبل صيده. لكنّ الواقع عندنا أنّ الدبَّ قد جرى اصطيادُه؛ في حين يفترق الناس من حوله إلى ثلاث فِرق: فرقة تعترف بالاصطياد، لكنها ترى إلى الدبّ فتجدَه بدون جلد. وفرقة ترى أنّ عملية الصيد لم تقع بعد؛ في حين ترى فرقةٌ ثالثةٌ أن الدبَّ غير موجودٍ أصلاً! فلنستمع إلى أبي العلاء المعرّي يشكو صعوبة لقاء الحبيبة رغم قُرب دارها:

فيا دارها بالخيف إنّ مزارها   قريبٌ، ولكنْ دون ذلك أهوالُ

ندوة: الدولة والدين في الوطن العربي،15-17 تشرين الأول/ أكتوبر 2012

الحمامات-تونس

مركز دراسات الوحدة العربية

الحواشي

(1) شذرات الطهطاوي السياسية موزعة في تخليص الإبريز (1834)، والمرشد الأمين للبنات والبنين(1872)، ومناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية(1847). وهي منشورةٌ عدة مرات، ونرجع هنا إلى نشرة محمد عمارة للأعمال الكاملة للطهطاوي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر (1973-1977). وقارن بفهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العصر الحديث. بيروت، 1981، 118- 122، ورضوان السيد: سياسيات الإسلام المعاصر. بيروت: دار الكتاب العربي، 1997، ص ص 244-247، وعبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. الطبعة الثانية، 2004، ص ص 41-43.

(2) خير الدين التونسي: مقدمة أقوم المسالك إلى معرفة أحوال الممالك. تحقيق المنصف الشنوفي. تونس: الدار التونسية، 1972، ص ص 49-53. وقارن برضوان السيد: سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ص 243-246. وعبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، 41-43.

(3) الأعمال الكاملة لمحمد عبده. دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر(5 أجزاء، 1972-1973). وأعمال الإصلاح الفكري والتربوي في الجزء الثالث. وقارن بمحمد عبده: الإسلام بين العلم والمدنية. دمشق: دار المدى، 2002. وللأستاذ محمد الحدّاد دراساتٌ تجديديةٌ عن فكر محمد عبده رجعتُ إليها هنا في التقييم العام. وقارن بعبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص ص 48- 52.

(4) علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم (وردود الطاهر بن عاشور ومحمد الخضر حسين عليه). تقديم رضوان السيد. بيروت: دار جداول، 2011. ودعوة الإسلام في زمن النبي عند علي عبد الرازق: "رسالةٌ لا

حكم، ودينٌ لا دولة" (ص82).وقارن بوجيه كوثراني: الدولة والخلافة في الخطاب العـربي إبّان الثـورة الكماليـة. بيروت: دار الطليعة، 1996(ص 52 وما بعدها)، وفهمي جدعان: نظريات الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر؛ في غسان سلامة وجياكومو لوشياني: الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي. الجزء الأول. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989، ص ص 107-138.

(5) وجيه كوثراني: الدولة والخلافة، مرجع سابق (ص 47 وما بعدها)، وعبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 83 وما بعدها.

(6) رضوان السيد: سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ص 171-180، 182- 183. وانظر علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية. بيروت: دار التنوير، 1985، ص 172.

(7) قارن بمحمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، 1955، ص ص 89-116، و محمد المبارك: نظام الإسلام، الحكم والدولة. بيروت: دار الفكر. الطبعة الرابعة، 1981، ص 12-18. وانظر رضوان السيد: الدين والدنيا والدين والدولة في الإسلام المعاصر؛ بمجلة **التسامح** العُمانية، م 19، 2007، ص 12-22.

(8) محمد عبد القادر أبو فارس: الفقه السياسي عند الإمام الشهيد حسن البنا. عمان: دار عمار، 1999، ص 32، 42. وبراق زكريا: الشريعة والدولة في الفكر الإسلامي المعاصر. أطروحة ماجستير 2012، غير منشورة؛ ص ص 152-170. وانظر نبيل عبد الفتاح: المصحف والسيف، صراع الدين والدولة في مصر. القاهرة: مكتبة مدبولي، بدون تاريخ، ص 36-38.

(9) عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية. بيروت: مؤسسة الرسالة. الطبعة السابعة، دون تاريخ، ص 5-6، 283-295. وقارن بنزيه الأيوبي: العرب ومشكلة الدولة. بيروت: دار الساقي، 1992.

وانظر للقرضاوي: من فقه الدولة في الإسلام . القاهرة: دار الشروق، 2001، ص 7.

(10) المودودي: نحن والحضارة الغربية، دار الفكر ببيروت، بدون تاريخ للطبع، ص 8-9، والمودودي: نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور. دار الفكر ببيروت، بدون تاريخ للطبع، ص ص 87-97. وللمودودي نصٌّ بعنوان: الخلافة والمُلْك، وآخر بعنوان: الإسلام والجاهلية. وقارن لقطب: معالم في الطريق. القاهرة: دار الشروق، 1995، ص ص 34-45، ومقومات التصور الإسلامي له. القاهرة: 1993، ص 103-104، والمستقبل لهذا الدين له، ص 110-111.

(11) رضوان السيد: الصراع على الإسلام. بيروت: دار الكتاب العربي، 1997، ص ص 179-188.

(12) رضوان السيد: المؤسسات الدينية بين الإحيائيات والسلطات: مقالة بمجلة **التسامح** العُمانية، م 20، 2007، ص ص 128-156.

(13) محمد مهدي شمس الدين: في الاجتماع السياسي الإسلامي، محاولة تأصيل فقهي. بيروت، 2002.

(14) راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 1993.

(15) تُرجم الكتاب إلى العربية، بمركز دراسات الوحدة العربية (بيروت، 2010).

(16) أنظر رضوان السيد: سياسيات الإسلام المعاصر، ص 189. وقارن بعبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص ص 234-244.

(17) محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية. القاهرة، مكتبة الأنجلو، 1960.

(18) الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية. القاهرة، 1966، ص 5-6.

(19) الجويني: غياث الأُمم في التياث الظُلَم . تحقيق عبد العظيم الديب، الدوحة 1400 هـ، 211-221.

(20) قارن بعبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2008، ج1، ص ص 316-327.

(21) قارن عن السياسة والشريعة والسياسة الشرعية؛ مقدمتي على الجوهر النفيس في سياسة الرئيس لابن الحداد. بيروت: مركز ابن الأزرق، 2011، ص ص 51-66.

(22) قارن عن الشريعة والقانون في العصر العثماني؛ مقالةً لريتشارد ربّ R.Repp ترجمتُها لمجلة **الاجتهاد**، م2، 1989، ص ص 153- 173، ومراجعة لي لكتاب Repp عن مفتي اسطنبول(= شيخ الإسلام)، بمجلة **الاجتهاد**، م1، ع3، 1989، ص ص 239-245. وانظر عن: "وقف النقود" والجدالات حوله ومؤسساته، كتاب محمد الأرناؤوط: دراسات في وقف النقود . مفهوم مغاير للربا في المجتمع العثماني، بيروت: دار جداول، 2011. وانظر عن دور شيخ الإسلام أبي السعود؛ سامي زبيدة: الشريعة والسلطة في العالم الإسلامي. ترجمة عباس عباس. بيروت: دار المدى الإسلامي. 2007. ص ص 188-201.

(23) قارن عن الشورى وتطورات النظر إليها دراستي بعنوان: مسألة الشورى والنزوع الإمبراطوري في ضوء التجربة التاريخية للأمة؛ بمجلة **الاجتهاد**، م6، ع25، 1994، ص ص 29-44، ومراجعة الدكتور ابراهيم بيومي غانم لكتاب توفيق الشاوي في فقه الشورى والاستشارة؛ بمجلة **الاجتهاد**، م5، ع20، 1993، ص 267-278. وقارن بدراستي: أزمة الفكر السياسي الإسلامي. في كتاب السيد وبلقزيز: أزمة الفكر السياسي العربي. دار الفكر بدمشق (النشرة الثانية، 2006، ص 19-21). وانظر سامي زبيدة: الشريعة والسلطة؛ مرجع سابق، ص ص 244-247، 278-285.

(24) رضوان السيد: سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ص167-178، والصراع على الإسلام، مرجع سابق، 218-222.

(25) قارن للقرضاوي: الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1971، ص ص 67-83، ومن فقه الدولة في الإسلام، مرجع سابق، ص ص 49-53، والسياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها(1998).

(26) قارن بدراستي عن أزمة الفكر السياسي؛ في السيد وبلقزيز: أزمة الفكر السياسي العربي، مرجع سابق، ص ص 26-32. ورأيي هناك مختلفٌ بعض الشيئ. وانظر برهان غليون: نقد السياسة، الدولة والدين. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1991.

(27) في كتابه: الدين في الديمقراطية. ترجمة شفيق محسن. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007، ص ص 138-152.

(28) يرى بعض الباحثين أنّ "وجود الدين في كل مكان" لا يمنع عمليات التحول الديمقراطي، بسبب الوعي الجديد والحادّ للناس بحقوقهم؛ قارن بـ Olivier Roy: The Transformation of the Arab World; in: Journal of Democracy. July 2012. Vol. 23. Number 3.pp. 1-20.

(29) طه عبد الرحمن: روح الدين، من ضَيق العلمانية إلى سَعة الائتمانية. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2011، ص ص 91-180.

مجلةالمستقبل العربي عدد رقم 406،ديسمبر2012

الآداب السلطانية ومرايا الأُمراء
والفكر السياسي الإسلامي

رضوان السيد

1.**<u>التجربة والعمل على الفكر السياسي الإسلامي الوسيط</u>**: بدأْتُ العمل على نصوص الفكر السياسي الإسلامي عام 1977. وكانت الفكرة بسيطة، وتتلخص في أنني أثناء عملي على أُطروحة الدكتوراه مع البروفسور جوزف فان أس بالمعهد الشرقي بجامعة توبنغن، ما وجدْتُ ما يمكن الرجوعُ إليه في أصول الفكر السياسي الإسلامي (تصورات الأمة والدولة والتفكير السياسي) غير ثلاثة مصادر: الأحكام السلطانية للماوردي، والسياسة الشرعية لابن تيمية، وفصول من **<u>المقدمة</u>** لابن خلدون. ولأنني كنتُ أفكر في كتابة تاريخٍ للفكر السياسي الإسلامي، فقد أقبلْتُ على جمع المخطوطات والرسائل ذات المنحى السياسي من المطبوع قديماً، وخلال سنتين بين عام 1975 وعام 1977 اجتمع لديَّ زُهاء الخمسين كتاباً و رسالةً مطبوعة أو مصوَّرة من مخطوط. وفاجأتني كثرة المؤلَّفات في مرايا الأُمراء أو ما صار يُعرف بالآداب السلطانية. كما فاجأتني مشكلةٌ أُخرى وهي: هل تُعتبر كتب الفارابي(–339هـ): آراء أهل المدينة الفاضلة، وفصول في المَدَني،وفصول منتزعة وغيرها، مؤلَّفاتٍ في فلسفة السياسية أم أنها جزءٌ من تقليدٍ فلسفيٍّ كلاسيكيٍّ لا يُعنى حقاً بالحكم وقضاياه. والمهمُّ أنني قررتُ التمهيد لمشروع تاريخ الفكر السياسي الإسلامي بنشر نصوصٍ مختارةٍ مما لم يُنْشَرْ من قبل، أو نُشِرَ نشراتٍ غير علمية. وهكذا وقع اختياري على حكاية "الأسد والغوّاص"، وهي حكايةٌ على ألسنة الحيوانات مثل كليلة ودمنة، والنمر والثعلب أو ثُعلة وعَفرة لسهل بن هارون، مع فروقٍ بارزةٍ في الإشكالية والتفاصيل؛ فأصدرتُها عام 1978، كما أصدرتُ "قوانين الوزارة وسياسة المُلْك" للماوردي عام 1979. وحتى العام 1993 كنتُ قد أصدرتُ سبعة نصوصٍ، تستند كلُّها إلى مقدماتٍ شارحة، وإحالاتٍ وحواشي واسعة، وفهارس فنية عديدة. وخلال هذه المدة، أي حوالي الخمسة عشر عاماً، كان مشروعُ تحقيق نصوص الفكر السياسي هذا قد استقلّ عن المشروع الأصلي المتعلق بتاريخ الفكر السياسي. إذ انصرفتُ منذ مطلع الثمانينات من القرن الماضي إلى العمل الدراسي على أساسٍ آخر. فأصدرْتُ دراساتٍ جمعتُها في كتاب باسم: الأمة والجماعة والسلطة (1984)، باعتبار أنّ الدولة في عالم الإسلام قامت على هذين المفهومين: مفهوم الأمة، ومفهوم الجماعة؛ وقد ارتبطت بهما رؤيةُ الخلافة أو نظريتُها أكثر مما ارتبطت بالسياسات العملية التي تُمثّلها كتب مرايا الأُمراء أو الآداب السلطانية. وبالفعل؛ فإنه منذ الثمانينات من القرن الماضي شغلتْني مسألتان: مسألة الوظيفة التي كانت لجنس مرايا الأُمراء، وأدّت

إلى الإكثار من التأليف فيه في المجال الثقافي الإسلامي– ومسألة الإشكالية أو الإشكاليات المتنوعة والمختلفة والتي كانت تحكم هذا النوع أو ذاك من أنواع التفكير في السلطة والدولة.

وما أعانتني الدراساتُ التي صدرت في الفكر السياسي الإسلامي فيما بين السبعينات والتسعينات.كانت هناك الدراسة القديمة جداً لـ Richter عن مرايا الأُمراء، ومقالة لـ Ann Lambton ، وكتاب Erwin Rosenthal، عن الفكر السياسي في الإسلام، ثم دراسة T. Nagel المستفيضة عن الماوردي ثم عن إمام الحرمين الجُويني. وقد خطى Nagel بالفعل أبعد مما توصل إليه H. Gibb، لكنه ظلَّ أسير مقولة الوظيفة التبريرية، وما اهتمَّ لاختلاف فنون التأليف باختلاف الإشكالية. وفي عام 1986 أصدر زميلُنا نصر عارف الآتي من عالم العلوم السياسية كتابه: التراث السياسي الإسلامي. وقد فهرسَ فيه لحوالي الثلاثمائة كتاب سياسي في العهود الكلاسيكية، لكنه ما اهتمَّ بالتصنيف إلى أجناسٍ أو تيارات، كما أنّ ذلك ما كان من مقاصده في الكتاب المذكور. لكنني أفدْتُ منه كثيراً، إذ تعرفْتُ على كتبٍ ونصوصٍ جديدة، اخترت خمسةً منها،وكلّفْتُ تباعاً خمسةً من طلابي بالمعهد العالي للدراسات الإسلامية ببيروت، ومعهد المخطوطات بالقاهرة، بتحقيقها في أطاريحهم للماجستير.

في تسعينات القرن الماضي إذن أقبلْتُ على تفحُّص المسألتين: مسألة الإشكالية، ومسألة الوظيفة. ففي مجال الإشكالية صنَّفتُ التأليف في الفكر السياسي الإسلامي في أربعة تياراتٍ رئيسيةٍ تبعاً للإشكاليات التي حكمت كلَّ نوعٍ أو جنس:

<u>أ.مؤلفات الفقهاء</u> في الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية. وهي تنطلق من مسألة **<u>الشرعية</u>**. وهي تُقيمُها على التجربة التاريخية للأمة مع الخلافة **<u>ولجهتين</u>**: **<u>جهة</u>** ما قام به الصحابةُ بعد وفاة النبي من نصب رجلٍ على رأس الدولة سمَّوه "خليفة" أخذاً من القرآن، وتمييزاً عن أكاسرة الفرس وقياصرة الروم. ومستندُ هذا التنصيب الإجماع– **<u>وجهة</u>** وظائف هذا المنصب التي جمعها الماوردي في مهمتين: حراسة الدين وسياسة الدنيا. وكتب الفقه الدستوري، أو الـ Institutional Law ليست كثيرة، ومنها الأحكام السلطانية للماوردي، وتسهيل النظر له، والأحكام السلطانية لأبي يعلى، وغياث الأُمم للجويني، وتحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام لابن جماعة، والسياسة الشرعية لابن تيمية. وأكثر دراساتي في "الأمة والجماعة والسلطة" (1984)، والجماعة والمجتمع والدولة (1997) تحاول ان تقرأ مذهب الفقهاء بالذات في الأمة والدولة والخلافة. كما أنني حققت نصين مع دراسات تقديمية في هذا النوع وهما: قوانين الوزارة، وتسهيل النظر.

<u>ب. مدرسةُ أو كتب</u> الفلاسفة في التفكير السياسي وما التحق بها من كتب الاخلاق. وهي تستندُ في تصورها لمسألة الدولة أو المدينة لخليطٍ من تصورات أفلاطون وأرسطو وتلامذة فكريهما. وإشكاليةُ هذا التقليد الفلسفي تحقيقُ السعادة في المدينة الفاضلة أو الكاملة. وأبرز أمثلة هذا النوع من التأليف كتب الفارابي: أراء أهل

المدينة الفاضلة، وفصول في المدني، وفصول منتزعة، وفصول عند ابن سينا في الشفاء والنجاة، وشرح ابن رشد لجمهورية أفلاطون، والسعادة والإسعاد للعامري وبعض المؤلَّفات الأخلاقية المُشابهة. وقد درستُ هذا النوع من الفلسفة السياسية في بحوثٍ مثل العقل والدولة، وابن سينا والفكر السياسي، وابن رشد والتفكير السياسي.

هـ. __مدرسة المتكلمين__ أو كتب المتكلمين وفصولهم في الإمامة. وربما كان الشيعة الزيدية أولَ من ألَّف في ذلك، ثم تبعهم شيعةٌ آخرون، ومعتزلة، وإباضية- إلى أن أفْضى الأمر إلى الأشاعرة. وهؤلاء جميعاً يعتبرون السلطة جزءًا من الاعتقاد. أمّا الأشاعرة، فهم يجعلون الفصل الخاصَّ بالإمامة في آخِر كتبهم الكلامية. ويقولون في أوله إنّ الإمامة ليست من الاعتقاديات أو التعبديات، بل هي من المصحليات. لكنهم ينفقون صفحاتٍ كثيرةً في الربط بين صحة العقيدة، والقول بشرعية الخلافة **الراشدة**. وما كتبتُ بعد في هذا النوع من اللاهوت السياسي.

د. **__مدرسة مرايا الأُمراء والآداب السلطانية__** ونصائح الملوك. والكتابةُ فيها هي الأقدم. فأُولى الرسائل والتوجهات التي نعرفُها لهذه الناحية تعود للعصر الأُموي، من مثل رسائل أرسطو المنحولة إلى الإسكندر، ورسائل عبد الحميد بن يحيى الصادرة عن الديوان الأُموي. وإشكاليةُ هذا الجنس الأدبي: استقرارُ المُلْك واستمراره. ويستند هذا الجنس إلى موروث كلاسيكي أصولُهُ يونانية(هيللينية) وهندية وفارسية. وهو يظهر بثلاثة أشكال: **__شكل الرسالة__** أو العهد الذي يتركُهُ الملك لوليّ عهده وفيه نصائحُ سياسيةٌ في طرائق التعامُل مع الطبقات الاجتماعية لكي يستمر المُلك ويخلُد- **__وشكل الحكاية__** على ألسنة الحيوانات مثل كليلة ودمنة وثعلة وعفرة، والأسد والغواص- **__وشكل الكتاب__** المقسَّم على الأبواب من عشرين إلى مائتين، من مثل: فضل الملوك، عدل الملوك، كتمان سر الملك، المسلك في الحريب، التعامل مع الجند..الخ. وقد نشرتُ حتى الآن خمسة نصوص في الآدابيات السلطانية هذه، كما نشر تلامذتي عدة نصوصٍ كلفتثهم بتحقيقها في أطاريحهم. وقد درسْتُ هذا النوع من المؤلفات في مقالتي: الكاتب والسلطان في الدولة الإسلامية، كما درستُه بالتفصيل في مقدمات النصوص المحقَّقة.

2. **__الآداب السلطانية__** والفكر السياسي الإسلامي: تقوم فلسفةُ مرايا الأُمراء أو الآداب السلطانية على موروثين، أحدُهُما هيلليني والآخَر فارسي. أما المقولة الرئيسيةُ في الموروث الهيلليني، فهي تلك التي تردُ في"سر الأسرار" المنحول والمنسوب لأرسطو، وهي تتحدث عن موقع السلطة والدولة في تصورٍ كوني، هذا نصُّه: "العالمُ بستانٌ سياجُهُ الدولة. والدولةُ سلطانٌ تحميه السُنّة. والسنةُ سياسةٌ يسوسُها الملك. والملكُ راعٍ يعضِدُهُ الجيش. والجيش أعوانٌ يكفُلُهُمُ المال. والمالُ رِزْقٌ تجمعُهُ الرعية. والرعيةُ عبيدٌ يجمعُهُمُ العدل. والعدلُ مألوفٌ وبه صلاح العالم". وقد سُمّي هذا الشكل دَورياً، ومنهم من سمّاه ثُمانياً. وقد بلغ من سلطانه

في المجال الإسلامي أنّ ابن خلدون لم يستطع تجاوُزَهُ، لكنه اعتبره غير برهاني، بينما جاءت مقولتُهُ في الدولة مبرهنة، وهو يعني بذلك أنه استطاع الاستشهاد عليها من التجارب: العربية، والبربرية، والتركية. ويؤولُ هذا التصور في الحقيقة إلى أربعة عناصر: أنّ الدولة سياج، أي حماية للمجتمع- وأنها تُدارُ بالسنة، أي بالأعراف المستقرة- وأنّ السلطان هو الذي يُشرف على هذه الإدارة- وأنّ إشرافَهُ ينبغي أن يتّسم بالعدل، الذي هو صلاحُ العالم، أي سبب استقراره وبقائه.

وأمّا المقولة الفارسية أو الإيرانية القديمة فقد وردت في العهد المنسوب لأردشير بن بابك(227-241م) وكتبه لوليّ عهده سابور؛ ونصُّها: إعلم أنّ المُلْك والدين أخَوان تَوأمان لا قِوام لأحدهما إلاّ بصاحبه. لأنّ الدين أُسُّ المُلْك وعمادُه، ثم صار المُلْكُ بعدُ حارسَ الدين.. وأعلموا أنه لن يجتمع رئيسٌ في الدين مُسِرٌّ، ورئيسٌ في المُلْك معلِن في مملكةٍ واحدةٍ قطّ إلا انتزع الرئيسُ في الدين ما في يد الرئيس في المُلْك؛ فانّ الدين أُسٌّ والمُلْك عماد، وصاحبُ الأُسّ أَولى بجميع البنيان من صاحب العِماد..". إنّ هذه المقولة تتكرر أيضاً ليس في كتب نصائح الملوك وحسْب؛ بل وفي الكتب الأخلاقية، وكُتُب المناقب. وهي تقولُ بالتلازُم بين الدين والدولة، وحاجة المُلوك إلى الدين أو إلى كهنته لدعم عروشهم. ويمكن فهمُ العبارة الثانية التي تُحذّر من اضطراب العلاقة، باعتبارها استحثاثاً للملك لكي يظلَّ على علاقةٍ طيبةٍ برجال الدين، أو باعتبارها تحذيراً للملك من رجال الدين، والطلب إليه أن لا يمكّنهم من أسباب القوة خشية أن يثوروا عليه ويُزعزعوا عرشه. وعلى فرض صحة "العهد" الذي يبدو أنه مكتوبٌ من جانب أحد رجال الإدارة الشاهانية في القرن الخامس وليس الثالث؛ فإنه ربما كان يشير إلى الاضطراب الذي أحدثه كارتير رئيس الكهنة في عهد كسرى أنوشروان، أو إلى الخلاف مع المانوية.

لقد شاعت منذ أكثر من خمسين عاماً الفكرة التي تقول إنّ صراعاً نشِب في أوساط كُتّاب الديوان أواسط أيام الأُمويين على النموذج، وهل يكون الموروث اليوناني(= البيزنطي؟) أم الإيراني. ويتابع هؤلاء قائلين إنّ تقاليد المُلْك وآيينه انتصر في مجالها النموذج الإيراني، بينما تقدم النموذج اليوناني في المسائل الفلسفية والفكرية. ولستُ على بينةٍ كم كان كلٌّ من النموذجين واضحاً في أذهان رجال المُلْك وكتّاب الديوان. ذلك أنّ الكتب والرسائل في الإدارة تُعنى بالخراج والشؤون المالية، وهي تُفيدُ في المسائل التقنية من الفرس كما من البيزنطيين بحسب المناطق. أمّا كتب مرايا الأُمراء أو نصائح الملوك، فإنها توردُ مقتبساتٍ ودثائر كثيرة من المترجمات في القرنين الثاني والثالث عن اليونانية والفارسية. ونحن متأكدون بالنسبة للنقول حتى القرن الخامس، أنها في الأكثر عن سر الأسرار، وعمّا عُرف بالأفلاطونيات،وكلُّها منحولاتٌ هيللينية- أو عن كتب التاج المترجمة عن الفارسية. ويُخيَّلُ إليَّ أنّ مواريث كُتّاب الديوان كانت فارسيةٌ في الأغلب؛ إنما منذ القرن الرابع الهجري فإنّ الأخلاقيات الهيللينية صارت شديدة التأثير في أوساط الكُتّاب وذوي الثقافة

الديوانية. أمّا بعد ذلك فإنّ عملية الأسلمة مضت قُدُماً بحيث تراجعت الاقتباساتُ عن الهيللينيات والفارسيات، وتغيرت أحياناً الإشكاليات؛ لكنّ البُنى ما تغيرت كثيراً، أي أنها ظلّت كتباً ذات فصول، أو رسائل وعهوداً وعلى قِلّةٍ حكايات على ألسنة الحيوانات. وقد لاحظتُ انه في زمن الحروب الصليبية بالذات أُدخلت على الآداب السلطانية فصولٌ في الجهاد، وفصولٌ في الشريعة والسياسة. ثم في الزمن المملوكي تحولت مرايا الأُمراء أو نصائح الملوك تقريباً إلى كتب تعليمية، فيها تقديمٌ أحياناً في فضل السلطان، وأحياناً أُخرى بدون تقديم.

ولنعُدْ إلى التصورات الثلاثة الرئيسية: نظرية الدولة، وعلاقة الدين بالدولة، والعدالة. نظرية الدولة بحسب سرّ الأسرار تعتبر السُنّة أو العُرف عمادَ الاستقرار والاستمرار. هي تريد التذكير بالطبع بالقوانين أو النواميس عند أفلاطون، إنما لا علاقة لها بها في الحقيقة. وهناك إشاراتٌ خفيفةٌ إلى فكرةِ الحرية، مثل القول إنّ الإسكندر كان يريد أن يكونَ ملكاً على الأحرار. إنما عند المُضيّ إلى التفاصيل يعود التصوُّر طبقياً، أي أنّ العدالة المطلوبة من الملك إنما هي باتّباع السنة في معاملة كُلّ طبقةٍ بما يلائم طبيعتها. وهذا واضحٌ أكثر في المقتبسات أو المأثورات عن الفارسية. وقد تسلَّل هذا التصور إلى كتب النصائح والأخلاق ذات النزوع الإسلامي، إنما بصيغة العامة والخاصة. لكن كان هناك من رفض هذا التصور مثل العامري في الإعلام بمناقب الإسلام، عندما قال إنّ هذه النزعة ترفضها النفوس الأبية، وقد أقبل الناسُ على الإسلام لأنه يرفض تقاليد كهذه. إنما ما معنى تلك العبارات التي تَرِدُ في كتب النصائح والأخلاق أنَّ السلطان ظلّ الله في الأرض، وأنّ طاعته واجبةٌ في كلّ حالٍ لضرورة ذلك لبقاء المجتمع وأمنه. ويذكر Madelung أن المتغلِّبين الذين صاروا سلاطين في القرن الخامس، كانوا يتلقبون بالشاهنشاه أيام الصفّاريين والبويهيين والسامانيين والغزنويين. وفي سيرة الماوردي(-450هـ) أنه اعترض على تلقيب أحد البويهيين نفسه: ملك الملوك! وقد اقتضى منعُهُ عن ذلك إيرادَ أثرٍ ضعيفٍ في أنّه لا أذلّ ممن لقّب نفسَهُ ملك الأملاك! من المؤكَّد أنّ المتغلِّبين ما كانوا يعرفون شيئاً عن تقاليد المُلْك الفارسي القديم، وأنّ كُتّاب الديوان أو المثقفين هم الذين أَوحَوا إليهم بذلك. وما استقرّت هذه الألقاب، كما لم تستقرّ الطاعة على أساسٍ منها؛ وبخاصةٍ أنّ أشدَّهم جبروتاً كان مضطراً لتقبيل رجل الخليفة الضعيف عندما تقعُ عليه عينه، رغم أنه كان يستطيع قتلَهُ حين يشاء. ولكُتّاب مرايا الأُمراء موقفٌ أيضاً، وقد تنوعوا بعد القرن الرابع وما عادوا في الأكثر من كُتّاب الديوان. إذ إنهم يعتبرون السُنّة- أي الأعراف المأثورة – هي عماد الاستقرار والاستمرار. وكلُّ هذا التعظيم ليس له معنى غير مفارقة السنة أو أعراف الناس وما اعتادوه، وهو مُصادمٌ للذوق العام. إنما الأهمُّ هو أنه لا يُعينُ على الاستقرار أو الاستمرار. فالمُلك – كما يقول كاتب الأسد والغواص- حيلةٌ أو جبلةٌ وسعادة. وليس من الحيلة في شيءٍ الإمعان في إذلال الناس واضطهادهم في الدين أو الدنيا. وهذا بالنسبة لمهمات السلطة

ووظائفها واعتماد الاستقرار على التوازن والتلاؤم بحسب الأعراف من جهة، ومقاييس العدالة من جهةٍ ثانية. ثم إنّ هناك عاملاً آخر بالغَ الأهمية لدى كُتّاب مرايا الأُمراء والنصائح وهو نظرتُهُم الخفيّة إلى السلطة والسلطان. فالسلطة أمرٌ كريهٌ وقاسٍ لكنه ضروريٌّ لأمن المجتمع وحمايته، أمّا أصحاب السلطة فهم في الغالب قوةٌ مجرَّدةٌ وعمياء في أكثر الأحيان؛ وبخاصةٍ في مجال الإسراع إلى استخدام العنف ضد الرعية أو ضد الأعداء. ويرى كُتّاب المرايا أنفُسَهُم مكلَّفين بإدخال التعقُّل إلى سلوك صاحب القوة: مع الرعايا بحُسْن السياسة، ومع الأعداء باستخدام الحيلة وليس القوة. وبقدْر ما يكونُ كاتبُ النصائح طَموحاً إلى منصب المستشار أو الوزير بجانب الملك، بقدر ما يشعر أنه يُجازفُ بحياته بسبب الطبع غير المنضبط لأهل السلطان. ولدينا موقفان من السلطة والسلطان، أحدهما يمثّله كُتّاب مرايا الأُمراء، وهو المغامرةُ بالاقتراب منه بدعوى التعقيل من أجل الصالح العامّ الذي هو في نظرهم صالحُ السلطان أيضاً. والموقفُ الآخر، وهو موقفُ ذوي الثقافة الدينية الزُهدية أو بعضهم، وهو يرى ضرورة الابتعاد عن صاحب السلطة مهما كان صالحاً، لأنّ في القُرب منه مفسدةً للدين. ويرى ابنُ قتيبة(-276هـ) أنّ هذا الموقف السلبيَّ من السلطة والسلطان عربيٌّ قديمٌ وسابقٌ على الإسلام، فهناك الكلمة السائرة: السلطان ذو عُدْوانٍ (أو عَدَواتٍ)وتُدراً.

إنما لا بُدَّ من القول إنّ الموقف من سلطة الخلافة وسلطانها مختلفٌ عن الموقف من السلطات الأُخرى، وفي المرحلتين: مرحلة قوة الخلافة، ومراحل ضعفها وتهافُتِها. وهذا الأمر ليس قاصراً على كُتّاب الأحكام السلطانية، بل يشملُ أيضاً كُتّاب نصائح الملوك. فقد كانت النظرةُ في الكتابات الواصلة إلينا على الأقلّ أنّ الخلافة رحمةٌ للناس وللأمة. وعندما ضعُفت ظهرت فكرة التقابُل بين الشريعة والسياسة. والشريعةُ بيد إمارة المؤمنين، والسياسة هي سُنّة المتغلِّبين والطامحين والطامعين. ولذا فإنّ مقولة عهد أردشير الدينُ والمُلْك أَخَوَان..الخ كَثُرَ استعمالها لدى كُتّاب النصائح بعد القرن الخامس، وكأنما هي دعوةٌ لإصلاح العلائق بين الدين (أي الخلافة) والدولة (أي السلاطين الجدُدُ)- وهو الأمر الذي حاوله الماوردي في الأحكام السلطانية، وفي تسهيل النظر. وعارضه إمامُ الحرمين الجُويني (-478هـ) في **غياث الأُمم**، لأنه كان يرى أنّ الشريعة بيد الفقهاء وليست بيد الخليفة. أمَّا أمير المؤمنين فينبغي أن تتوافر فيه الكفايةُ والشوكة؛ فإن لم يتحقق ذلك فإنّ الخلافة التاريخية تفقد معناها، ويمكن للفقهاء أن يتآلفوا مع صاحب الشوكة الجديد، باعتبار أن شروط تحقق الشرعية قد تغيرت وما عاد التاريخ الراشدي كافياً. وما أخذ السلاجقة والمماليك برأْي إمام الحرمين، وأبقوا على الخلافة الرمزية وأخذوا هم" سياسة الدنيا" بشكلٍ كامل. لكنّ الفقهاء استقلُّوا بالفعل بالشأن الديني؛ إنما بصيغةٍ لا علاقة لها بالفعل بمقولة أردشير.

إنما وفي نظرةٍ إلى الوراء إذا لم يكن ما استقرت عليه الأمور في العلاقة بين أرباب السيف، وأهل الفقه والكلام مُشبهاً ولو من بعيدٍ لمقولة أردشير، فهل كانت مُواجهةُ المأمون مع أهل الحديث اتّباعاً لنصيحة

أردشير بضرب الرئيس في الدين قبل تمرده؟ الأستاذ Steppat في تحليله لرسالة الخميس المأمونية في الكتاب الاحتفالي لإحسان عبّاس، يذهب إلى أنّ المأمون كان يريد جمع السلطتين الدينية والدنيوية بيده، وقد خشي من أهل الحديث والفقه، أكثر مما خشي من أصدقائه من المتكلمين المعتزلة والزيدية. لقد فشل المأمون إذن في ضرب المحدّثين والفقهاء الذين كان الجاحظ(-255هـ) يسميهم النابتة. وحصل تقسيمٌ للعمل بعد ذلك في ظلّ السلطة المرجعية للخلافة، وربما كان ذلك بين أسباب بقائها الطويل وإن بشكلٍ رمزي.

ويبقى في الخاتمة سؤالان: ماذا كانت وظيفة أو وظائف النوع المسمَّى مرايا الأُمراء؟ والسؤال الآخر المستجد: من المسؤول عمّا صار يُعرف بثقافة الاستبداد؟ يبدو لي بعد العمل على الجنس المعروف بمرايا الأُمراء ونصائح الملوك والآداب السطانية لحوالي الثلاثين عاماً أنه كان في أصله عملاً من جانب كُتّاب الديوان على صورتهم ومهامِّهم عندما كانت الدولةُ تتحول إلى إمبراطورية، وهم يشاركون – إلى جانب فئاتٍ أُخرى عديدة– في رسم صورتها عن نفسها ومهامِّها بما يتلاءمُ وثقافتَهم ومطامحَهُم. أمّا بعد القرن الرابع فقد صار جزءًا من الأدبيات السردية. ثم اكتسب مهامَّ تعليميةً وإرشاديةً على أثر ظهور الشلالات التركية. في المرحلة الأولى إذن استند هذا الجنسُ إلى المواريث الهيللينية والفارسية. وفي المرحلة الثانية دخلت عليه مسائل كلامية وفقهية.وفي المرحلة الثالثة، مرحلة أو حقبة السلطنات التركية فقد وظائفه ذات الطبيعة السياسية لصالح الوعظ والإرشاد والتعليم.

أمّا السؤالُ الآخر، سؤالُ الاستبداد وثقافته، فهو سؤالٌ مستحيلُ الطرح وآتٍ من الخارج البعيد، وهو أيديولوجيا لا معنى لها، مثل الأيديولوجيا التي سادت في السنوات الأخيرة، والتي تعتبر الأشعرية السُنية السببَ الرئيسيَّ في انحطاط المسلمين والإسلام!

******

لقد بدأ مشروعي في العمل على نشر المخطوطات السياسية لخدمة هدفٍ أوسع هو كتابةُ تاريخٍ للفكر الإسلامي الوسيط. وأرى الآن وبعد ثلاثين عاماً أنني قد نشرتُ مع تلامذتي وزملائي زُهاء العشرة نصوص، وهناك أربعة أو خمسة نصوصٍ ما تزال تستحقُّ النشر. وأودُّ أن أُشيد بأعمال الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد في هذا المجال، كما يعمل عز الدين العلاّم في دراسة الآداب السلطانية بدون مسبقاتٍ أيديولوجية. وكان D. Gutas قد اقترح عليّ قبل سنواتٍ أن نشترك في عمل Corpos للآداب السلطانية على الشكل الذي قام به هو لنصوص الحكمة الكلاسيكية. لقد انصرفتُ أو كِدْتُ منذ صدور كتابي عام 1997 بعنوان: " الجماعة والمجتمع والدولة" عن تيار مرايا الأُمراء ونصائح الملوك إلى التيار الرئيسي للخلافة والدولة والأحكام السلطانية، واستجدّت لديَّ اهتماماتٌ في السنوات الأخيرة بأعمال أهل اللاهوت السياسي أو علماء الكلام. لكنّ جنس الآداب السلطانية شديد الإغراء، واسمعوا هذه القصة من نشرتي

الأُولى لحكاية "الأسد والغواص" (1978 ، ص 39): إختصم اثنان في شاةٍ فمرَّ بهما إبليس في صورة رجل فاحتكما إليه فقال لهما: إقطعوها نصفين، فلم يرضيا. فقال: عندي حلٌّ لكما لكنْ إحلفا على قَبوله، ففعلا. فقال: أنا أحكم أن آخُذَها وحدي اجتناباً للمجاذبة والخلاف. فلم يستطيعا إلاّ القبول! إنها الحيلةُ والسعادةُ إذن، وقد عرفناهما لحكّامنا على مدى العقود الخمسة الماضية، وها هم يلجأون الآن إلى الحيلة والحَيْل، لكنهم يتساقطون رغم شدَّة حَيلهم، ولذا فالذي يبدو أنّ السعادة فارقتْهم:

فيا دارَها بالخَيف إنّ مزارَها   قريبٌ،ولكنْ دون ذلك أهوالُ

www.ridwanalsayyid.com

بحث ألقي في ورشة العمل بعنوان: نحو تاريخ للنظرية

السياسية في المجال الإسلامي /بالمعهد الألماني
للأبحاث الشرقية ببيروت، 20-21/ 2012.

من الإختلاف إلى الصراع:
الخطابات الأميركية والعربية بعد 11سبتمبر

رضوان السيد

التصنيف: أوراق علمية

الموضوع: العلاقات العربية / الأميركية – ما بعد 11 سبتمبر 2001

المصدر: مجلة الاجتهاد – العدد الرابع والخمسون، السنة الرابعة عشرة.

التاريخ: ربيع العام 1423/2002هـ

"رأى كينيث كراغ، مؤرّخ الفن الكبير، أنّ مفهوم الحضارة يستعصي على التعقّل ربما لأنه يستعصي على التعريف والتحديد. أما نوربرت إلياس فقد أبدع فعلاً حين ربط الحضارة بالتاريخ العالمي... فالحضارة عنده مفهومٌ غربيٌّ...

يعني كل السمات والممارسات التي رأى الغربيون خلال القرون الثلاثة الأخيرة أنها أمّنت لهم تفوّقاً على كل الآخرين...".

F.F. Armesto, Civilizations. The Free Press.
New York, 2001, p. 21.

أولاً: الخطاب الأميركي القديم والجديد

عام 1998 صدر بالإنجليزية والعربية كتاب فواز جرجس بعنوان: "أميركا والإسلام السياسي: صراع الحضارات أم صراع المصالح"؟ كتاب جرجس يقصّ القصة كلّها منذ الثورة الإسلامية في إيران، وإلى مقتل الرئيس السادات، والمشهد الأفغاني وصولاً إلى الخطاب غير المكتمل حول الإسلام السياسي لإدارة الرئيس كلينتون حوالي منتصف التسعينات. ومع أنّ الكتاب صدر عام 1998 أي بعد تكوين أسامة بن لادن وأيمن الظواهري للجبهة العالمية لمجاهدة اليهود والصليبيين؛ فإنّ رأي جرجس لم يتغيّر: الصراع صراع مصالح وليس صراع ديانات، والإسلام ليس الخطر الأخضر الجديد بعد

انقضاء الحرب الباردة. بيد أنّ فواز جرجس، كما لم يهتمّ كثيراً لتهديدات أسامة بن لادن، فكـذلك لـم يهتمّ لوجهة نظر هنتنغتون واليمين الأميركي الجديد حول "صراع الحضارات" والدور الجديـد الـذي أعطي للإسلام في هذه المقولة المطروحة منذ العام 1993. والواقع أنّ هذا ليس خطأ فواز جـرجس، ولا خطأ الدارسين الآخرين للسياسات الأميركية في الشرق الأوسط. فقد جرت العادة – حتى من جانب سياسيين وواضعي سياسات كبار مثل هنري كيسنجر – على اعتبار أنّ الهـدف الرئيسـيّ للسياسـة الأميركية في الشرق الأوسط بالذات ينبغي أن يبقى: الإستقرار الذي يحفظ المصالح الكبرى، والتعامل مع سائر الأطراف بطريقة تحفظ تلك المصالح التي تتركّز حول أربعة أمور: النفط، وأمن إسـرائيل، والممرات الإستراتيجية، والحدود. والجديد الجديد في سياسة الإدارة الأميركية بعد انتخـاب الـرئيس جورج بوش الابن – وهو ما لمي يكن بوسع أحد من الدارسين أو الاستيرابيجيين التنبؤ به – أنّ الإدارة الحالية لا تربط حفظ المصالح باعتبارات أخرى أياً كانت كالاستقرار وغيره. وهذا الرأي في التوجـه الجديد هو رأي غراهام فوللر، نائب رئيس وكالة المخابرات المركزية الأميركية سابقاً.

بيد أنّ الأمر الآخر والأهمّ لاتصاله بموضوع هذه المداخلة مباشرة؛ فهو الفصل لـدى سـائر الدارسين والاستراتيجيين بين العقائد والأطروحات الثقافية الشاملة من جهة، والسياسات من جهة ثانية. فمجيء رونالد ريغن للسلطة عنى صعوداً لليمين الجديد الديني والثقافي والسياسي؛ لكنّ أحداً ما ربـط السياسات العملية لإدارته أو إدارة بوش الأب بجيري فولويل أو روبرتسون وسائر أقطـاب اليمـين الديني والثقافي، بسبب الفكرة السائدة القائلة بأنّ السياسات تخضع في النهاية لاعتبـارات براغماتيـة وعملية تعدّل أو تخفّف كثيراً من النزعات العقدية الكامنة وراءها. وقد اختلف الأمر من هذه الناحيـة أيضاً في عهد إدارة بوش الابن. فاليمين الديني والثقافي أو العقائدي هو في الإدارة، أي في السـلطة الآن، وليس فقط وراءها أو يمارس ضغوطاً عليها تختلف تأثيراتها من حالة لحالة. وهذا الرأي هـو رأي بول كروغمان، أستاذ الاقتصاد السياسي المعروف، في عدة مقالات له، آخراها فـي (نيويـورك تايمز، 2002/4/24).

يقول كروغمان إنّ في أميركا وأوروبا على حد سواء فئات غاضبة ليس لأسباب اقتصادية؛ بل لاعتبارات ثقافية وأخلاقية تتصل بصورتها عن العالم الأليف والمثالي، التي تعتبر أنه كان سائداً حتى منتصف القرن العشرين في الغرب كلّه. وهناك مشتركات بين هذه الفئات الغاطبة في أوروبا وأميركا في صورتها عن العالم التقليدي، وصورتها عن العالم الحالي الفاسد، وطرائق إصـلاحه. والمشـترك الآخر أنها أقليّات ليست منظّمة بالطرائق الحزبية المتعارف عليها؛ لكنّ بينها تناغمـاً عميقـاً وسـط الأخطار التي تعتقد أنها تتهدّد عالمها، والتي أوشكت أن تسيطر عليه وتلغيه كلياً. لكنّ الفارق الرئيسيّ بين اليمين الأوروبي مثل Le Pen وهايدر والأميركي أنّ الأول الأوروبي هو خارج السياق العـامّ، ولن يستطيع الوصول للسلطة مهما جمع من ناخبين. أما اليمين الأميركيّ فقد صار جزءاً مـن الـــ

Main Stream أو التيار الرئيسي وهو الآن في السلطة. وأودّ أن أضيف هنا إلى كـلام كروغمـان فارقاً آخر بين اليمينين. ففي اليمين الأميركي هناك أصولية دينية إنجيلية قوية؛ بينما تغلب الاعتبارات الثقافية في اليمين الأوروبي.

هناك رأيان إذن في الخطاب والممارسات الأميركية الحالية في منطقتنا وفي العـالم. الـرأي الأول يقول إنه خطاب اليمين وممارساته منذ أواسط الثمانينات. والرأي الآخر يقول إنه كان جزءاً من السلطة فعلاً منذ أيام ريغن؛ لكنه الآن وبعد أحداث 11 أيلول/سبتمبر يملك الجزء الرئيسيّ من القـرار تجاه منطقتنا على الأقل.

لكن أياً يكن تاريخ وصوله أو مشاركته في صنع تجاه العالمين العربي والإسلامي؛ سـأحاول بإيجاز قراءة وقائع الخطاب بعد 11 أيلول/سبتمبر تبعاً لوروده في وسائل الإعـلام، والإستشـهادات، والجدالات. بعد 11 أيلول/سبتمبر تتكرر عند الحديث عن الإسلام والعرب عـدة أسـماء مـع ذكـر أطروحاتها وهي بالتحديد: هنتغتون وبرنارد لويس وغلنر وبدرجة أقلّ جوديث ميللر وبسـام طيبـي وفؤاد عجمي ومارتن كريمر ودانييل بايبس وستيفن أيمرسون وباري روبن. والملاحظ أنه فيما عـدا برنارد لويس ومارتن كريمر – وهما مستشرقان بالمعنى المتعارف عليه للاستشراق –؛ فإنّ الآخرين (باستثناء غلنر) هم من أساتذة دراسات الشرق الأوسط، أو العلوم السياسية. أمّا غلنر (الذي توفي قبل سنتين) فهو أنتروبولوجيّ مشهور له دراسات عن مصر والمغرب وطبعائع الإسلام والشرق الأوسط. ووجهة نظره أنّ الإسلام يملك جوهراً ثابتاً تتوالى عليه الدهور فيتغير المظهر دون الجوهر. ومعنـى ذلك أنّ الأصولية أصيلة فيه؛ وفي ظروف الأزمات تعود للظهور والسواد باعتبارها الجزء الأصـيل من ماهيته. بيد أنّ برنارد لويس هو الذي يتكرر ظهوره أكثر في وسائل الإعلام، كما أنّ آراءه أكثـر وروداً في سائر المناسبات؛ بما في ذلك كتابات هنتغتون (قارن بالذات كتاب لويس الأخير الصادر عام 2001 بعنوان: What Went Wrong?). ومقاربته للإسلام بعكس مقاربة غلنر من الناحية المنهجية. فهو يتبع المنهج التاريخاني المعروف عن الاستشراق التقليدي. بيد أنه ينتهي لنفس النتيجة. فقد تكونت للإسلام عبر تاريخه آليات ميكانيزمات صارت معروفة. وقد سادت إبّان حقب المجد والقوة. ولـذلك فإنّ المسلمين ما استطاعوا دخول الحداثة لأنها عنت بالنسبة لهم استتباعاً للغرب؛ ومن هنا حالة الخيبة والعداء الشديد، التي أحسن مصطفى كمال أتاتورك التخلص منها بالتخلص من الإسلام كلّه. ولذلك فإنّ الأصولية الإسلامية الحالية المعادية للغرب وللولايات المتحدة بالذات هي جزء مـن حالـة الغضـب والخيبة والاستعصاء على تقبّل قيم الحداثة والديمقراطية. وعلى برنارد لويس اعتمد هنتغتـون فـي رؤيته للإسلام، باعتباره المواجه الرئيسيّ اليوم للحضارة الغربية.

بعد هؤلاء الثلاثة يأتي السبعة الآخرون الذين ذكرتهم. وأولئك يتراوحون في تعليل الخصومة العربية والإسلامية مع أميركا بين لويس وغلنر، ويزاوجون بينهما أحياناً في التعليل. ولهؤلاء جميعـاً

وغيرهم كثير، تاريخ مع دراسة العرب والمسلمين قبل 11 أيلول/سبتمبر (أنظر مثلاً دراسات وانسبورو وكوك وكرون ونيوبي – وبايبس وسافاير، عن القرآن والرسول والإسلام الأول، والسياسات العربية المعادية لإسرائيل)؛ لكنهم صاروا مراجع معتمدة بعدها. ولا يعني هذا أنه ليس هناك آخرون ممن يحاولون تعديل الصورة بعض الشيء. والتعديليون أو المعتدلون هم الذين هاجمهم مارتن كريمر في كتيّب صدر مطلع العام 2002 بعنوان: "برج عاجيّ على رمال: فشل الدراسات الشرق أوسطية في أميركا". وقد ذكر في ذلك الكتيّب الإداني كلاً من ريتشارد بوليت (من جامعة كولومبيا) وأسبوزيتو (من جامعة جورجتاون)، وإدوارد سعيد (من كولومبيا أيضاً). بيد أنّ الخطّ الذي يتّبع الموضوعيون والمعتدلون أمثال بوليت وأسبوزيتو وكارين أرمسترونغ بعد 11 أيلول/سبتمر تعدّل بعض الشيء أيضاً. كانوا يقولون إنّ الإسلام دين عالميّ عظيم، وحضارة كبرى. أما الآن فيقولون إنّ الإسلام ممتاز؛ لكنّ المسلمين قسمان: معتدلون ومتطرفون. وقد اختطف المتطرفون الإسلام، وعلى المعتدلين استعادته. وهذا الخطّ أو هذه الفكرة هي التي عبّر عنها المفكرون الأميركيون الستون في رسالتهم إلى المسلمين في 12 شباط/فبراير 2002 عندما دعوهم كأصدقاء لمشاركتهم في الحرب على المتطرفين المسلمين، إنقاذاً للإسلام، ولأنفسهم، وللقيم الحضارية والإنسانية.

ثانياً: الخطاب الإسلامي القديم والجديد

على مشارف النصف الثاني من القرن العشرين، كانت ثلاثة تيارات تشغل فضاء التفكير في البلاد العربية على الخصوص، بعد أن نضجت وتمايزت خلال العقود الخمسة الأولى من القرن المنقضي. تيار التقليد الإسلامي، إسلام المذاهب التاريخية، والطرق الصوفية، والتجربة العريقة والمتفاوتة مع الدول أو الدول السلطانية والوطنية. وتيار الإصلاح والتجديد الذي حمل مشروعاً للتغيير والتقدم باستلهام روح الإسلام، والتطلع للنموذج الغربي. وتيار الإصلاح والتجديد الذي حمل مشروعاً للتغيير والتقدم باستلهام روح الإسلام، والتطلع للنموذج الغربي. وتيار الإحياء الإسلامي الطهوري، الذي حكمته إشكالية حفظ الهوية وتطهيرها من خرافية التقاليد، ورجس الغرب. وعلى الرغم من اختلاف النموذج المرجعي، والأهداف بين الإصلاحيين والإحيائيين؛ فقد اشتركوا في الهجوم على التقليد الذي اعتبروه متخلفاً وأسطورياً وممالئاً للسلطات على أنواعها. ومع نشوب الحرب الباردة العربية – حسب تعبير مالكولم كير – على هامش الحرب الباردة بين الجبارين ازدادت راديكالية التنويريين والإحيائيين على حد سواء، فتصادم الفريقان على أرض التقليد الذي تضاءلت قدراته الثقافية وما وجدت نخبة غير السلطات ملجأ، في حين تحطّم الإصلاحيون لانفجار التنوير يساراً أو يميناً. وما بقي في الميدان، وفي عيون الجمهور وبعض أطراف الحرب الباردة غير الإحيائيين، الذين تعملقت في

أدبياتهم الخصومات العقائدية والثقافية الصدامية، الجاذبة لفئات من الشباب من جهة، والمعينة على التوظيف والاستنصار والتحشيد من جانب آخر.

خاض الإحيائيون الإسلاميون الحرب الباردة بخلفية ثقافية تعتمد القطائع والولاء والبراء والخصوصيات المؤوّلة تأويلاً تنابذياً. وما بدا ضعف تلك الأطروحات آنذاك لأنّ الحرب الباردة كانت حامية وغلبت فيها قعقعة السلاح التي تتطلب روحاً نضالياً، وليس أفقاً ثقافياً أو سياسياً مفتوحاً. لكنّ الحرب كانت محسومة النتائج. فحلفاؤهم في الصراع الداخلي في بلدان الوطن العربي، كانوا أعداءهم في المجال العالمي، وفي الصراع الثقافي.

... وفاجأهم الغرب بعد انتهاء الحرب الباردة بالعداء السياسي والثقافي فترددوا بين القول بحوارية الإسلام أو الحضارة الإسلامية، ونضالية أو جهادية المسلمين. وما كان يمكن للحوار الحضاري أن يسود أياً يكن الرأي في صحة مفهومه؛ إذ إنّ الإحيائيين كانوا يملكون ميراثاً من العداء للغرب والتغريب والغزو الثقافي يمتد على مساحة أكثر من خمسين عاماً. ثم حسم الأميركيون عن حوارية الإسلام في مواجهة صدام الحضارات، ليقول الفريق الأكثر راديكالية من بينهم بالجبهة العالمية ضد اليهوج والصليبيين ثم بالفسطاطين.

ثالثاً: الأصول والنتائج

يقول الأنثروبولوجي الأميركي D. Redfield في كتابه World View الصادر عام 1972:
إنّ الدارسين الأميركيين سواء أكانوا من المؤرخين أو من أساتذة العلوم السياسية يميلون لتعليل الظواهر تعليلاً ثقافياً. وهو يرجع ذلك إلى الأصول الدينية والإثنية والذهنية للرواد الأوائل، والارتباط البالغ التعقيد بالدولة الأميركية الأولى من جهة، أي التنظيم السياسي الفضفاض، وعلاقة الدولة وجماعاتها بالآخر أو الآخرين. فقد ظلّ التمايز ثقافياص حتى الحرب الأهلية. وعندما قويت الدولة الفيدرالية بعد تلك الحرب، حملت معها تلك الموروثات الثقافية باعتبارها رموزاً وثوابت في رؤيتها الاستراتيجية للخارج الصديق والعدوّ.

كتب ردفيلد دراسته هذه، في ظلّ حرب فيتنام. وقد تعرضت وقتها لانتقادات من عدة جهات. فكان هناك من قال إنّ مفتاح فهم علاقة الإمبراطوريات بالخارج هو الدولة نفسها، أي البنية السياسية، وليس الثقافة؛ في عصور ما قبل عصر القوميات. وهي تميل إلى استلحاق الخارج أو استيعابه، بينما تحوّلت الدولة في عصر القوميات إلى نابذ وطارد أو مهمّش وفي الداخل والخارج. وحسب وجهة النظر هذه؛ فإنّ الدولة القومية الأميركية بعد الحرب العالمية الثانية احتفظت ببعض السمات

الإمبراطورية في مجال السعي لتوحيد السوق، والهيمنة السياسية؛ بينما اتخــذت ســمات قوميــة ذات طبيعة ثقافية إلى حد ما في مجالات الاندماج الداخلي، وأنماط العيش، والتفكير.

لكن، أياً تكن صحة مقاربة ردفيلد أو معقولية توجهات نقّادها؛ فــإنّ الــذي يكمــن قولــه أنّ أطروحتي فوكوياما عن "نهاية التاريخ" وهنتنغتون عــن "صــراع الحضــارات" أو صــدامها، همــا أطروحتان ذواتا تأصيل ثقافي؛ وإن تكن أهدافها سياسة واستراتيجية. بالنسبة لهما كانت الحرب الباردة تجربة هائلة الآثار. فانتصار الولايات المتحدة في الحرب الباردة ما غيّر العالم وحســب؛ بــل غيّــر الولايات المتحدة والغرب أيضاً. فوكوياما ذو الأصول الأسيوية، رأى أنّ انتهاء الحرب الباردة، يعني اتجاهاً غلاّباً للتوحّد على المستوى العالمي، وفي ظلّ القيم الليبيرالية ذات النزعة الإنسانية الشاســعة. أمّا صمويل هنتغتون، اليمينيّ الوسبي، فقد رأى في الصراع مع الاتحاد السوفياتي، صــراعاً داخــل الثقافة الغربية بمعنىً من المعاني؛ ولذلك اتخذ سمات سياسية واقتصادية وأيديولوجية وعسكرية. أمّــا الآن؛ وقد انتهى الصراع الغربي/الغربي؛ فإنّ النزاعات تعود لطبيعتها الأصلية بما هي صراعات بين مجالات حضارية أو بين حضارات وثقافات. لكنه بعد هذه المقدمة الثقافوية عاد لاقتراح سياسات ثقافة غربية – وهنا رأى أنّ هناك تحديين ثقافيين استراتيجيين للغــرب: المتحــد الثقــافي أو الحضــاري البوذي/الكونفوشيوسي، والمتحد الثقافي الإسلامي. وقد رجّح إمكان التلاؤم أو المسالمة مــع المتحــد الأول، والتصارع أو الصدام مع الثاني؛ الذي رأى أنه يملك تخوفاً دموية.

وهنا هبّت العاصفة التي لم تهدأ بعد، لدى المسلمين، والعرب على الخصوص – والذين كانوا يخرجون لتوّهم من تحت رمال عاصفة الصحراء، ووطأة دماء أطفال الحجارة، ليدخلوا في مفاوضات مدريد، والحروب الأهلية وغير الأهلية في الجزائر وأفغانستان والبوسنة والشيشان وكوسوفو.

حلف الأطلسي الذي انتصر في الحرب الباردة، اعتبر يمينيوه الانتصار ثقافياً وحضارياً إضافة للمكاسب السياسية والاقتصادية.

والعرب المجرّدون من كلّ شيء رأوا أنّ عليهم خوض المعركة الفاصلة في الثقافة والدين بعد أن تجاوز العدوان عليهم كلّ حد. كانت الهجمة في الحقيقة عسكرية وسياسية واقتصادية، لكنهم اندفعوا للردّ ثقافياً للعجز في المجالات الأخرى، ولأنهم اعتبروا أنهم أقوى هنا منهم هناك وهنالك؛ بالإضــافة إلى أنّ المساس بالإسلام كان مساساً بالرموز، بما في ذلك من استثارة للحساسيات.

رابعاً: أي أفق؟

بعد الحادي عشر من سبتمبر ازدادت إذن المقاربات السلبية للعرب والإسلام من جانب النخب الثقافية والسياسية الأميركية؛ ومن منطلقات ثقافية. واستخدم الاستشراق التاريخاني والأنثروبولــوجي،

واللذان سادا في العقوج الثلاثة الأخيرة، بكثافة. والأسماء والأطروحات ليست جديدة؛ بيد أنّ الجديد فيها ثلاثة أمور: استخدام السياسيين والاستراتيجيين للاستشراق الجديد هذا كما فعل هنتغتون من قبل – وشيوع الأطروحات الأصالية في وسائل الإعلام – وتبني بعض تلك الأفكار من جانب الإدارة الأميركية في خطابها أو خطاباتها للعرب والمسلمين.

والواقع أنّ الوقائع الجديدة للخطاب والممارسة كما بدت في الموقف الأميركي من الهجمة الإسرائيلية الأخيرة، لم تشغل السياسيين والمثقفين العرب وحسب؛ بل شغلت مثقفين ومتخصصين أوروبيين أيضاً. ففي ندوة بالمعهد الألماني للأبحاث الشرقية ببيروت، منتصف شهر آذار/مارس 2002، شارك فيها رؤساء معاهد بحثية غربية في البلاد العربية طرح السؤال التالي: كيف يكمن للباحثين الغربيين، وللمؤسّسات العلمية الغربية، الإسهام في حوار الثقافات، أو في التواصل بين الغرب والإسلام، وإحلال نوع من الهدوء وإعادة النظر بدلاً من الصراع؟ وتباينت وجهات النظر في جدوى السؤال، ثم في ملاءمته. والواقع أنّ سؤال الحوار هو مثل سؤال الصراع بين الثقافات والحضارات. فالثقافات لا تتحاور ولا تتصارع؛ وإنما يتصارع الأفراد أو يتحاورون، وتتصارع الدول أو تتواصل. إنّ الثقافات ليست عناصر فاعلة في الأحداث، وإنما تحضر وتؤثّر وتتأثّر في المديات الطويلة. نستطيع أن ندرس العلاقات بين الحضارات الصينية والأوروبية والإسلامية في العصور الوسطى مثلاً فنصل إلى ترجيح طابع لها خلال حقبة معينة؛ أمّا أن نبحث في هذا الحدث أو ذاك عن العنصر الثقافي؛ فيبدو أمراً عسيراً أو مستعصياً. فالمشكلات بيننا وبين الولايات المتحدة مثلاً هي مشكلات سياسية واقتصادية واستراتيجية، وليست مشكلات ثقافية أو دينية. وأسامة بن لادن نفسه الذي تحدّث عن الجبهة العالمية، وعن الفسطاطين للإيمان والكفر؛ عاد فذكر سببين لهجومه على الولايات المتحدة، كلاهما سياسي: العدوان على الشعب الفلسطيني، وعدم جدوى اللجوء للمؤسسات الدولية.

وإذا كان هنتنغتون، المنتمي إلى اليمين الجديد الصراعي، يتحدّث عن صدام حضاري، استناداً إلى كتابات برنارد لويس وكريمر وغيرهما عن الإسلام؛ فإنّ هناك أميركيين كثيرين لا يرون الرأي نفسه. أما نحن فإننا لا نستطيع القول بالصراع أو بالإنفصال أو بالتجدد الذاتي اليوم؛ ذلك أنّ الثقافة الغربية هي ثقافة العالم المعاصر، والمشكلة معها مشكلة مع العالم والعصر، وخروج من التاريخ ومن الحاضر. وهناك مشكلات كبيرة وكثيرة مع الأميركيين وغيرهم، لكنها مشكلات لا تحلّ إلاّ بالسياسة، ومن ضمن التحالفات والتوازنات والمشاركة الجدية. والقول إنها مشكلات ثقافية يعني أنها ليست قابلة للحلّ. كما يعني أنّ الثقافة الأقوى هي التي تسود وستظلّ سائدة.

هناك من يقول إنه إذا كانت التعليلات الثقافية والخطابات الثقافية تعني وجود أزمة في الوعي أو في الواقع أو فيهما معاً؛ فأين هي الأزمة في الولايات المتحدة التي أفضت إلى هذا الفهم الثقافوي

للعلاقة بالعالم، وبالإسلام بالذات؟ وإذا سلّمنا بأنّ هناك أزمة في الواقع والوعي في مجالنا الثقافي أفضت إلى هذه العقائدية السائدة؛ فهل يمكن مقارنتها بالتأزم الأميركي المدّعى؟ وما هي سبل الخروج؟

لا مجال للمقارنة فعلاً بين تأزم علته انتصارية ثائرة لضربة نزلت بها، ولعدم قدرتها على الاستمرار في السيطرة على العالم إلاّ بالقوة المجرّدة، وليس بالسياسة وبالمشروع المتقدم. بيد أنّ ذلك يحمّلنا مسؤولية مضاعفة ما دام المخرج الوحيد الممكن إنما هو في التواصل مع هذا العالم، ومحاولة المشاركة فيه. هكذا يؤول الأمر إلى أنّ الأزمة أزمتنا نحن، لكن لا حلّ لها إلاّ من ضمن السياق العالمي. فالأمر الأول لهذه الجهة أنّ المشكلات التي نعاني منها مع النظام العالمي ليست خاصة بنا أو بمجالنا الحضاري؛ بل إنّ العالم كلّه معنيّ وإن بدرجات متفاوت بوقائع الانتصارية الأميركية ونتائجها على المستوى العالمي. فنحن لا نعاني وحدنا من سطوة الولايات المتحدة بالبلدان وبالمؤسسات الدولية. ولذا لا أرى أساساً لفكرة المؤامرة علينا، ولا لفكرة انفرادنا أو تفردنا في هذا العالم. وإذا تطورت لدينا الوسائل، كما كان عليه الأمر في الخمسينات والستينات من القرن العشرين؛ فيمكن أن تكون هناك تحالفات لحفظ المصالح المشتركة مع بلدان العالم الإسلامي وخارج العالم الإسلامي. والأمر الثاني ضرورة البقاء على أرضية الشرعية الدولية ليس بسبب العجز عن سلوك سبيل أخرى وحسب؛ بل ولأنّ هذا البقاء ضمن القيم الإنسانية الكبرى يحفظ علينا إنسانيتنا، ويمكّننا من التأكيد على المشتركات وعلى وجود معيارية معيّنة لا يستطيع أحد منازعتنا بشأنها. وإذا كانت القوة الأعظم لا تأبه لهذه المعايير الآن، فإنّ هناك آخرين يأبهون. كما أننا لن تنتهي اليوم والمستقبل أمامنا. فلا صالح لنا في مقولة: نحن أو الآخرون، وإلاّ تصرفنا تصرّف الأقليات اليائسة والانتحارية، ولا يستطيع ذلك من يرون لأنفسهم وأمتهم مستقبلاً في هذا العالم ومعه. والأمر الثالث أنّ النظام العالمي حتى مع القطب الأوحد ليس مقفلاً، بدليل قدرة شعوب شرق آسيا على المشاركة في النظام الاقتصادي العالمي بقوة وخلال ما لا يزيد على الثلاثة عقود. والقدرة على المشاركة هي التي أرغمت الأميركيين على الحديث عن الإنسان الأسيوي، والصيغة الأسيوية للنهوض والتقدم؛ وهذا وإن يكن النظام العالميّ للهيمنة مختلف عن العولمة والاقتصاد العالمي؛ كما هو معروف.

فالعمالقة في الإقتصاد مثل اليابان وألمانيا وغيرهما ما يزالون صغاراً في النظام العالمي الذي تهيمن الولايات المتحدة عليه. والأمر الرابع الإصرار على التغيير والإصلاح على هدْي التجارب العالمية في بناء الدول، وإدارة الصراع الإجتماعي والسياسي. فالظاهرة الإسلامية ذات الهوامش المتشدّدة، هي في أحد وجوهها، تعبير عن عجز الدولة الوطنية العربية عن الاستيعاب والتلاؤم، وخضوعها لأولويات في السياسة والاقتصاد لا تنمّ عن وجود مشروع سياسي وثقافي عامّ. والأمر الخامس والأخير أنّ علينا واجباً نحن العاملين في المجال الثقافي لجهة استيعاب متغيرات العالم وتمثّلها وبلورتها في أطروحات وفي الحدّ الأدنى في أسئلة ملائمة للنقاش والمعالجة. بيد أنّ الجانب المهمّ

الآخر في عملنا يتّصل بالقراءة الدقيقة والصحيحة لأزمتنا الدينية والثقافية: ماذا حدث للإجماعات، ووجوه التماسك؟ وأين الأكثرية الآن؟ بل أن سلطة أو سلطات المراجعة والمرجعية؟ ثم أين يمكن البدء لاستعادة الروح الأكثري المنفتتح؟ هل هو في النصاب السياسي المفقود؟ أم هو في نصاب الجماعة التي عرفها اجتماعنا الكلاسيكي؟

كان المفكر العربي المعروف قسطنطين زريق يقول: مهمّ أن نؤمّن بأنّ لنا حقاً أو حقوقاً؛ لكنه مهمّ أيضاً العمل على استحقاق هذا الحقّ أو تلك الحقوق. لقد كانت أحداث الحادي عشر من سبتمبر ضربة كبرى لنا أمام العالم، وأمام أنفسنا. وقد حرّكت صوراً نمطية كثيرة، كما حرّكت لدينا أيضاً ردود فعل نمطية إذا صحّ التعبير. بيد أنّ التغيير ممكن ومتاح رغم الحيرة والتردد والأسى وعدم وضوح الطريق:

فيا دارَها بالخَيف إنّ مزارَها قريبٌ، ولكنْ دون ذلك أهوالُ

هل يصلح شعار "الحرب العادلة" لتشكيل مجال مشترك للحوار والتضامن؟
إجابة عربية على رسالة المثقفين الأميركيين

رضوان السيد

التصنيف: أوراق علمية

الموضوع: العلاقات العربية / الأميركية – ما بعد 11 سبتمبر 2001

المصدر: مجلة الاجتهاد – العدد الرابع والخمسون، السنة الرابعة عشرة.

التاريخ: ربيع العام 1423/2002هـ

وجّهت مجموعة كبيرة من المثقفين والأكاديميين الأميركيين البارزين رسالة إلى المسلمين تتعلّق بالحرب التي تخوضُها الولايات المتحدة منذ هجمات 11 أيلول / سبتمبر على الإرهاب، إيضاحاً

من جانب أولئك المثقفين لأصول تلك الحرب، والغايات التي تتوخّاها، ودعوةً من جـانبهم للمسـلمين للتضامن والتلاقي والتساند في مجال دعم تلك الحرب، والمجالات الأخرى للقيم الإنسـانية والدينيـة الكبرى. لقد شعرنا نحن المثقفين العرب، الموقّعين على هذه الوثيقة، أننا معنيون ليس باعتبارنا جزءاً من هذا المدى الإسلامي الشاسع وحسب، بل وباعتبار "التطرف الإسلامي" الذي يريد منـا أصـحابُ الرسالة أن ننضمّ إليهم في الحرب عليه، يشارك فيها عربٌ كثيرون ويكون علينا من الناحية الأخلاقية والسياسية أن نتخذ موقفاً منه. لكن قبل ذلك وبعده: نحن معنيون باعتبارنا جـزءاً مـن هـذا العـالم المعاصر، بالقيم الإنسانية والأخلاقية المشتركة التي تحكمه أو ينبغي أن تحكمَه، والتي يشير إليها، بل ويؤسس عليها الزملاء المثقفون تسويغهم للحرب الجارية.

أولاً: 1- إننا نؤمن كما تؤمنون بالمبادئ الخمسة المتعلقـة بالمسـاواة والحريـة والكرامـة الإنسانية، ومركزية الإنسان في هذا العالم، والمعنى العميق للحياة الإنسانية الفردية والجماعية، وحرية الضمير والمعتقد، وحرية القتل باسم الله.

فقد شكّلت هذه المبادئ والقيم عناوين كبرى في ثقافتنا التاريخية والحاضرة، غير مختلفين في ذلك عن الأمم والديانات الأخرى، وقبل أن تتحول تلك المبادئ والقيم إلى مواثيق عالمية فـي الأمـم المتحدة، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والمعاهدات والإعلانات اللاحقة.

إننا لا نذكر هذا الأمر هنا على سبيل التمدّح أو المجادلة، كما لا نذكُرُه لتجديد الإلتـزام بهـا وحسب، بل ولوضع هذه القضايا الهامّة في سياقاتها التاريخية والمضمونة السليمة. ما شـاركت دول عربية أو إسلامية كثيرة عامي 1945 و 1948 في صياغة ميثاق الأمم المتحدة، ثم الإعلان العـالمي لحقوق الإنسان (اللذين يتضمنان هذه المبادئ) لأن غالبية البلاد العربية والإسلامية كانت مـا تـزال مستعمرة، بل إنه في السنة التي صدر فيها الإعلان العالمي النظام الدولي آنذاك وما يـزال - رغـم مُناقضتها للمبادئ الخمسة السالفة الذكر، ولميثاق الأمم المتحدة، والإعلان العالمي لحقـوق الإنسـان. والوضع الآن، بل ومنذ العام 1967 أسسوا مما كان عليه عام 1948. فأرض فلسطين التاريخية وقعت بكاملها تحت سيطرة الدولة العبرية - بالإضافة إلى أراضي مـن دول عربيـةٍ أُخـرى-، والشـعب الفلسطيني الآن قسمان: قسمٌ تحت الإحتلال والعسْف والعنف، وقسمٌ آخر مشرّدٌ فـي جهـات العـالم الأربع.

أولاً: 2- ومرةً أخرى، لا نذكر ذلك كلّه من أجل التبرير أو المجادلة، بل مـن أجـل الفهـم والإفهام، ولكي تكون المنطلقات واضحة، بل والمساحة المشتركة مع المثقفين الأميـركيين واضـحة أيضاً: فإذا كانوا يرون أن أحداث 11 أيلول / سبتمبر - التي لا يمكن تبريرُها ولا تجاهلُها - تشـكل

بالنسبة لهم فعلاً تأسيساً لتحديد العلاقة بينهم وبين العرب والمسلمين والعالم (ونحن لا نرى أنها كذلك رغم ضخامتها وخطورتها)، فنحن نذهب إلى أنّ قيام الدولة العبرية على أرض فلسطين، وهيمنتها بدعم من الدول الكبرى على مقدّرات المنطقة ومصائرها، كان وما يزال العامل الأساسي في تحديد طريقة حياتنا أمةً وشعوباً ودولاً، منذ أكثر من خمسين عاماً، بل إنه صار – خطأ أو صواباً – العامل الأساسي أيضاً في تحديد علاقتنا بالعالَم وقيمه ومؤسساته.

لقد بلغت المرارةُ العربية والإسلامية خلال العقود الخمسة الماضية إلى حدود الشكّ في هذه القيم الإنسانية الوضعية الكبرى، فكان هناك مَن قال إنه لا ضمان للعدالة في هذا العالَم إلاّ باللجوء إلى "الحق الإلهي" بدلاً من الإعتصام بالحقوق والإلتزامات الوضعية التي تتأسس عليها العلاقات الدولية، والتي تُخلُ بها – بل وتتلاعب بها – علاقاتُ القوة السائدة.

وإذا كان هذا التوجّه الإحتجاجي، لم يُكتب له السوادُ لحسن الحظَ، فالفضل في ذلك يعودُ للعقلاء من رجالات الثقافة والسياسة، الذي يشكونَ على أي حالٍ، باستمرار، من التمييز، وسياسة الكيل بمكيالين، في النظام الدولي، والعلاقات الدولية، وليس في قضية فلسطين وحسب، بل وفي مسائل كبرى كثيرة، لا ينفرد بالتظلُم منها العربُ أو المسلمون.

أولاً: 3– إننا نرى أن المبادئ والقيم الإنسانية الكبرى، والتي تعبّر عنها المواثيق والإعلانات العالمية، تقتضي الإقتناع والإلتزام، رغم عدم تجلّيها إلى حدٍ كبيرٍ في العلاقات الدولية، ونحن لسنا مع من يقول إنها قيمٌ غربيةٌ لا تُلزِم غير الغربيين. إنها متعددة المصادر، وتُمثّل خُلاصة التجارب الحضارية الكبرى، ومن بينها الحضارة الإسلامية، والثورة الفرنسية، والسموق الإنساني للأمم الآسيوية، والمعاناة الهائلة للإنسان الأفريقي. وفي مجال التسامح الديني، الذي يُطالبُنا به الزُملاءُ الأميركيون، نودُ أن نذكّر بأنه منذ العصور الوسطى وحتى مشارف العصور الحديثة، ما شهد العالَم مجتمعات متعددة دينياً وإثنياً، غير المجتمعات المنضوية في نطاق الحضارة الإسلامية.

.. ومرة أخرى لا نقولُ ذلك هنا على سبيل التمدّح، بل لأنّ أصحاب الرسالة يعتبرون تلك القيم الإنسانية قيماً أميركية أو قيماً تأسيسية في حياة وتاريخ الأمة الأميركية ودولتها الإتحادية، ونحن لا نأخذُ عليهم نزعة "الإمتلاك" هذه، بل نعتبرها التزاماً قوياً بتلك القيم، التي نريد كما يريدون أن تسودَ في المجال الدولي أياً يكن نصيبُ كل منا (تاريخياً) في التأسيس لها. بيد أن المُلاحظ هنا ذلك التماهي الذي يقيمونه بين تلك القيم، وبين أميركا – الدولة، وأميركا القُطب الأعظم في النظام الدولي منذ ما يزيد على الخمسين عاماً. صحيحٌ أنهم يذكرون أكثر من مرة أنّ كثيرين منهم لا يُقرّون بعض سياسات الحكومة أو الحكومات الأميركية. وصحيح أنهم ينتقدون بعضَ مظاهر الحياة الأميركية العامة، لكنهم لا يقيمون حداً أو فاصلاً بين "القيم الإنسانية" ، هم يذهبون إلى أنّ "السياسات تستمدّ جذورها من قيم وأولويات المجتمع ككل".

نحن ندركُ هنا خصوصية أميركية إلى حد ما، لا نستطيع ملاحظتها بالقدْر نفسِه من الوضوح لدى مثقّفي الأمم والدول الأخرى، وتتمثّل في الإلتزام لدى الفئة الأوسع من أولئــك المثقفــين، لــيس بالدولة الأميركية وحسب، بل وبالنظام الأميركي أيضاً. بيد أن ذلك ل يُعتبر كافياً من وجهة نظرنـــا، ومن جانب مثقفين أميركيين كبار متعددي المشارب الثقافية والسياسية، لتعليل هذا التجاهُــل للفــروق الشاسعة بين القيم والثقافة (الأميركية التي يتحدثون عنها) من جهة، وسياســات أميركــا الخارجيــة، باعتبارها ممثّلة لمصالح شرائح اجتماعية وسياسية، وباعتبارها القطب الأعظم (والأوحد اليــوم) فـــي النظام الدولي. إن كثيرين منا نحن العرب والمسلمين، بل وكثيرون في سائر أنحاء العالَم، في عقــود الحرب الباردة، وبعدها، ما رأوا غير سياسات الدولة الأميركية، دون قيمهـــا. ولا نقــول ذلــك الآن للإحراج أو المجادلة، بل لأن هذا يوضّح مقاصدَنا من وراء الإختلاف ومن وراء الحوار في الوقــت نفسِه. ولهذا السبب أيضاً لا نعتبرُ أحداث 11 أيلول / سبتمبر بدايةً أو نهاية. فالولايات المتحدة حاضرةٌ وبقوة (ساحقة أحياناً) في العالمين العربي والإسلامي، وفي العالَم كلّه، منذ أكثر من خمســين عامـــاً. ويظنّ كثيرون منا الآن نتيجة سياسات الولايات المتحدة تُجاه المشكلات العالمية الكبرى بعــد نهايـــة الحرب الباردة، أن لجوءها إلى تلك القيم والمؤسسات خلال الحرب الباردة، إنما كان من أجل التســلّح بها في مواجهة الإتحاد السوفياتي، وليس إيماناً بتلك القيم والمؤسسات التي أسهم الأميركيون بقوةٍ فـــي تشييدها في النصف الثاني من أربعينات القرن العشرين.

لقد شهدت السنوات التالية لحرب الخليج الثانية تعطيلاً أميركياُ للمؤسسات الدولية القائمة على القيم الإنسانية الكبرى التي تحدث عنها المثقفون. وتكادُ الولايات المتحدة أن تكون وحيدةً أو منفردة في كل مشكلة يلتقي المجتمع الدولي للتصدي لها، تارةً بحجة تهديــدها للأمــن الأميركـــي أو للمصـــالح الإقتصادية الأميركية.

ثانياً: 4- يتضح مما سبق أن بيننا اختلافاً لا يتناول القيم الإنسانية، بــل يتنـــاول مفاهيمهـــا وتجلياتها في السياسات والممارسات الأميركية تُجاه العالم المعاصر وفيه. والحوار والعمل المشـــترك في ظل هذه القيم ضروري للتقارب الثقافي والسياسي والإنساني.

وما دام الإختلاف بيننا ليس على القيم الإنسانية، فهو أيضاً ليس في الدين أو عليه. لذلك ما كنا لنخوضَ نقاشاً حول الجوانب الدينية التي طرحتموها، ولولا أنكم اسّستم عليها نتـــائج تتطلــب نظــراً ومراجعةً وتحاوُراً وتصحيحاً أحياناً.

يعتقد كثيرون من المسلمين والمستشرقين أو المختصين الغربيين بالدراسات الإسلامية أن هناك اختلافاً في ماهية الدين ودوره بين العالَم الإسلامي والغرب. فالإسلام – من وجهة النظر هذه – ليس اعتقاداً وإيماناً وحسب، بل هو أيضاً ثقافة وأسلوب حياة لمليار وربع المليار من البشر في العالم اليوم. ولا شكّ أن التجارب الدينية مختلفة لدى أُمم الأرض، لكنّ اختلافها – من وجهة نظرنـــا – لا يعــود

لاختلاف طبيعة الإيمان بين الديانات الإبراهيمية على الخصوص –، بل إن اختلاف التجارب سببُه اختلاف العلاقة بين المؤسسة أو المؤسسات الدينية من جهة، والدولة أو النظام السياسي، في تلك المجتمعات من جهة ثانية. وقد أدّى اختلاف العلاقة (لأسباب كثيرة لا مجال لذكرها هنا، ومن ضمنها مفهوم المؤسسة الدينية ذاته، وعلاقة النظام السياسي بمجتمع المؤمنين) إلى تعدد التجارب في العصور الحديثة، ومن ضمن تلك التجارب التجاربُ في عالم الإسلام في ظلّ الهيمنة الأوروبية والغربية على العالَم. ويمكن تلخيص سياسات الدول القومية والقطرية تجاه الدين في عالَم الإسلام في ثلاثة أنماط لم ينجح أيّ منها في التحول إلى نموذج: نمط الإستيلاء على الدين بغرض توظيفه في شرعنة النظام، وضبط المجتمع، ونمط الفصل بين السياسية والشريعة من أجل تحرير "السياسي من الديني" دونما معاداةٍ للدين، ونمط عزل الدين ومؤسساته ومحاصرته باسم العلمانية.

ولا يخلو مجالٌ دينيٌ في عالم اليوم من ظواهر للتشدد، نابعة في كثير من الأحيان، من الخوف على الهوية والخصوصية، في ظل عواصف الحداثة والتغيير التي تتهدّد – في نظر كثيرين – الإيمان، كما تتهدد المؤسسات. بيد أن الإتجاه للعنف تجاه الآخرين في الداخل أو الخارج يأتي غالباً من سلوك الدولة تُجاه تلك الظواهؤ، ومن اتجاه السلطات والقوى في الداخل والخارج لتوظيفها بهذا القدْر أو ذاك. وإذا كان التشدّد ظاهرة طبيعية انغلاقية وليست عنيفة غالباً ، فإن الضغوط والتوظيفات الداخلية والخارجية حوّلت الفئات الهامشية المتشدد في عالم الإسلام إلى شرذام متطرقة وعنيفة.

ثانياً: 5– لقد ظهرت دراسات كثيرة عن التطرف الإسلامي قبل أحداث 11 أيلول / سبتمبر وبعدها، ومن جانب دارسين غربيين. ونحن نعتقد أن تلك الدراسات ليست كافية لفهم الظاهرة وصعودها تطوراتها. بل ونرى أيضاً أننا نحن المثقفين العرب والمسلمين، مقصرون في دراسة الظاهرة الدينية في مجالنا الحضاري، وفي دراسة ظهور ما عُرف باسم الأصولية والإسلام السياسي، وهما أمران مختلفان.

بيد أن القدْر المتوافر من المعرفة السوسيولوجية، والسياسية، والنظر في العلاقات الدولية، يفيد بأن صراعات الحرب الباردة وما بعدها كانت وراء صعود الظاهرة وتفاقُمها. ففي الوقت الذي كان فيه الرئيس السادات يحيّي الأفغان المجاهدين في سبيل الله في الجامع الأزهر، كانت الصورُ تلتقط للرئيس رونالد ريغان في البيت الأبيض مع المجاهدين من أجل الحرية في أفغانستان، في مواجهة الشرّ الأكبر: الإتحاد السوفياتي! والحكاية بعد ذلك معروفة. ففسطاطا ابن لادن، فسطاطا الإيمان وفسطاطا الكفر، لا يعودان للعام1997، بل إنما يعودان لمطالع الثمانينات. أما الجذور فتعود للفشل العربي والإسلامي في بناء الدولة، ولتوظيف الولايات المتحدة الأميركية والإتحاد السوفياتي للحركات الإحتجاجية يساراً ويميناً، في صراعات الحرب الباردة.

ثانياً: 6- بيد أن لا شيء من ذلك يبرّر أو يسوّغ أو يقلّل من شأن هجمات 11 أيلول / سبتمبر على نيويورك وواشنطن، كما لاشيء يبرّر مذابح الجزائر الوحشية المستمرة منذ العام 1994، أو مقتل ما يزيد على المليون إنسان في رواندا وبوروندي والكونغو. فالبشر في النهاية يستطيعون اتخاذ قراراتهم الخاصة والحرّة رغم الضغوط القاسية، والظروف الصعبة، وإلاّ فما معنى الحرية الإنسانية، ومسؤولية الإنسان؟

يقول الزملاء الأميركيون إن خطاب الإسلاميين المتطرفين غير المعقول لا يعني غير شيء واحد هو كراهية الاميركيين لأنهم أميركيون، ولأنهم يملكون أسلوب عيش معيّن. ونحن نعلن هنا بأننا لا نفهم الدوافع الحقيقية لهؤلاء، ولا نرى فيما ذكروه من أسباب فيما بعد، ما يُعلّل أو يُقنع بأن لتلك الهجمات معنىً أو أهدافاً. أما أسلوب الحياة الأميركي فهو الخيار الحرّ للشعب الأميركي، وليس من حقّ أحد الإضرار به أو الإعتداء عليه بحجّة دينيةٍ أو سياسية.

وهناك أخيراً أمران نرى أن التعرض لهما مفيدٌ لهذه الجهة، يتعلق أحدهما بالحياة الأميركية، والنظام الأميركي – ويتعلق الآخر بالإسلام والثقافة الإسلامية، والهوية العربية والإسلامية.

ففضلاً عن أن النظام ونمط العيش الأميركي، لا يبدو لدى العرب والمسلمين ذلك النفور من الأميركيين أو نمط عيشهم والذي يُلاحظه أصحاب الرسالة من المثقفين، بدليل وجود ملايين العرب والمسلمين في الولايات المتحدة، والذين قدِموا إليها باختيارهم ورغبتهم، ويُسهمون اليوم، كما أسهموا بالأمس في سائر مناحي الحياة.

لقد ذكرنا من قبلُ أسباباً تبرر وجوهَ التذمر والغضب التي يُحس بها كثيرون منا تُجاه سياسات الولايات المتحدة، لكننا نؤمنُ وسنظلُّ نؤمن بإمكانات التغيير وفُرصه وآلياته، ليس لأنّ هذا العنف العشوائي غير إنساني ولا يوصِل إلى الأهداف المتوخاة وحسب، بل ولأننا نعتبر التجربة الأميركية، والتجارب الحضارية والسياسية المتقدمة الأخرى، فرصة للعالم الذي تنتمي إليه، ونعيش فيه، وتُسهم الولايات المتحدة إسهاماً أساسياً في تشكيله، والتأثير في مستقبله.

لهذه الأسباب كلها لا نرى مجدّداً في أحداث 11 أيلول / سبتمبر بدايةً أو نهاية لعلاقة العرب والمسلمين بالولايات المتحدة، فالحدثُ على خطورته عارضٌ، أو أنّ علينا جميعاً أن نعمل لكي يكون كذلك، دونما وقوع في أسْرِ الرثاءِ للنفس أو المسؤولية الجماعية. فقد انصبّت التصريحات منذ 11 أيلول / سبتمبر على تبرئة الإسلام، وإدانة المجرمين. والمطلوب اليوم "تبرئة" العرب والمسلمين إذا صحّ التعبير، والمقصود بذلك ليس الناحية القانونية وحسب، بل والناحية الأخلاقية، الثقافية، والحضارية.

إن بين الموقّعين على رسالة المثقفين الأميركيين أُناساً يقولون بالصراع بين الحضارات أو بنهاية التاريخ وما شابه من أوهام القوة وحقائقها. ونحن نرى خَطَلَ هذه التطورات وخطأها. فالحضارات لا تتصارع ولا تتحاور، وإنما يتحاور الأفراد، وتتواصل أو تتقاطع الدول ولا مسؤولية جماعية لأُمم أو أبناء دين معيّن، عن تصرفات يقوم بها أفرادٌ منهم. ودعوات الصراع ومزاعم النهايات تُحيل المشاركة على قدم المساواة إلى وهم، في هذا العالَم الذي تتقارب أجزاؤه، ويتوق العرب والمسلمون – مثل سائر الناس – للمشاركة الفاعلة والقوية فيه، بما يتناسب مع رغباتهم وإمكانياتهم، وبما يتناسب أكثر مع النزوع الإنساني الكبير للتجدد والتقدم من طريق التواصل.

ثالثاً: 7– يصل المثقفون الأميركيون بعد هذا التمهيد الطويل والعميق إلى أن الإرهاب الأعمى وغير الإنساني الذي تعرضت له الولايات المتحدة يُسوّغ القيام بحرب عليه، أي على المتطرفين المسلمين، كما يسمّونهم، ويرى فيها أصحابُ الرسالة حرباً عادلة، ولذلك فهم يدعمون حكومتهم التي تشُنّ هذه الحرب في الشهور الأخيرة.

إننا نريد في البدء أن نقرّر أن الولايات المتحدة تعرضت لعدوان، ومن حقّها الدفاع عن نفسها، وملاحقة أولئك الذين اعتدوا عليها. ونحن نحمدُ للمثقفين الأميركيين الدوافع الأخلاقية التي أمْلت عليهم مُحاولة إيضاح المسوّغات الأخلاقية لمقاتلة المعتدين. لكننا لسنا مطمئنين إلى اعتبار الحرب "الشاملة" هذه أخلاقياً أياً تكن مبرراتها. فالحرب الأميركية المستمرة "على الإرهاب" عملٌ من أعمال السياسة الكبرى. ونحن نعتقد أن علاقتَها بالأخلاق (الدفاع عن النفس) تقف عند حدود ملاحقة منظمة القاعدة، لكنها منذ تجاوزت ذلك إلى إجراءات على مستوى العالَم، وإلى تغيير الحكومة الأفغانية وإحلال فريقٍ من فرقاء الحرب الأهلية محلّ آخر، صارت حرباً شاملة لا يمكن تبريرها أخلاقياً، وبخاصة أنها تخطّت القانون الدولي والأعراف الدولية.

ذكر الزملاء الأميركيون، أن الحرب، أي حرب، تطرح مشكلة أخلاقية. ونحن نعتقد أن هذه "المشكلة" تفاقمت منذ صارت حرباً شاملةً، تتجاوز مفهوم الدفاع وحدوده. ولأن الزملاء أحسّوا بهذا الأمر لجأوا إلى اللاهوت القديم للحرب العادلة. لقد جاء في القرآن: [يا أيها الذين آمنوا كُتب عليكم القتالُ وهو كُرهٌ لكم] (سورة البقرة: 216). ويعني هذا أن سفك الدم تأنفُ منه الطبيعة البشرية السوية، أو أنها تفعلُه على كُره. وربما من أجل ذلك وضع اللاهوتيون المسيحيون ضوابط للحرب العادلة، بأنها تلك التي تطلقها الكنيسة أو توافق عليها. وطبعاً ما كان في ذلك ضمانٌ لأخلاقية الحرب أو عدالتها. ونحن نعرف أنّ مواريثَ الديانات الإبراهيمية الثلاث في مسألة الحرب حفلت باجتهادات وممارساتٍ كثيرةٍ لا تُغلّبُ جانب المسالمة والمصالحة في كثير من الأحيان. بيد أن القرآن الذي كرِه الحرب حدّد حدودها في آية من أواخر الآيات نزولاً، حين قال: [وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا] (سورة البقرة: 190). فلم يبق غير الحرب الدفاعية لاهوتياً وأخلاقياً.

لقد عانى الفقهاء المسلمون كثيراً في العصور الحديثة من هجمات الدارسين الغـربيين الـذين كانوا وما يزالون يعتبرون الجهاد حرباً مقدّسة بالمعنى الديني الوسيط لـدى الكاثوليـك. والواقـع أن المسلمين ما قاموا بحروب هجومية في القرن الأخير، بل كانت كل جهودهم منصـبّة علـى مكافحـة الإستعمال، وبذلك فما كان الجهادُ غير حرب دفاعية. ومع هذا فقد برز علماء من سيد أحمـد خـان وجراغ علي ومحمد عبده.. وإلى محمود شلتوت ومحمد أبو زهرة وجودت سعيد ومحمد مهدي شمس الدين ومحمد سعيد رمضان البوطي، قالوا جميعاً بدفاعية الجهاد. أما المتطرفون المسلمون فيصـرون على أن الحرب ليست للدفاع وحسب، بل وعندما يكون الإسلام في خطر! وتكمن خطورة هذا الأمـر في إمكان تأبيد الحرب. ومع الفارق البعيد بين قوة الإسلاميين المتشددين وقوة الولايات المتحدة، فـإن هذا هو ما تقوم به أميركا وعندما تعتنق رؤية هجومية بحجة الأخطار التي تتهددها. ثم من ذا الـذي يملك سلطة أو مرجعية تحديد الأخطار التي لا يمكن دفعها عن الدين إلا بالحرب؟! لكن الخطير أيضاً فيما يذهب إليه الإسلاميون المتطرفون فرضهم "للجهاد" في مواجهة خصومهم من الحكّـام والفئـات الإسلامية الأخرى. والذي حدث حتى اليوم أن أكثر من قُتل في الصراعات المسلحة التـي يخوضـها المتطرفون الإسلاميون، كانوا من المسلمين "الآخرين" غير الحزبيين.

هكذا تُرجّح الإجتهادات الجديدة في الأديان، كما في الرؤى الإنسانية المتجددة، جانب إقـرار الحرب الدفاعية، كُرهاً، منعاً لانتشار الفوضى، وسيطرة الأقوياء. وهذا هو القانون الدولي أو مقتضياته فيما يتعلق بالدفاع في مواجهة العدوان، وفيما يتعلق بمقاومة الإحتلال، وتحرير الأرض. ونحن نرى – ليس لأننا عرب ومسلمون وحسب – أن فلسطين تكاد تكون البلد الأخير في العالم الذي يحقّ لسـكانه مقاومة الإحتلال حتى التحرير، ولو بالعمل المسلّح بعد أن رفض المحتلون الوصول إلى حل بالسياسة وبالتفاوض. وباستثناء هذه الحالة، نرى أن الأدنى للدقة والأخلاق تسمية الحرب حربـاً ضـرورية، وليس عادلة – والفرق واضحٌ بين الأمرين. ثم لماذا لا نعمل معاً ليس من أجل "الحرب العادلة" بل من أجل السلام العادل والشامل؟

ثالثاً: 8- لا يحتاج الأميركيون فعلاً إلى لاهوتٍ ديني أو أخلاقي لتبرير دفاعهم عن أنفسـهم ومدنييهم. بيد أن ما يحتاج إلى تبرير فعلاً اقتصار "الحرب العادلة" تلك على المتطرفين المسلمين! وما يحتاج إلى فهمٍ أخيراً مدى "ملاءمة" الوسائل للأهداف سياسياً وأخلاقياً.

يبحث المثقفون الأميركيون عن "مساحة مشتركة، تجمعهم و "إخوتهم" المسمين. هذه "المساحة" ينبغي أن تكون مضمونة من الناحيتين الأخلاقية والقيمية، والأفضل أن تكون متجليـة فـي القـانون الدولي. لكنهم لم يذكروا في هذا المجال غير الحرب على المتطرفين المسلمين الـذين ارتكبـوا مـا ارتكبوه ضد الولايات المتحدة. إننا معنيون فعلاً بالحملة على الإرهاب سواءٌ أتى من مسلمين أو غيـر

مسلمين. لكن ما دام الأمر مستنداً إلى قيم وأخلاقيات وإمكانيات لقاء، فلماذا لم يُذكر المتطرفون الآخرون؟ ولماذا لم يُذكر الفلسطينيون الذين يتعرضون لإرهاب دولة عضو في الأمم المتحدة، وليس منظمة سرية منف القاعدة؟

أما "الملاءمة" التي نقصدها فتتصل بالإتساق بين الوسائل والأهداف. فإذا كان الهدف استئصال الإرهاب من جذوره، فإن الوسيلة الملائمة ليس الحرب العادلة أو الشاملة، بل السلام العادل وهذا ما نبحث عنه، ويبحث عنه العالم في فلسطين وفي غير فلسطين.

رابعاً: 9- يعرف العالم للولايات المتحدة إسهامها المباشر في سلامه وتقدمه وأمنه ي ثلاث مناسبات كبرى: إعلان الإستقلال الذي أسّس لحقوق الإنسان، ومبادئ ولسن الأربعة عشر، التي ربطت العالم بعضه ببعض برباط المساواة والعدالة والحرية – وكفاحها ضد النازية والفاشية، في الحرب العالمية الثانية. بيد أن أهم ما يُعرف لها التجربة الإنسانية الكبرى للمجتمع المتعدد والديموقراطي والمفتوح.

لكننا نعرفُ من جهة أخرى معاناة الهنود الحمر والسود. ونعرف معاناة شعوب العالم من سياسات القوة الأميركية. ونعرف ما يعانيه الشعب الفلسطيني نتيجة الإحتضان الأميركي لإسرائيل، ونعرف سياسات الولايات المتحدة العالمية المتجاهلة للرأي العام العالمي، وللقضايا الكبرى التي تهم البشر.

وإذا كان ذلك كله لا ينسي القيم التأسيسية للولايات المتحدة، وللعالم المعاصر، فإنه أيضاً ليس ظاهرة عارضة يمكن تجاوزها بالقول إن الإلتزام بالقيم كان غالباً. ليس الأمر أمر عدد الممرات، بل هو في غلبة روح المشارك، والعمل على الجماعي على مستوى العالم. والواقع أن الولايات المتحدة – وفي السنوات الأخيرة بالذات – تغلّب جانب القوة في تصرفاتها على المستوى الدولي. ثم إنها لا تميل لإشراك أحدٍ فيما تعتبره جزءاً من أمنها المباشر. ويمتد ذلك للنظرة إلى الأمم المتحدة، وقضايا البيئة، وقضايا نزع التسلّح، وقضايا منع انتشار السلاح النووي، وتحريم الأسلحة البيولوجية والكيميائية، وضوابط العدالة والمنافسة في التجارة الدولية، وأخيراً إنشاء المحكمة الجنائية الدولية، والحرب الإسرائيلية المستمرة على الشعب الفلسطيني، والمدعومة من الولايات المتحدة. لا يجوز التقليل إذن من شأن الفروق بين القيم والسياسات العملية، كما لا يجوز اعتبار الحرب استمراراً للسياسة، بل إنها قطيعةٌ معها. ولذلك يبدو لنا أنه بقدر ما هو الحوار ضروري ومؤثر، فإن الوضوح ضروري أيضاً. بل إن الحوار إنما يتأسس على الوضوح والمصارحة، والبعد عن التشنج، والقابلية للنقد والمراجعة.

نحن نسعى مثلما تسعون، وكثرة كاثرة من دعاة الحرية والسلام، إلى عالم منفتح على الحريات الأساسية، وعلى التقدم، وعلى مرجعية المؤسسات الدولية في العلاقات على المستوى العالمي. وقبل ذلك وبعده على قيم المساواة والعدالة والسلام.

وإذا كنتم تشعرون في كثير من الأحيان بضرورة التدخل من أجل مراجعة بعض سياسات الحكومات الأميركية المتعاقبة، فنحن نحُسُّ ونفعل الشيء نفسَه تجاه حكومتنا. لكننا نغبطكم على هذا الإيمان بالتزام الحكومة والنُخَب الحاكمة في بلادكم غالباً بالقيم الإنسانية الكبرى، وهو أمرٌ نختلف معكم فيه بالنسبة للنظام الأميركي، ولأنظمتنا.

نملك أهدافاً مشتركة، وتتفردون كما ننفرد بأولويات مختلفة. ونرى أن الحوار الذي دعوتمونا إليه هو السبيل الوحيد للمراجعة والتقارب. ويبقى لكم فضل المبادرة.

بين صحيفة المدينة وإعلان مراكش

رضوان السيد

إشترك منتدى تعزيز السلم في المجتمعات المسلمة مع وزارة الشؤون الدينية والأوقاف بالمملكة المغربية بإقامة مؤتمرٍ (25–2016/1/27) عنوانه: "الأقليات الدينية في الديار الإسلامية " بمدينة مراكش. وقد كانت هذه المبادرة التعاونية بارزةً وذات دلالة لأربعة أمور؛ **الأول** افتتاحُهُ بالورقة التأصيلية للعلاّمة عبد الله بن بية مؤسس منتدى تعزيز السلم عن صحيفة المدينة التي أسَّس عليها رسول الله صلواتُ الله وسلامُهُ عليه دولة المجتمع المديني التعددي والتعاقدي، **وأنه اختُتم** بإعلان مراكش الذي رمى للتذكير بفقه العيش الوادع والودود والمشترك والعريق في ديار المسلمين، والدعوة لإحيائه وتجديده – **والأمر الثاني** أنّ المؤتمر كان برعاية ملك المغرب محمد السادس، وقد وجَّه رسالةً طويلةً إلى المؤتمر عن فلسفة العيش التاريخي والحاضر بالمملكة، وسياسات المغرب في الحريات الدينية وآليات تدبير الشأن الديني ما يحفظ الوسطية الإسلامية، ويحول دون التغول أو الفلتان. **والأمر الثالث** أنّ المؤتمر حضره ما يزيد على المائتي عالم ومسؤول من سائر البلدان العربية والإسلامية وبلدان الاغتراب. وكان من ضمن الحاضرين علماء وممثلون رسميون للأقليات الكبرى والصغرى في العالمين العربي والإسلامي من المسيحيين (على اختلاف طوائفهم)، واليهود من المغرب وأوروبا، والإيزيديين والشبك والبوذيين والهندوس. وقد خاض هؤلاء نقاشاتٍ حارّةً مع العلماء المسلمين الحاضرين، وشكوا المظالم التي تعرضوا لها مؤخراً، وظهر ذلك كلُّه في إعلان مراكش للحريات الدينية والعيش المشترك. **والأمر الرابع** الاهتمام الذي حظي به المؤتمر في الإعلام العالمي، بحيث تحدث عنه الرئيس الأميركي والرسميون الأوروبيون والهنود والروس، ومسؤولون في الأمم المتحدة.

تظهر أهمية منتدى العلاّمة بن بية لتعزيز السلم والمؤتمرات المتوالية التي أقامها، والاجتماعات بين البلدان العربية والإسلامية والأُمم المتحدة، والمحاضرات والإعلانات المتنوعة،

في أنه يطرح مبادرةً جديدةً أو باراديغم جديد إذا صح التعبير. إنه باراديغم استعادة السلم والسلامة وإسلام السكينة والثقة للدين والمجتمعات والبلدان، وللعيش مع العالم وفيه، تبعاً لقوله تعالى: { يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة..}. ولقوله تعالى: { لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتُقسطوا إليهم. إن الله يحب المقسطين}.

إنّ خطاب السلم والسلامة والإسلام في القرآن، تدعمه في منظور مبادرات بن بيّة المستنيرة ثلاث حقائق: **الأولى** مركزية مسألة الإنسان وإنسانيته في القرآن والقواعد الكلية في الأصول. فقد قال الشاطبي إنه توصَّل إلى تحديد الضرورات الخمس التي أُنزلت الشريعة من أجلها بالاستقراء من الكتاب والسنة. وهذه الضرورات أو المصالح هي: حق النفس، وحق العقل، وحق الدين، وحق النسل، وحق الملك. وهنا أضاف الشاطبي: "وقد قيل إنها مُراعاةٌ في كل ملة"، وليس لدى المسلمين وأهل الكتاب فقط. **والحقيقة الثانية:** تأسيس رسول الله (ص) لمجتمع وكيانٍ بالمدينة وضع لهما دستوراً مكتوباً(= صحيفة المدينة) يُظهر أنّ هذا **الاجتماع** الذي أقام "أمةً واحدةً من دون الناس" كان تعاقدياً بين فئاتٍ مختلفةٍ في الدين وفي الإثنية وفي الأصل القبلي والجغرافي. وهكذا ما كان التوحد الديني أو الإثني شرطاً لقيام ذاك الكيان وتلك الجماعة. **والحقيقة الثالثة** بحسب بن بيّة أنّ هناك تجربةً تاريخيةً عريقةً للعيش المتعدد والمشترك في ديار المسلمين، وإقامة الحضارات والثقافات معاً. وما تزال كثيرٌ من المجتمعات المسلمة مجتمعات تعدد وعيش مشترك في الحاضر. من مثل تجربة المغرب في تدبير الشأن الديني، والحريات العامة وحقوق الإنسان.

أمام أهوال الانشقاقات الدينية، والتدخلات الإقليمية والدولية في ديار العرب والمسلمين، انكمش الكثيرون، وصبّوا جهدهم على مكافحة الإرهاب، والاعتذار إلى الآخرين عما جنته أيدي أبنائنا على ديننا وعلى غيرنا.

أما العلاّمة بن بيّة، وخلال أقلّ من خمس سنوات؛ فإنه وبدعمٍ ومساندة من دولة الإمارات العربية، مضى باتجاه المبادرة والبدائل الضرورية لاستنقاذ الدين والأمة من براثن الفوضى والانشقاق والعداء مع العالم.

إنّ دراسة صحيفة المدينة من جانب العلاّمة تحتاج إلى متابعاتٍ منا جميعاً للإحقاق والتحقيق. وكذلك إعلان مراكش النهضوي والمستنير. لأنه لا بد من البناء على هذا النموذج في سائر ديار المسلمين ومع الخارج. ولا بد من إقامة الشراكات من أجل تطوير فقهٍ جديدٍ للعيش، وفقه آخر للدين. فبين صحيفة المدينة وإعلان مراكش يقع قدرٌ وازن من مستقبل مجتمعاتنا وإنساننا.

radwansayyed@ gmail.com
www.ridwanalsayyid.com

جريدة الاتحاد في صفحة وجهات نظر يوم الأحد 2016/1/31

السلفية الوهابية ودعوى الإرهاب

رضوان السيد

I

ما عادت المكابرة ممكنةً ولا مفيدة. فلدينا ثورانٌ هائلٌ في قلب الإسلام بدأت ظواهرُهُ فيما صار يُعرفُ بالصحوة في الستينات والسبعينات من القرن الماضي. وظهر الجانب العنيف منه في الحركات التي اندلعت بمصر في السبعينات. وتمايز فيه وقتَها جانبان. الجانب الذي صار يُعرف باسم الإسلام السياسي، عَلَماً على الإخوان المسلمين ومتفرعاتهم، والجانب أو الجزء الذي صار يُعرفُ بالإسلام الجهادي. والذي خاض معاركَه الأُولى- كما سبق- في مصر، ثم خاض حربه الطويلة في أفغانستان ثم في نواحي يوغوسلافيا السابقة، وبعض الجمهوريات الروسية؛ وصولاً إلى مهاجمة سفارات أميركية في إفريقيا ثم مهاجمة الولايات المتحدة في عقر دارها. وفي التسعينات صارت القاعدة أبرز تمظهرات ذلك التيار العنفي، والتي سمّتْ نفسَها السلفية الجهادية. وقد تطورت حركات العنف هذه على ثلاث مراحل: مرحلة مصارعة الكفر العالمي (مقولة الفسطاطين)، ومرحلة مهاجمة السلطات والمدنيين الأجانب وغيرهم في البلدان العربية والإسلامية، ومرحلة الاستماتة من أجل إقامة سلطة إسلامية أو دولة إسلامية تطبّق الشريعة.

كلُّ هذه الحركات، وفي سائر المراحل تعتبر نفسها سلفيةً في الاعتقاد والسلوك. ونحن نعرف أنّ القاعدة ما انتهت بل صارت شبكةً هائلة الاتساع. بينما يميل داعش، القائل بالسلفية بدوره، إلى التمركز والهرمية.

كم هي القاعدة، وكم هو داعش سلفي؟ وكم هو بالأحرى وهّابي؟ أمّا العقائد فهي سلفيةٌ أو وهّابيةٌ بالتأكيد، وأما السلوكات والأهداف فليست كذلك بالتأكيد أيضاً. فلننظر بإيجاز في عقائد أو مبادئ هذه الظاهرة الهائلة التي اصطنعت انشقاقات بداخل الإسلام السني، وتحاول أن تفجّره وتفجّر العالم.

أولاً: مواجهة نظام العالم المعاصر بالقوة تارةً من أجل تحطيمه، وطوراً من أجل فكّ حصار وإسار الإسلام المقبوض عليه من جانبه. وهم يخوضون هذه الحرب تحت اسم الجهاد. وقد كانوا يسمونه جهادَ دفْع، وهم في زمن داعش يعتبرونه جهادَ طلب. وهذان المصطلحان كلاسيكيان، لكنهما موجودان أيضاً في عقائد السلفية الوهّابية.

ثانياً: إنّ هذا الكفاح المسلَّح إذا صحَّ التعبير يستند إلى مقولةٍ تظهر في القرآن والحديث وتفرض ظاهراً مجاهدة المشركين والكفّار. وفرض الجهاد ضد الغير ليس مقولةً فقهية كلاسيكية، بل هو عند جمهور الفقهاء القدامى باستثناء الشافعي(–204هـ) فرض كفاية، ويتمُّ أو يجري عند العدوان أو خوفه، فهو جهادُ دفْع. وحتى الشافعي لا يفرض جهاد الطلب بل يجيزه بعلّة الكفر؛ بينما لا يعتبر الفقهاء الآخرون – بمن فيهم أحمد بن حنبل– الكفر سبباً أو علةً للجهاد. السلفية الوهّابية تقول بجهاد الطلب، وتتشدَّدُ فيه، لأنها تتشدد في مسألتي الكفر والشرك تُجاه الخارج باستخدام عقيدة الولاء والبراء بإسراف. وتضيف لذلك بالداخل الإسلامي شنّ الحرب بداعية الردّة. والردة قد تكون علتها المعاصي المكفِّرة،وقد تكون علتُها عدم الخضوع لسلطة الإمام الشرعي. بيد أنّ الوهّابية كما يظهر من فتاوى شيوخها تتوسع في مسالمة الخارج بداعي وجود موادعة أو معاهدة أوعقد أمان بين الإمام ودول ومجتمعات الكفر والشرك. أما التطور الآخر الذي حصل لديها أو لدى شيوخها وفقهائها في عهد الملك عبد العزيز أيضاً فهو التراجع عن تكفير الفِرَق والمذاهب الأُخرى ابتداءً بداخل الجزيرة وإلى خارجها، إنما على الإمام أن يفرض الإسلام الصحيح عليهم.

ثالثاً: الهدف المعلَنُ للإسلامين السياسي والجهادي إقامةُ السلطة التي تطبّق الشريعة. وهذا أمرٌ قامت به الوهابيةُ أيضاً. وقامت به في الزمن المعاصر حركة طالبان، بل وإسلاميو السودان، وبالطبع دولة ولاية الفقيه، وبصيغٍ مختلفة. إنما هناك فارقٌ بارزٌ لدى داعش، وهو الإعلان عن إعادة دولة الخلافة على نهج الراشدين؛ بينما أقام الملك عبد العزيز وَمَنْ قبله ما اعتبره دولة الكتاب السنة. وبذلك فإنّ الدواعش أرادوا الإفادةَ من رمزية الخلافة التاريخية، وهذه ثقافةٌ جديدةٌ نشرتها جماعات الإسلام السايسي، وما كان الوهابيون يحبونها بسبب حروبهم على مدى أكثر من مائة عام مع العثمانيين.

II

فيما بين الثلاثينات والسبعينات بدت السلفية السعودية على وجه الخصوص مستكينةً ووادعةً، ومطمئنةً إلى شرعية النظام الذي تخضع له. فمقولةُ السمع والطاعة لولي الأمر أساسيةٌ وتكاد تدخل في صُلب الاعتقاد. وكانت تجري مسائل واعتراضات هنا وهناك فيما يتعلق باجتياح التحديث بشتى مظاهره في المملكة ودول الخليج. بيد أنّ المؤسسة ظلّت مسيطرةً في التعليم والفتوى والقضاء. وبدت حريصةً فقط على المسائل الحسّاسة المتعلقة بالهوية مثل القضايا المتعلقة بالمرأة، والشريعة في القضاء، والرقابة في الحياة العامة. إنما المُلاحَظ من خلال مجموعة الفتاوى والرسائل الضخمة المجموعة في **الدرر السنية** في الأجوبة النجدية، أنه وخلال أكثر من مائة عام ما كانت هناك تطوراتٌ عقديةٌ وفقهيةٌ بارزة بداخلها باستثناء المسألتين اللتين ذكرتُهما وهما: الإقرار بحقّ الإمام في تنظيم العلاقات مع الخارج على أساس التعاهُد والاتفاقيات. والاعتراف بالفِرَق والمذاهب الإسلامية الأُخرى بداخل المملكة مع ممارسة شيءٍ من الرقابة عليها. بيد أن التأزم ظهر بالداخل في مناسبتين: مناسبة حراك جُهيمان العتيبي، ومناسبة الاستعانة بالقوات الأجنبية عندما غزا صدّام حسين الكويت.

ولذا فالحقُّ أنّ السلفية أو السلفيات الجديدة، كما اعتدتُ على تسميتها في بحوثي، إنما تطورت، سواء ما كان منها مسالماً أو مقاتلاً بالخارج العربي والإسلامي والعالمي. وهي تطوراتٌ سميتُها ثوراناً نظراً لانتشارها الهائل وتأثيراتها الهائلة على الداخل السعودي أيضاً. وأقصد بالتطور العظيم **أمرين اثنين**: السمتية الدينية الشديدة الصرامة في كل شيئ من العقائد وإلى العبادات والشعائر واللباس واللحى والتقاليد الجديدة للمناسبات الدينية والاجتماعية. أما الأمر **الثاني** فهو مقولة تطبيق الشريعة التي بدت كتلةً ضخمةً في الاقتصاد والاجتماع والأخلاق والتعامُلات، وهي جميعاً مسائل وقضايا وإشكاليات ما عرفت منها الوهابية شيئاً في مسيرتها على مدى مائتي عام. وصحيح أنّ السلفية الوهابية تقيم اعتباراً كبيراً لتأثيرات الشريعة في الشرعية، لكنْ أن تصبح هذه الكتلة الضخمة من الترتيبات الجديدة هي الشريعة، وأن تُصبح السلطة السياسية أو الإمامة، ركناً من أركان الدين، تستمدُّ قُدسيتها من مهمتها المقدسة التي هي تطبيق هذه الشريعة الجديدة؛ فإنّ ذلك كلَّه ما عرفتْه الوهّابية القديمة ولا الحديثة. وحتّى

العنف المسمَّى منذ ثلاثة عقودٍ جهاداً خارج المملكة اختفى من أدبيات الفقه السعودي بالتسمية أيضاً منذ الثلاثينات من القرن الماضي. لقد اعتبرت الوهابية أنها أنجزت مهمتّها بإقامة الدولة، واستقرار السلطة، وبدأت هي المعادية للتقليد، تصنع لنفسها تقليداً متلائماً مع التقليد العام.

فمن هو باعث الجهاد العالمي، والجهاد أو الفريضة الغائبة بداخل الديار الإسلامية؟ كلٌّ ذلك اصطنعته الحداثات حتى بداخل المملكة. وهي حداثاتٌ تستخدمُ الأصول الكلاسيكية على سبيل الترميز والشرعنة. إذ ينبغي أن لا ننسى أنّ السلفية الحديثة والمعاصِرة ليست جزءًا من التقليد الإسلامي الكلاسيكي لا في العقائد ولا في الفقه. وكما استخدمت الوهابية التأصيل (أي العودة المباشرة للكتاب والسنة) للتأسيس والشرعنة؛ فكذلك استخدم الجهاديون رموز التأسيس الوهابية من أجل التأصيل والشرعنة. و قد شعر كلٌّ من بن لادن والظواهري بضرورة التمايُز لتكونَ لهم شرعيتهم المستقلة باعتبارهم ظاهرةً جديةً بالفعل، فسمَّوا أنفسهم سلفيةً جهادية باعتبار أنّ السلفية الوهابية ما عادت جهادية. وجرؤ الزرقاوي والبغدادي أكثر فصرَّحوا بالخلافة التي ما كانت في حساب الشيخ محمد بن عبد الوهاب. فالسلفيات الحداثية هذه مهمومةٌ بالرموز من أجل الشرعنة، مثل الثورانات في سائر الأديان كاليهوديات والبروتستانتيات والبوذيات والهندوسيات..الخ – وكلها ثورانات حداثة غير تقليدية.

لقد ذكرتُ نماذج الجهاد، والإمامة أو الدولة، والشريعة، وكيف تغيرت معانيها ومدلولاتها ووظائفها في الإسلام المعاصر. وهي عناوين استخدمتها الوهابية بمدلولاتٍ أُخرى. فلنذكر أخيراً مفهوماً أساسياً جداً عند أهل السنة في الأزمنة الكلاسيكية، وقد استخدمته الوهابية بمعنى، وتجنبه الإسلاميون السياسيون والجهاديون تماماً، وأقصِدُ به مفهوم الجماعة الذي لازم السُنّة طوال العصور الكلاسيكية. **الجماعة** في الإسلام السني هي صاحبة السلطة في الدين والدولة. وقد استخدمته الوهابية بمعنى **الاجتماع على الإمام**، ولو كان من أئمة التغلب. ذلك أنّ الإمام الشرعي عليه لكي تكونَ سلطته مقبولة أن يحظى بموافقة أهل الحل والعقد أو أهل الشورى، وبالبيعة العامة بعد البيعة الخاصة. وقد قال الإمام أحمد إنه من أجل تجنب الفوضى والفتنة وسفك الدم، يجب الخضوعُ للمتغلب، والإقبال على البيعة والطاعة له إذا صار من أهل الكفاية والشوكة. وقد قالت الوهابية بذلك تبعاً له، لضرورات إقامة السلطة الضابطة في ظروف نجد

في القرن الثامن عشر. أما لدى حركات الإسلام الحديث والمعاصر فما عادت المرجعية العليا للجماعة بل للشريعة. بل وأكثر من ذلك: الجماعة غافلةٌ أو ضالّةٌ وينبغي فرضُ الشريعة عليها لاستعادة الشرعية والإسلام. الجماعةُ تعني التأهُّل لبلوغ الإجماع العقدي والفقهي والسياسي، ولا يتيسر ذلك لا لجماعات الإسلام السياسي، ولا لجماعات الإسلام الجهادي؛ بل إنها لا تريدهما. ولذلك يجري تجاهل المفهوم، رغم أنّ حسن البنا ما سمّى تنظيمه جمعية، شأن الآخرين، بل سمّاه جماعة للإيهام بانحصار الشرعية فيه شأن الإسلام الكلاسيكي.

III

فلنخرج قليلاً على العقديات والفقهيات والإحيائيات، ولنقل بعض الأشياء في السياسيات والاستراتيجيات. كل العوالم هائجة على السلفية وعلى الإسلام منذ هاجمت القاعدة الولايات المتحدة، ثم شملت ظواهر العنف هذه المجتمعات الإسلامية والعالم. وآخِرُ من اتهم الإسلام باسم الوهابية، واتهم الإسلام باسم السعودية، الرئيس الأميركي أوباما في مقابلته الطويلة مع مجلة "أتلانتك". وليس عذراً أن نقول إنّ الدول العربية والإسلامية تضررت وتتضرر من هذا العنف باي اسم مثلما تضرر العالم ويتضرر. فنحن في البداية والنهاية مسؤولون عن ديننا وانفجاراته، وعن دولنا واضطرابها. ولن يفيد في كثيرٍ أو قليلٍ أيضاً الذهاب إلى القول إنّ هؤلاء القَتَلة خطفوا الدين وأنّ علينا العمل على استعادته. فالمفاهيمُ والممارساتُ كلُّها تبدو مسوَّغةً باسم مقولات يعرفُها كُلٌّ منها. المنظومات الدينية أو السياسية مثل السيارة، كل السيارات تملك نفس العناصر والآليات والاختلاف في الشكل الظاهري، وفي طرائق الاشتغال. وتتعطل السيارة أو تتدهور عندما يختل عنصرٌ أو أكثر أو آليةٌ أو أكثر. وقد ضربت الحداثات المناعة الدينية والقيمية، أو أنها غيَّرت فخرَّبتْ طرائق الاشتغال بين عناصر المنظومة. في كل دينٍ فقه عيشٍ، وفقهُ دينٍ أو شرعنة أو توجيه لهذا العيش. وقد تغيَّر العيش وتغيرت موارده وترتيباتُهُ في ديارنا، كما في ديار الآخرين. فأدَّى القلق وعدم التأكد في المجالين الاجتماعي والسياسي إلى الإقبال على اصطناع فقهٍ جديدٍ للدين يضبط أو يصطنع باسم الدين ترتيبات ومواضعات لنظام العيش الجديد. بدأ ذلك بالسمتيات الشعائرية الصارمة، ثم انفجرت هذه السمتيات بأيدي الحركات الدينية الجديدة أو الحداثية، والمعادية للحداثة والعولمة. لقد انفجرت في وجه الدين، وفي وجه

المجتمعات، وفي وجه العالم؛ من حيث أرادت السيطرة فيه وعليه باسم استعادة الشرعية الدينية للمجتمعات، وتحريرها من إسار نظام العالم الحديث والمعاصر.

فلنتأمَّلْ المفاهيم والمقولات التي استخدمتها السلفيات الجديدة في بناء نظامها التأصيلي، بعد أن أجْرت تحويلاتٍ وتحريفاتٍ هائلةً عليها. وسأكتفي في هذا المعرض بأربعة مفاهيم محوَّلة ومؤوَّلة ومستقطَعة وقاطعة مع التقليد والتجربة التاريخية للأمة وحتّى مع التقليد الذي آلت إليه الوهابية في المملكة العربية السعودية. وهذه المفاهيم هي: الإيمان، والجهاد، والشريعة، والدولة الإسلامية.

إنّ أهمَّ الخصائص الكلاسيكية للإيمان عند أهل السنة أنه اعتقادٌ بالجنان، وقولٌ باللسان، وعملٌ الأركان. بيد أنّ الاختلال في العمل لا يؤدي إلى الاختلال في الاعتقاد، ولا يعرّض صاحبه للاتهام بالكفر، ما دام يؤمن بالوحدانية وبالنبوات والكتب، وباليوم الآخر. وحتّى تشددات الإمام أحمد ما أخرجت أحداً من الإيمان ربما باستثناء الجهمية. أما المرتكبون الآخرون فهم عُصاةٌ. وفي حين اصطنعت الفرق الإسلامية الأُخرى قوانين إيمان، ما حصل ذلك عند أهل السنة. وربما كان الانتشار الشاسع لأهل السنة بعد القرن الخامس الهجري من بين أسبابه هذا المفهوم الواسع للإيمان والإسلام. أرنست غلنر الأنثروبولوجي المعروف في كتابه: مجتمعٌ مسلم (1976) يقول إنّ هذا الأمر، أي المفهوم الواسع للإيمان، خصيصةٌ إسلاميةٌ سنية. ففي كل الأديان يجري الانفصال عن الأرثوذكسية أو التيار الرئيسي من أجل تخفيف المتطلبات العقائدية والشعائرية، إلاّ في الإسلام السني. فالمفهوم الأرثوذكسي أو السني للإيمان أقل أعباءً وتكاليف ومتطلبات منه لدى الآخرين الذين يتمايزون عن السنة بداخل الإسلام من طريق تضييق مفهوم الإيمان، والتكثير من الشعائر والمتطلبات لكي يظلَّ الفِرَقي ذا إيمانٍ كامل. فهناك في الإسلام اتجاهان كلاميان أو لاهوتيان رئيسيان: لاهوتُ العناية والرحمة الذي يمثله اعتقاد أهل السنة، ولاهوتُ التنزيه والعدل، الذي يمثله اللاهوت الآخر للمحكِّمة والمعتزلة والشيعة. في التوجه الأول للشيخ محمد بن عبد الوهاب سيطر نزوعٌ طهوري أو بيوريتاني في الاعتقاد إذ انفتح المفهوم على أمور ثلاثة: الوحدانية في مواجهة الشرك والردة، والولاء والبراء، ومجاهدة المشركين والمرتدين. وهذه المفاهيم هي بالطبع ذات مسستندات قرآنية،

وتحمل آثار مرحلة ظهور أهل السنة، أو الفرقة الناجية- ومرحة التأزم في زمن الحروب الصليبية والمغولية- ومرحلة الاجتهادات التطهرية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للميلاد. لكن عندما عادت الدولة إلى آل سعود، وتطلب الأمر استيعاباً للتعدديات الدينية والمذهبية في المجتمع، جرت بالتدريج إقامة توازنات بين مبدأ الجماعة وأعرافها وإجماعاتها من جهة، وطاعة ولي الأمر ونُصرته من جهةٍ ثانية. بمعنى أنّ الولاء والبراء تضاءل استخدامُهُما للنفي والإقصاء والتطهير، كما توقف استخدام مصطلح الجهاد في مواجهة تنوعات الداخل. أما القاعدة وداعش والجهاديون الآخرون فعادوا إلى أصول التأزُّم لأنهم يمثلون انشقاقات، ويريدون اجتثاث السلفية السعودية باعتبارها قد انحرفت عن أصول الشيخ محمد بن عبد الوهاب، للحلول محلّها. وهكذا ضاق مفهوم الإيمان جداً لديهم بحيث صار قاصراً على أتباعهم، وعاد مصطلح الجهاد للاستخدام بالداخل وفي مواجهة العالم.

ولذا فالمطلوب هنا، وتبعاً للإمام أحمد رائد أهل السنة العمل بدون تردد على مكافحة استخدام مفهوم البراءة، ومفهوم الجهاد وممارسته بداخل الإسلام والجماعة. لا بد من الخروج من مسألة التكفير، ومن مسألة العنف بالداخل بزعْم تغيير المنكر، ومن مسألة مقاتلة العالم بحجة {قاتِلوا المشركين كافة، كما يقاتلونكم كافة}. فالقاعدة العامةُ قولُهُ تعالى: { لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتُقسطوا إليهم، إنّ الله يحب المقسطين}. يقول الإمام أحمد: المسلمون على ظاهر العدالة، ولا نكفّر مؤمناً بذنب، ونصلي وراء كل إمام، ونجاهد مع كل أمير. لا بد من العودة إلى الروح الطيب، روح أهل السنة والجماعة، من طريق الثقة بالله عز وجل وعنايته ورحمته، وبالأمة والجماعة وقدرتهماعلى الاحتضان والتوحُّد والاتساع للاختلافات وعدم اعتبارها مُعاداة. فلا عصمة إلاّ بالجماعة وأعرافها وإجماعاتها. أما الطهوريات والنخبويات فهي ثوريةٌ وإقصائيةٌ وقاتلة. وقد كان المعتزلة والشيعة عندما يريدون تعييرنا يقولون عنا إننا عوام وطَغام ونابتة، ونحن العامةُ بالفعل، والجماعةُ كما قال رسول الله (ص) رحمةٌ والفُرقةُ عذاب. والراديكالي الثوري القاتل باسم الدين، يصدق عليه قولُهُ صلواتُ الله وسلامُهُ عليه: إنّ المنْبتَّ لا أرضاً قطع ولا ظَهراً أبقى!

ولنمضِ من هنا إلى مفهوم الشريعة، الذي طوَّره وحوَّره الإسلام السياسي، وحمَّله للإسلام الجهادي، وأعطَوهُ عنوان الحاكمية. إنّ الشريعة هي الدين، والدين لا يمكن تحويله إلى قانون. وإذا كان البرنامج تطبيق الشريعة المقننة وهي عقائد وعبادات وأخلاق وأحكام ومعاملات؛ فإنّ معنى ذلك أننا لا نتبع ديننا الآن، وأنّ إسلامنا موقوفٌ لحين فرض داعش أو الإخوان أو الجماعة الإسلامية الدين والشريعة علينا. وهذا برنامجٌ يصطنع مشكلة بين المسلمين ودينهم، وبين الإسلام والعالم. إنما المهمُّ فيما نحن بصدده أنّ هذا تحويلٌ كبيرٌ وتحريف لعلاقة المسلم بدينه. وبالطبع لا شأن للوهابية به، فقد أقامت دولة الكتاب والسنة بالمملكة العربية السعودية. لكنّ الشبان الذين تمردوا في السلفيات الجديدة من المملكة ومن خارجها، يمارسون العنف بحجة أنّ الشريعة غير مطبقة، أي أنّ الناس بالمملكة أيضاً كفارٌ أو مرتدون.

ولذا يكون علينا الخروج من هذه التحويلات والتحريفات، وإعادة الأمور إلى نصابها بشأن مفاهيم الشريعة والدين، وبشأن سلامة إسلام الناس، وبشأن العلاقة القائمة بين مجتمعاتنا ودينها. فالمجتمعات هي التي تحتضن الدين وتتبعه، وما وكلت أحداً من الدواعش بتطبيقه، لأنّ ذلك هدفٌ وهمي باعتبار قيام الدين واستقراره. إنّ المهمَّ هنا الوعي الذي ينبغي أن يتوافر لدى العلماء والعامة بشأن القبض على دينهم، والعضّ عليه بالنواجذ، بدلاً من الوقوع في إسار الابتزازات الوهمية والصمت بحجة أنّ الدعوة لتطبيق الشريعة أمرٌ جيد. إنّ هذا الأمر هو من المهمات التي عهدت بها الحركات الحزبية الإسلامية لنفسها لتصبح ضروريةً للمجتمعات، وتحلَّ محلَّ القائمين بالأمر لإنفاذ المهمة المقدسة في تطبيق الشريعة!

ويبقى مفهوم الدولة الإسلامية. والتي صارت ركناً من أركان الدين، بذريعة استعادة الشرعية وتطبيق الشريعة، وما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب. إنها وظيفةٌ جديدةٌ للدولة ما عرفتها قديماً وحديثاً. فالنظام السياسي هو لإدارة الشأن العام. وقد قال الماوردي(– 450هـ) إنّ الإمامة موضوعة لحراسة الدين وسياسة الدنيا. وقال كل الفقهاء إنها مصلحيةٌ وتدبيريةٌ وليست من التعبديات، ولا تدخل في أصول الدين وليست من أركانه. والمعروف انّ الإمام أحمد اختلف مع الدولة من أجل شأنٍ ديني هو قول بعض خلفاء بني العباس بخلْق القرآن. لكنه ما ثار عندما عُرض عليه ذلك، ولا خرج عن السمع والطاعة، وإنما اعتبر أنّ النظام السياسي مهمته

إدارة الشأن العام، وحماية الديار من العدو، وليس تحديد عقائد الناس أو تطبيقها وإنما حراسةُ الدين على أصوله المستقرة وأعرافه الجامعة. والجماعة وفقهاؤها هم الذين يحددون ثوابت الدين وليس أمراء المؤمنين، ولا السلطة القائمة. لقد انقلب كلُّ ذلك في العقود القليلة الماضية، فصارت الإمامةُ أو الخلافة ركناً من أركان الدين، وصارت مهمتها تطبيق الشريعة، ولا تستطيع ذلك أو لا تعرف القيام به إلاّ إذا تولى الأُمورَ الحركيون والجهاديون الإسلاميون. وفضلاً عن تغيير مهمات الدولة، هناك تسليمها الشأن الديني، مما يعطيها عصمةً، فتصبح أقوى من الدول القومية والعلمانية الغربية. ويضافُ إلى كل هذا مساوىء إدخال الدين في بطن الدولة، إذ يدخل الحزبيون باسم الإسلام في الصراع على السلطة، ويزداد التشرذم والضياع والانقسام في الدين وعلى السلطة. ولا شكّ انّ الثوران الديني بسبب أهواء الحداثة والعولمة ومتغيراتها الهائلة، هو الذي دفع سائر الأصوليات في كل الأديان، إلى التدخل في الشأن السياسي، ودائماً بحجة إحقاق الدين، وتنفيذ تعليماته. وإلى ذلك هناك فشل تجار الدولة الوطنية في العالمن العربي والإسلامي، مما دفع ويدفع بعض الشبان المتدينين إلى تعليق آمال على دولة الإسلام التي يعتبرونها أفضل بما لا يقاس!

إنّ هذا الأمر العظيم الذي ابتُلينا به في ديننا ودُوَلنا ينبغي الخروج منه أيضاً. بحيث لا يتحول هذا التسييس للإسلام إلى دينٍ لا يمكن الخروج منه، باتجاه إقامة دول الحكم الصالح والرشيد، التي تعيد علاقة الانسجام بين الدين و الدولة في مجالنا الجيوسياسي.

*****

إنّ التشخيص الذي قمتُ به لظواهر التكفير والعنف والإرهاب لدى السلفيات الجهادية الجديدة تترتب عليه النتائج التالية:

أولاً: لقد نجحت الإحيائيات العنيفة وغير العنيفة في إجراء تحويرات وتحويلات في فقه الدين، وفي مفاهيم أساسية مثل الإيمان والجهاد والشريعة والدولة.

ثانياً: إن هذه الحركات هي حركات من نتاج الحداثة، وهي معادية للحداثة والعولمة. وهي لا تلجأ للكتاب والسنة والوهابية إلاّ على سبيل الرمز والشرعنة. ثم إنّ لجوءها لبعض

الأصول الوهابية هو بغرض إزاحة السلفية الوهابية المعاصرة للحلول محلَّها باعتبارها خانت تلك الأصول.

ثالثاً: إنّ هذا لا ينفي أنّ هناك أُصولاً في السلفية الوهابية يمكن استخدامها في دعاوى الشرك والردة والبراءة والتكفير، وتبرير العنف. ولذا لا بد من أعمالٍ اجتهاديةٍ وتجديديةٍ وإصلاحية على وجه الخصوص في مجالات: الإيمان والشرك، والردة والقتال، والولاء والبراء. لقد كان هناك سكونٌ وسكينةٌ في السلفية السعودية على مدى ستين عاماً وأكثر. وهناك تقدمٌ في الدراسات المقارنة الفكرية والفقهية. وهناك اجتهاداتٌ بارزةٌ في القضاء، والتقنين الفقهي، ودراسات المذاهب الفقهية الأُخرى، واعتصامٌ بالجماعة وإجماعاتها. بيد أنّ هذا الاتساع في قراءة التجربة التاريخية والحاضرة، ما سرى في المجال العقدي بقوة كما جرى في المجال الفقهي والتنظيمي. ولذا لم يؤثّر كما يجب في تغيير رؤية العالم وملاءمتها في الوقت الذي كان فيه للسلفية الوهابية الهادئة نفوذٌ واسعٌ في سائر انحاء العالم الإسلامي. وعلى نفس النحو ما كانت هناك تأثيراتٌ بارزةٌ باتجاه الانفتاح والتلاؤم في المجال التربوي والتعليمي. وهذا لا يعني أنّ الاتجاه السني العقدي الآخر والأكبر، أي الأشعري، كانت له نجاحاتٌ بارزة. فهو يقول بالمسالمة والتلاؤم، ولا يكفّر ولا يُقصي. ومع ذلك فإنه تصدع وانهار أمام مطالب السلفية، ومطالب الإصلاحيين، ومطالب العولمة.

رابعاً: إنّ هذا الاستنتاج يدفعُنا للقول بالتشارُك والتعاوُن بين المؤسسات الدينية السعودية والمصرية والمغربية. فالذي حدث نتيجة هذا العنف الهائل هو انشقاقاتٌ في الدين، وقد نالت بشدّة من سائر الاتجاهات العقدية والفقهية في الإسلام. السلفية متهمةٌ بأنها بفكرها وعملها هي من وراء التطرف. ويتطلب الأمر مُراجعةً نقديةً للتجربة الفكرية والعقدية والدعوية والدولتية أو مع الدولة. لكن ماذا يفعل الآخرون الأشعريون وأتباع المذاهب؟ هم متهمون بالعجز، وأيضاً بعدم القدرة على الملاءمة رغم ما بذل علماؤهم من جهود. فإذا كانت السلفيات الجديدة قد ضربت السلفية التقليدية في عقر دارها؛ فإنّ السلفيات الجديدة ضربت الأشاعرة والصوفية في عُقر دارهم أيضاً، كما ضربتهم العلمانيات والحداثيات، بحيث ضعُفت القدرة على اسستيعاب الشباب السائرين بالاتجاهين: السلفي الجديد، والحداثي. وهكذا فإنّ الدين ذاتَه في خطر. وإذا

كان أهل كل اتجاه يجب عليهم مراجعة تجاربهم القديمة والحديثة مراجعةً نقدية، فالمطلوب أيضاً التعاون والتشارك لتجاوز العجز، والتصدي للانشقاقات في الدين، أو تظهر أديانٌ جديدةٌ على حواشي وهوامش الإسلام. وحينها لا يعود الاجتهاد ولا الإصلاح ممكنين، ما دامت النزعات العقدية هي التي تحكم الشارع الديني.

هل تستطيع المؤسسات وعلماؤها النهوض بالدين من حمأة الإحيائيات؟ لا شكّ هناك حاجةٌ للفهم وللتأهُّل ولاستعادة روح المبادرة والرسالية. كل هؤلاء يعملون اليوم على مكافحة التطرف والإرهاب ويكون عليهم بالنقد والمراجعة الخروج ببدائل لاستعادة السكينة في الدين، بإخماد هذه الانشقاقات، التي لا يستطيع الأمن وحده إخمادها: { أما الزبد فيذهب جُفاءً، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض}.

(*) ورقة قُدّمت بمركز أسبار للدراسات والبحوث والإعلام – الرياض، بتاريخ 2016/3/26.

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com

مواجهة الاستضعاف، ومواجهة الاستنزاف

رضوان السيد

المقصود بخطابات حسن نصر الله الأخيرة أمران: **تبرير المواجهة** للمملكة العربية السعودية بأنّ السعودية هي التي بادرت إلى ذلك! والأمر الآخر: **الاستمرار** في تحشيد شبان الشيعة، لمتابعة إرسالهم للقتال في سورية واليمن بالحجة نفسها: أنّ المملكة هي التي فرضت المواجهة، وأنهم في خطرٍ شديدٍ إن لم يبادروا لردّ الصاع صاعين بقيادة نصر الله بالطبع وقائده الخامنئي. وإن لم يقتنعوا ويرسلوا أولادَهم إليه فقد أعدَّ لهم هذه المرة حجةً جديدة. فهو لا يأتمر بأمر الخامنئي بل القرار قراره هو، وهو يستأذنه فقط(!). وهذه المرة بالذات، أي التدخل في سورية واليمن، ومكافحة الحكومات في الخليج؛ فهو يتبع (فجأةً) فتوى السيد السيستاني الذي أصدر فتوى (خريف العام 2014) بالجهاد الدفاعي أو الكفائي! والطريف والمفارق أنّ الفتوى المذكورة صدرت بعد استيلاء داعش على الأنبار ونينوى والمحافظات الأُخرى، ووصولها إلى مشارف بغداد؛ بينما دخل حزب الله إلى سورية عام 2012، وأعلن عن وجوده هناك (لصَون مزارات آل البيت، ومقاتلة التكفيريين قبل أن يهجموا على الشيعة بلبنان!) مطلع العام 2013. وللمفارقة أيضاً أنه يقول ذلك كلّه في مواجهة داعش، وعندما تدخّل في سورية ما كانت داعش موجودة لا في سورية ولا في العراق. لكنه مضياً مع هذا النزوع الخيالي للتحشيد، ولكي يُدخل الشيعة الآخرين في حربه الخاصة، انطلق فجأةً وللمرة الأولى أيضاً للحديث عن قداسة (الحشد الشعبي)، وأنه لم يحم العراق فقط؛ بل حمى أُمراء السعودية والخليج الذين كان يمكن لداعش أن يجتاحهم في ديارهم لولا همة الحشد الشعبي ومروءته! وأنا أُلخِّصُ هنا وبلغةٍ شبه محايدة ومؤدَّبة، ما قاله الأمين العام للحزب بلغةٍ أو لُغاتٍ أُخرى.

ولنمض قُدُماً في خطابات الاستضعاف والاستنزاف والتحشيد هذه. إذا كان السيد يريد الإثارة والتحشيد وتبرير العدوان بل العدوانات، فما الحاجة إلى اللغة المثيرة هذه بقصد الإهانة والإيلام؟! هل تعظُمُ "جرائم" الخليجيين في عيون أتباع نصرالله إذا اتّبع لغة القذف والشتم؟ هكذا

حاول بعض المختصين بعلم نفس اللغة أن يقنعوني. بينما قال آخرون إنّ المقصود بالشتم التهوين من شأن الخليجيين، لكي تسهُلَ على الميليشيات المقاتلة، إذ سيتصاعد لديهم الأمل بالانتصار، ما دام أعداؤهم بهذا الضعف(!). بيد أنّ هناك جوانب في خطابات السيد لا يمكن فهمها لا بهذا الأُسلوب، ولا بذاك. فقد زعم في خطابٍ شهير بأنّ السنّة وحكامهم يقتربون من إسرائيل، بينما يفعل رجال الخامنئي خلاف ذلك! لكنه في خطابٍ أخير، بمناسبة مقتل أحد قادة الحزب في سورية، نقض كلامه السابق، وقال إنه أُسيئَ فهمُهُ فهو لا يستهدف كل السنة! أتدري من هم السنة؟ هم مليار وخمسمائة مليون إنسان ولن تؤثر فيهم لا مدحاً ولا ذَمّاً. فعندما غزت ميليشياته بيروت عام 2008 ما وجد معه غير اثنين أو ثلاثة سمّاهم السنة الشرفاء، والشرفاء اليوم في نظره بعد الاغتيالات والقتل والتهجير هم اتحاد الشغل في تونس(وعلمي أنهم شيوعيون ويساريون وقوميون ولا يعتبرون أنفسهم سنةً ولا مسلمين!).

ولماذا تريد من العربي مسلماً كان أو مسيحياً أن يسير معك من وراء الحشد الشعبي، والحوثي وعفّاش والأسد، ما دمتَ تقول إنّ المقتلة التي تقوم بها في سورية واليمن وأمكنة أُخرى، أهمّ وأعظمُ من فلسطين وقضيتها! ولا ندري هنا لماذا وكيف يقبل "شرفاء" تونس أن يكونَ قتل الشعب السوري واليمني أهمّ من النضال من أجل فلسطين؟!

ومرةً ثانيةً وثالثة: لماذا هذا اللغة التكفيرية السوداء، والتي تُرغم العربي السني المتدين وغير المتدين على الثوران، وإن أقبل "شرفاء" الأجهزة الأمنية على القبض على كل من يتنفّس من أهل السنة بحجة أنهم متطرفون؟!

ما عاد نصر الله وسائر العاملين عنده في هذا الإعلام الأصفر يملكون غير هذه اللغة، لأنها لغتهم الأصلية. أما اللغات الأُخرى القومية والشعبوية والإسلامية العامة فقد كانت عارضة، وما عادت هناك حاجةٌ إليها بعد احتلال بيروت، وبعد قتل السوريين والعراقيين واليمنيين وتهجيرهم.

إنّ غيظ نصر الله من السعوديين والخليجيين الآخرين وغضبه عليهم، سببُهُ أنهم واجهوه وواجهوا أسياده، دفاعاً عن أنفسهم وعن اللبنانيين، وعن سائر العرب. هو يقول: حِلُّوا عنا! كيف نحلُّ عنك نحن العرب الذين تخرّب بلدانهم، وتهجّر شعوبهم، بل وتكفّرهم قبل ذلك

وبعده؟! ألم تقرأ قوله تعالى: { لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتُقسطوا إليهم، إنّ الله يحبُّ المقسطين}. كنا نقول ونعمل باعتبار أنّ مشكلتنا مع الإسرائيليين الذي يُخرجوننا من ديارنا. وها أنت تفعل أمرين وليس أمراً واحداً: الاستهداف في الدين، والإخراج من الديار!

يقود الإخوةُ في الخليج إذن حملةً سياسيةً وعسكريةً للدفاع. ويكونُ علينا نحن في لبنان، وبقدر الوُسع والطاقة والإمكان، أن ننضمَّ إليها. كنا نشكو أننا لا نستطيع مواجهة الحزب لأننا وحدنا. والآن ما عُدْنا وحدنا، والتخلّي عن الكفاح بعد أن ظهرت شروطه وفرائضه فيه تضييعٌ للوطن والدولة، وللكرامة والحياة أخيراً.

إنّ حفظ الوطن والجماعة والدولة، يقتضينا التصدي لخطابَي نصر الله في الاستضعاف، وفي الاستنزاف. فالاستضعافُ بعد غزو بيروت وحمص وحلب هو الذي يجرّئه على الحديث عن تآمر السنة على الإسلام، وتآمُرهم على فلسطين. وبدون العرب والعروبة والعربية لا دينَ ولا دنيا. وقد صار ذاك الفريق خارج كل هذه الاعتبارات، ولذلك يواجهنا بعد الاستضعاف بالاستنزاف. ما عاد من الممكن الإيهام أو التوهم أنّ التسوية التفاوضية ممكنةٌ مع هؤلاء. ولا عاد من الممكن المناشدة بالدستور وبالدولة وبالعيش المشترك، والدين الواحد، والوطن الواحد.

لماذا جئنا في لبنان إلى هذه الحكومة التوافقية قبل عامين ونيف؟ جئنا لثلاثة اعتبارات: محاولة حماية الآلاف من شباننا من استهدافات الأجهزة. وللتفاوض على إخراج ميليشيات الحزب من مدننا وبلداتنا. ولإمكان التوافق من خلال الحكومة والحوار الثنائي على انتخاب رئيس للجمهورية. وما تحقق شيءٌ مما أمّلْناه وتفاوضنا وصبرنا عيه. بل حدث العكس في المسائل الثلاث. وتفاقم الاستضعاف والاستنزاف. العرب الخليجيون ينتهجون سياساتٍ جديدة لأن السابقة لم تنفع. ويكون علينا أن ننتهج أيضاً سياسات جديدة تكون أجدى في حفظ الوطن والدولة والناس. فالذي يخاف من الموت، يموتُ من الخوف. ويا للعرب!

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com
جريدة الشرق الأوسط في صفحة الرأي يوم الجمعة الواقع في23016/3/11

المواجهة السعودية للاستيلاء الإيراني

رضوان السيد

ما بدأ الاستيلاء الإيراني على الشأن اللبناني يظهر بالطبع إلاّ بعد الخروج السوري من لبنان على أثر مقتل الرئيس رفيق الحريري عام 2005. لكنْ كانت هناك أشائر أواخر أيام حافظ الأسد، إلى أنّ بشارالأسد لن يستطيع التعامل مع حزب الله والإيرانيين كما تعامل معهم حافظ الأسد. وقد دلّت مسارعة الأسد إلى الانسحاب من لبنان على خشيته أن يحدث له كما حدث لصدّام، وأمَّل السعوديون والأميركيون أن يكون الأسد قد فهم الرسالة من وراء التصرفات الإيرانية من جهة، واستعداد الأميركيين للتعامل بخشونةٍ من جهةٍ أُخرى. أما حزب الله – وعلى أثر فوز محمود أحمدي نجاد بالرئاسة ووصول المحافظين الجدد للسلطة في إيران أيضاً، وموت الزعماء السنة بالمنطقة، وقتل الحريري– فقد كان لديه همان: أن يخلف السوريين في الوصاية على السلطة بلبنان وأن يستمّر تدفق السلاح إلى الحزب عبر سوريا. وما استطاع لا في انتخابات العام 2005، ولا من خلال التحالف الرباعي(= القوى الإسلامية) بعد الانتخابات أن تكون له أرجحية في السلطة. لكنّ الحسابات الإيرانية كانت إلى وقت الاتفاق النووي، أنّ التحدي ليس في مواجهة إسرائيل؛ بل التوسُّل بذلك لانتزاع شراكةٍ مع الولايات المتحدة بالمنطقة. ولذلك فقد شنّ الحزبُ حرباً على إسرائيل، وصمد في مواجهتها قرابة الشهر. وكان جهد الولايات المتحدة أن لا تردَّ إسرائيل بتدمير المرافق الأساسية في لبنان، خشية أن تسقط الحكومة الديمقراطية التي كان يتزعمها تحالف 14 آذار. وهكذا فقد بدأ أنّ الحزب خرج من الحرب منتصراً؛ في حين أصرَّ الرئيس السنيورة على أنّ الحزب لم ينهزم، بسبب تضامن

الحكومة واللبنانيين من حوله. بيد أنّ القوة الجديدة التي اكتسبها الحزب بالنصر الإلهي أفضت به إلى محاصرة الحكومة اللبنانية ومغادرة الشيعة للوزارة، وكلُّ ذلك لمنع إقرار المحكمة الدولية الخاصة بمحاكمة قَتَلة الرئيس رفيق الحريري. ومع تفاقُم التحدي تجاوز الحزب عمليات الاغتيال لأعلام 14 آذار إلى احتلال بيروت في 7 أيار 2008 لإسقاط حكومة السنيورة. ومنذ الاحتلال وإلى استيلاء حزب الله على كامل الحكومة أيام ميقاتي(2011–2014) استمرت عمليات الاستيلاء على مؤسسات الدولة ومرافقها بما في ذلك المطار والمرفأ والمواقع النافذة في الجيش. كان الحزب بعد احتلال بيروت يطالب بالثلث المعطِّل في الحكومة، لكنه بعد الاستيلاء على كل شيئ، وإعطاء نصف المناصب والمؤسسات لعون وأصهاره وأقاربه، فإنه ما عاد يطالب بالحصة المعطِّلة، لأنّ كل شيءٍ صار بيده! والدليل على الفرق بين ما قبل 2008 وبعد 2011، أنه في العام 2008 رجع السنيورة بعد اتفاق الدوحة رئيساً لحكومةٍ ثانية، وجرى انتخاب قائد الجيش ميشال سليمان لرئاسة الجمهورية؛ بينما في العام 2014 أبى الحزب غير عون، وما يزال مستمراً على هذا الإباء بعد قرابة السنتين على انتهاء فترة سليمان في الرئاسة!

إنّ الأمر الآخر الذي ينبغي مراقبته في مشاهد استيلاء الحزب هو سياسات 14 آذار بعد احتلال بيروت، وسياسات المملكة العربية السعودية والأميركيين تجاه لبنان. أما قوى 14 آذار فقد شدّت من تماسكها بقدر الإمكان وفازت في انتخابات العام 2009 مرةً أُخرى. وخلال ذلك كان السعوديون والأميركيون يناضلون لإخراج الأسد من براثن إيران التي استخدمته أيضاً ضد الأميركيين بالعراق. وبالفعل فإنّ الملك الراحل عبد الله بن عبد العزيز جاء إلى لبنان مع الأسد، واهتمّ الجميع بالمصالحة بين آل الحريري وسورية. ولسنا ندري اليوم كثيراً عن أسرار تلك المرحلة. لكنّ العام 2010 كان حاسماً، فقد اتفق الأميركيون مع إيران على استخلاف المالكي بالعراق إبّان خروجهم منه، وأعادوا العلاقات مع بشار. ووسط الهجمة الإيرانية الظافرة، تخلّى وليد جنبلاط عن الحريري الذي فقد الأكثرية، وأُسقطت حكومته، وجاء ميقاتي صديق

الأسد رئيساً للحكومة، وقيل للمرة الأولى إنّ العواصم العربية الثلاث (بغداد ودمشق وبيروت) هي في يد الثورة الإيرانية. وقد أضافوا إليها صنعاء- كما هو معروف- في خريف العام 2014 عندما استولى عليها الإيرانيون.

لقد كانت سياسات المملكة دائماً – ومعها دول الخليج- حياطة لبنان مجتمعاً ودولة. والداعي لذلك الهشاشة التي تتسم بها المؤسسات، ويتسم بها السلم الأهلي المتصدع. وما تغيرت تلك السياسات الطويلة الأمد حتى بعد سقوط حكومة الحريري. فقد دعمت السعودية الجيش بالتنسيق مع الولايات المتحدة وفرنسا، والذريعة لذلك دعم المؤسسة الوحيدة الباقية موحَّدة، والتحديات الأمنية الجديدة بعد الاضطراب في سورية، واتجاه الحزب وإيران للتدخل فيها. لقد كان المقصود إقدار الجيش على تأمين لبنان لجهة الحدود مع سورية بعد أن بدا المسلمون متضامنين مع المعارضة السياسية والمسلَّحة ضد الأسد، وبعد تجهز حزب الله للتدخل على الحدود لنصرة النظام، وإبقاء حدود الحزب مع سورية مفتوحة وخالية من تعويقات المسلحين. لقد عاد الانقسام بالدخل اللبناني على وقع الاضطراب السوري. وزاد الأزمة حِدَّةً صيرورة حزب الله تنظيماً مسلَّحاً للغلبة في لبنان وسورية؛ في الوقت الذي كانت فيه الولايات المتحدة تتهاودُ مع الظهور الإيراني في المشرق العربي، في مقابل كبْح اتجاه إيران لامتلاك سلاح الدمار الشامل!

إنّ الجديد الجديد في السياسات الخليجية تجاه لبنان وبلدان المشرق الأُخرى، ليس إدراك بل استدراك السيطرة الإيرانية. وما بدأ الأمر في اليمن، بل في سورية والعراق واليمن.. ولبنان. لقد استولت على قوى 14 آذار حالةٌ من الإحباط بعد إسقاط حكومة الحريري. بل إنّ الاغتيالات عادت أيضاً. ولذا ينبغي فهم السياسة الخليجية باعتبارها أسلوباً جديداً في حماية البلدان واستقلالها ووحدتها واستقرارها. ولهذا لا يصح فهم التصرف السعودي باعتباره انكفاءً أو

انسحاباً، شأن العامين 2011 و2012؛ بل هو نهجٌ جديدٌ في المواجهة لمحاولة حفظ واستنقاذ ما لم يمكن إنقاذه بالتجاهل أو الحياد أو الرهان على الأسد.

هل تأخر الوقتُ على ذلك، وما هي إمكانيات الصمود؟ لقد تحملَّ المسلمون واللبنانيون ضغوط الحزب ومسلّحيه وشبّيحته خلال أكثر من عشر سنوات. وما كانت الاعتداءات على الأمن والمسلمين في مدنهم وبلداتهم فقط. بل جرى انتهاك كل الأعراف والقوانين. ثم إنّ اللجوء السوري ارتفع منذ العام 2013 إلى أكثر من مليون في مناطق المسلمين وحدهم. وما بدأت المساعدات العربية والدولية إلا بعد منتصف العام 2014. أما الذي يكون على خط المواجهة الخليجية القيامُ به فهو دعمُ هذا الصمود سياسياً ومادياً. ولبنان لا ينفصل عن محيطه القريب والبعيد. الملف السوري بل واليمني ينبغي التقدم فيهما اليوم قبل الغد. وعلى الجميع الصبر والعض على الجراح ورصّ الصفوف، والتشاور المستمر والتنسيق. ويا للعرب!

radwansayyed@gmail.com

www.ridwanalsayyid.com

جريدة الشرق الأوسط يوم الجمعة في صفحة الرأي 2016/3/4

النهوض السعودي لإنقاذ الشام

رضوان السيد

ما بقي أمرٌ له علاقةٌ بالجاري في سورية وعليها إلاّ وجرت الكتابة فيه، وانعقدت البرامج الفضائية من أجله، في الأسابيع الأخيرة. وكان الدافع المباشر لذلك التدخل العسكري الروسي فيما بدا صداماً مباشراً مع الولايات المتحدة، ليس في سورية فقط؛ بل وفي العراق أيضاً. ثم آل الأمر بعد الوهلة الأولى إلى أن يعود الحديث عن الصراع السعودي/ الإيراني، وليس على سورية وحسْب؛ بل وعلى مجمل العلاقات والأمن في سائر أنحاء المشرق العربي والخليج.

لقد اعتادت المنطقة بعد العام 2001 إلى أن يتقاطعَ فيها إذا صحَّ التعبير صراعان: الصراع الأميركي مع العنف باسم الإسلام، والصراع الإيراني/ الإسرائيلي ظاهراً على النووي، وبالفعل على الأمن ومناطق النفوذ. والذي ينبغي قوله أنّ العقد الأخير هذا شهد تقدماً أمنياً واستراتيجياً لصالح إيران إنما ليس على حساب إسرائيل، بل على حساب الأرض والسيادة العربية في العراق وسورية ولبنان. وما أحسسْنا نحن في لبنان بذلك فقط؛ بل أحسَّ به العرب في العراق، وأحسُّوا به عام 2007 عندما استولت حماس على قطاع غزة الذي جَلَتْ عنه إسرائيل، وبدعمٍ من إيران(= حزب الله)، والنظام السوري. إنّ هذه الظواهر بالذات هي التي سماها الراحل سعود الفيصل في مؤتمر القمة بِسِرت عام 2010: الفراغ أو الخواء الاستراتيجي العربي.

ولذلك، ورغم العلاقات التحالفية بين نظام الأسد وإيران؛ فإنّ كثرةً من المسؤولين العرب ما كانت شديدة الحماس للحراك في سورية، حتى في مرحلته المدنية لليقين بأنّ النظام السوري، إذا عجز عن مواجهة الثورة؛ فإنه لن يخضع لشروط الإصلاح، بل سيلجأ لإيران، التي ستعيد سيرتها في العراق، فتشترك مع الأسد في تخريب سورية، وزيادة الوضع الهش في المشرق العربي. ولا حاجة لتكرار القَصص حول ما حدث في سورية خلال خمس سنوات؛ فقد انتهى الأمر منذ العام 2013 إلى ظهور واستعلاء أصوليتين قاتلتين للشعب السوري فيها وهما ميليشيا نصر الله والميليشيات الشيعية الأُخرى، وميليشيات القاعدة وداعش.

وما شكَّ مسؤولٌ عربيٌّ في خطورة ما يجري في سورية والعراق ولبنان. لكنّ الرؤية العربية حول ما ينبغي فعله ما كانت واحدةً ولا متقاربة، وما تزال. لن يقول لكَ مسؤولٌ رسمي من الجهات التي ما تزال داعمةً للأسد إنه ما كان ممكناً لنا القيام بشيئ، بل هم يقولون لنا وللدوليين: هذا هو الخراب، ولا بد من مكافحة الإرهاب، والبدائل للأسد غير متوافرة، ولا يجوز تدمير الدولة السورية كما جرى تدمير الدولة العراقية بعد إسقاط صدّام، وانظروا ماذا يحدث وسيحدث في ليبيا بعد القذافي!

لا نعرف بالضبط لماذا أجّلت إيران النووي، إنما الراجح أنهم اعتقدوا أنهم بذلك يرتاحون من الحصار، ويحتفظون بمناطق النفوذ. لكنّ العرب لا يستطيعون التعزّي عن سورية ولبنان والعراق بشيئ. وقد اعتاد السعوديون على الدبلوماسية السرية والصبورة، لكنهم ما اعتادوا التخلّي عن ملفٍ استراتيجي مثل الملف السوري. فالمشرق العربي جناحٌ للخليج بشراً وتاريخاً وأمناً. والاختلال العراقي لا ينبغي أن يمتدَّ إلى سورية، رغم أنّ داعشاً يحاول أن يفعل ذلك. ذلك أنّ هذا الاختلال ما أَوصَل إيران إلى الحدود السعودية البرية فقط؛ بل إنه فتح المجال لظهور انقساماتٍ طائفيةٍ عميقةٍ بالداخل، وإلى تغذية العداوة بين العرب والأكراد في العراق وسورية. ولذلك ومنذ العام 2012 صارت القناعة السعودية أنه لا بد من تغيير الأسد، واستعادة الجغرافيا السورية والدولة السورية واللبنانية من أيدي إيران وميليشياتها. وقد ساعدت السعودية ودولٌ عربية أخرى الثوار السوريين كثيراً، وقاتلت مع التحالف الدولي داعشاً، وكان المقصود بذلك ليس المسائل الأمنية والتحالفية وحسْب؛ بل والحضور والفعالية عندما يؤون أوانُ المفاوضات على مصائر سورية، ومصائر الأسد. وقد أتت اللحظة الملائمة، ولذلك أعلن السعوديون عن رأيهم بالاتجاهين: لا مستقبل للأسد في سورية، ولا مستقبل لإيران فيها أيضاً.

إنّ رِهان المملكة العربية السعودية في سورية غير رهان إيران. فإيران اعتادت منذ أفغانستان والعراق على أن يقوم غيرها بالحرب، ويزيل الخصوم، ثم تنتظر حتى يخرج الأجنبي الغازي لتحلَّ محلَّه بأهون السبل والحقُّ أنها حاولت في سورية (بخلاف العراق) أن تقوم بالعملية بمفردها بواسطة الحرس الثوري، والميليشيات الشيعية، لكنها عندما عجزت رضيت بأن

تبادر روسيا في سوريا مثلما بادرت أميركا من قبل في العراق. فالروسي أجنبيٌّ أيضاً وسيخرج بعد تثبيت الأسد، ونحن باقون!

إنّ رِهان السعودية هو على سورية البلد العربي، والذي يُهجَّر شعبه ويُقتل منذ أربع سنوات. ولذلك فالمهمة ذات ثلاث شُعَب: إيقاف النارعلى الشعب السوري، وتغيير النظام والحفاظ على الدولة، وإعادة الإعمار السياسي والاقتصادي والاجتماعي والحَضَري. وهذه مهماتٌ عسيرةٌ جداً، تحتاج بالفعل إلى التضامن والتسانُد، وهي أمورٌ غير متوافرة. بل لنقل إنها متوافرةٌ في اليمن بشكلٍ مقبول، وغير متوافرة بالحدّ الأدنى في سورية والعراق، وعن قريب لن تكون متوافرةً في لبنان أيضاً!

هل تشكّل روسيا طريقاً للحلّ السياسي ولو في الخطوتين الأُوليين: وقف النار، والتفاوض على السلطة الانتقالية كاملة الصلاحيات؟ روسيا مستعجلة، لأنها لا تستطيع الاستمرار بهذه النفقات الباهظة. لكنها من جهةٍ أُخرى لن تختلف مع إيران، ولن تهمل ما تعتبره مصالح استراتيجيةً لها في سورية بعد الأسد. ولذا، وبالمعرفة العميقة للظروف المحيطة تُقبل السعودية لإنقاذ سورية، ولن تغيب أو تتراجع بعد الآن. ولكي تكون المآلات ملائمة وسريعة بقدر الإمكان، لا بد من تضامُنٍ عربي مع السعودية، فكل تلاعب أو تذاكي لا يفيد الأسد الوحش الأسطوري فقط، بل يفيد بالدرجة الأولى إيران. ثم إنّ جهات عربية عدّة هي حليفة للولايات المتحدة، وتتسابق الآن للتصادق مع روسيا بوتين: فهل يستطيع العرب أن يكونوا في أشهر العام 2016 بكلمة واحدةٍ تجاه الأميركيين والروس، مع السعودية في سورية، ومع الفلسطينيين في فلسطين؟

عندما تحدث الأمير سعود الفيصل عن الخواء الاستراتيجي عام 2010 ما اهتم أحدٌ للأمر. لكنّ السنوات الماضية التي شهدت عجزاً فاضحاً حتى في الدفاع عن النفس، تجعل من التصدي السعودي للقضايا الاستراتيجية ذا دلالاتٍ بارزةٍ للحاضر والمستقبل.

قبل أيام تصاعدت خُطب وتحريضات نصر الله على السعودية. فعرفنا جمعياً أنه مضطربٌ للمشكلات الهائلة التي تعاني منها إيران في مناطق نفوذها. ومضطربٌ أكثر لأنّ عروبة السعودية برزت في مواجهة خلافة داعش وولاية الفقيه على حدٍ سواء.

فلنكن مع المملكة، لتبقى الشام، ونبقى عرباً!

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com

جريدة الشرق الأوسط في صفحة الرأي يوم الجمعة 2015/10/30

الإسلاميون والدولة العلمانية

رضوان السيد

التصنيف: أوراق علمية

الموضوع: الفكر السياسي الإسلامي – الإسلام والعلمانية

المصدر: دراسة

التاريخ: 2000

كان الصراع حول التطورات التي أدت إلى إلغاء الخلافة في تر كيا (1922-1924) ، وكتاب علي عبد الرازق عام 1925 البيئة التي ظهرت فيها أُولى منتجات الفكر الإسلامي المعاصر . وكنتُ قد فرّقتُ في موضعٍ آخر بين الفكرين الإسلاميين الحديث والمعاصر بالإشكالية التي حكمت كلاًّ منهما . فالإشكاليةُ الرئيسيةُ في الفكر الإسلامي الحديث (من منتصف القرن التاسع عشر وحتى ثلاثينات القرن العشرين) هي الإصلاح والتقدم ، وكيف يمكن تحقيقهما . أما إشكالية الفكر الإسلامي المعاصر في العقود الستة الأخيرة من القرن العشرين فتتمثل في التأكيد على الهوية الإسلامية ، ووسائل حفظها وصيانتها ، والدفاع عنها (1) .

I

كانت وجهة نظر علي عبد الرازق أنَّ النبيّ جاء برسالةٍ روحيةٍ دينيةٍ ، وأنه لم يقصد قط إلى إنشاء دولةٍ إسلامية . وبالتالي فلا محلّ للقول بأنّ رسالته تضمنت وجوب إقامة تلك الدولة الإسلامية في صورة نظام الخلافة (2) . وفي نفس الاتجاه ذهب الدكتور طه حسين في كتابه " مستقبل الثقافة في مصر " الصادر عام 1937 ؛ فقد قال : " إنّ المسلمين فطِنوا منذ عهدٍ بعيد إلى أصلٍ من أصول الحياة الحديثة ؛ وهو أنّ السياسة شيء ، والدين شيءٌ آخر – وأنَّ نظام الحكم وتكوين الدول إنما يقومان على المنافع العملية قبل أن يقوما على أي شيءٍ آخر . وهذا التصور هو الذي تقوم عليه الحياة الحديثة في أوروبا " (3) .

وجهةُ النظر هذه ، التي دعمها سياسيون ومثقفون لأسبابٍ قوميةٍ وثقافية واجهها مفكرون إسلاميون كثيرون بالتأكيد على أمرين اثنين : ارتباط الديني بالسياسي في الإسلام (محمد رشيد رضا ، ومحمد بخيت ، ومحمد الطاهر بن عاشور) ، وأن كون الإسلام يتضمن الدينَ والدولة معاً ، يعني أنّ الهوية الإسلامية مهدَّدةٌ إن انفصلا ، وأنه لا بد من الحفاظ عليها بشتى الوسائل والسُبُل (مصطفى صبري ، ومحمد الخضر حسين) .

ومع أنّ وجهتي النظر السالفتي الذكر ما كانتا الوحيدتين في أوساط المفكرين المسلمين (أنظر مثلاً أُطروحة عبد الرزاق السنهوري عن الخلافة ، 1927) (4) ؛ فإنّ وجهة النظر الثانية هي التي سادت في أوساط الإسلاميين في العقود التالية . وربما بسبب ذلك (أي غَلَبة الربط بين الدين والدولة) ، ما جرى الاهتمامُ كثيراً بحدود الاختلاف بين ما اصطُلح على تسميته بالدولة الإسلامية (= الخلافة) ، وما جرت تسميتُهُ بالدولة العلمانية أو القومية (نموذجها الوحيد آنذاك دولة أتاتورك) . نملكُ فقط من هذه الفترة ملاحظة محمد رشيد رضا في مقالةٍ له بمجلة المنار عام 1928 يقول فيها إنّ الفرق بين الدولة الإسلامية ، والدولة الأوروبية قيام الثانية على " العصبية الجنسية " (5) . وفيما عدا ذلك ؛ فالمُلاحَظ أنّ المفكرين الإسلاميين في الأربعينات والخمسينات من القرن العشرين يُعنَون بالمقارنة بين الحضارتين الإسلامية والغربية ، أو النظامين الإسلامي والغربي ، دونما اهتمامٍ ظاهرٍ بنظامي الحكم أو أنظمة الحكم في الحضارتين . ونملكُ من هذه الفترة مقالةً مشهورةً لأبي الأعلى المودودي (–1979) كتبها سنة 1941 عنوانها : " انتحار الحضارة الغربية " يقول فيها إنه قد سُلِّط على تلك الحضارة شيطانان قويان يجرانها حتماً إلى الهلاك ؛ أولُهما شيطانُ تضاؤل النسْل ، وثانيهما شيطان القومية . أما الأول فقد غلب على عقول أفرادها رجالاً ونساءً فجعلهم يستأصلون أنسالهم بأيديهم . وأما الشيطان الآخر فقد استولى على عقول أممها وحكوماتها . وسبيلُ الخروج من هذا القطار السائر إلى الهاوية تبدأ بالتخلص من عبوديتنا الفكرية للنموذج أو المثال الغربي ، والعودة لأصالة الإسلام (6) . والأمر نفسه يمكن قولُهُ عن كتاب أبي الحسن الندوي الصادر بالعربية عام 1950 بعنوان : " ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين " ؛ إذ تجري فيه المقارنة بين الحضارات ، وبخاصةٍ الغربية والإسلامية ، ولا يُشارُ إلى الوضع السياسي أو نظام الحكم إلاّ عند التعرض لأسباب انحطاط المسلمين . هناك يقول الندوي إنّ من أسباب ذلك فصل الدين عن السياسة ، مما أدى إلى وصول غير أكفاءٍ إلى السلطة . حتى إذا وصل لذكر خصائص الحضارة الأوروبية ذكر من بينها قلة الدين ، والاعتداد بالحياة الدنيا ، والنزعة الوطنية أو القومية (7) . وبذلك فإنّ الفصل بين الدين والدولة ، وقيام الدولة على النزعة القومية ، تصبحان من خصائص أو أسس الحضارة الأوروبية ، وليس من خصائص الدولة الغربية وحسْب . أما حضارة الإسلام أو

نُظُمُهُ فقد قامت على الربط بين الدين والدولة أو بين الدين وتدبير شؤون الناس العامة من خلال الشريعة .

ويمضي كلٌّ من الإمام حسن البنا ، وعبد القادر عودة خطوةً إلى الإمام ، دون أن يتخطّيا النظامَ إلى الدولة ونظام الحكم أو إلى المقارنة بين الدولتين الإسلامية والغربية . فالإسلام في نظر البنا " نظامٌ شاملٌ يتناول مظاهر الحياة جميعاً فهو دولةٌ ووطن ... " أو هو " عبادةٌ وقيادةٌ ، ودينٌ ودولة ، وروحانية وعمل ، وصلاة وجهاد ، وطاعة وحكم ، ومصحف وسيف ، لا ينفكُّ واحدٌ من هذين عن الآخر ..." (8) . وهذا الربط المحكَم بين الدين والدولة يعني في نظر البنا " أنّ الإسلام شريعةٌ ربانيةٌ جاءت بتعاليم إنسانية وأحكام اجتماعية أُوكلت حمايتُها ونشرها والإشراف على تنفيذها بين المؤمنين بها .. إلى الدولة . وإذا أَهملت شرائع الدولة هذه المهمة لم تَعُدْ دولةً إسلاميةً . وإذا رضيت الجماعةُ أو الأمةُ بهذا الإهمال ووافقت عليه ، لم تَعُدْ هي الأخرى أمةً إسلاميةً مهما ادّعت ذلك بلسانها " (9) . وهذا التحديد من جانب حسن البنا لطبيعة " الدولة الإسلامية " يستتبعُ اختلافاً جذرياً مع " الدولة الغربية " لولا أنّ البنا يعودُ إلى التعميم باتجاه النظام والحضارة عندما يتحدث عن خصائص الدولة الإسلامية الموعودة أو التي كانت . يقول البنا إنّ الدولة الإسلامية تقوم على العدالة والحرية والجهاد (10) . والعدالةُ مبدأٌ داخليٌّ للتعامل بين الأفراد والدولة ، أما الحرية والجهاد فهما في مواجهة الخارج . وواضحٌ أنّ هذا التعميم يعيد الأمور إلى مرحلة النظام والمبادئ ذات الطابع الحضاري ، وليس السياسي .

ولا يتجاوز عبد القادر عودة في كتابه " الإسلام وأوضاعنا السياسية " (1950) مسألة " النظام العامّ " التي اهتمّ بها البنا إلى خصوصيات " نظام الحكم الإسلامي " التي وعد بالحديث عنها في مقدمة الكتاب . ومما يلفت الانتباه أنّ الأستاذ عودة نفسه كان قد أصدر عام 1947 كتاباً ضخماً قارن فيه بين القوانين الجنائية الغربية ، والفقه الجنائي الإسلامي ، توصل فيه إلى تحديداتٍ دقيقة في التفرقة بين النظامين القانونيين وخصائصهما ؛ لكنه عندما حاول ذلك في المجال السياسي بقي في حيز العموميات ،والتأصيل النصّي ، والشواهد التاريخية .

وقد يمكن تعليلُ هذه المرحلة في التفكير الإسلامي الإحيائي المعاصر (1925-1950) بالطابع الأيديولوجي والجدالي الذي ساد فيها . ولذلك غلبت عليها العقائديات والعموميات ذات المنحى الثقافي والحضاري . فقد كان المراد الدفاع عن الهوية والخصوصية ، وصَون عقائد المسلمين من الاختراق الغربي . وكان السبيل لذلك الحملة على الغرب كلّه باعتبار حضارته حضارةً مادية ، واعتبار نُظُمه نُظُماً للغَلَبة والصراعات الغرائزية والإثنية والقومية . وبذلك حتى عندما يكون العنوان هو " الدولة " – كما في الجدال حول الخلافة –

فإنّ الأمر يتخذ طابعاً عقائدياً . فقد عولجت مسألةُ الخلافة باعتبارها ركناً من أركان الدين – كما ذكر حسن البنّا (11) ، وصارت مبادئُها ، كما ذكر هو أيضاً حدوداً للنضال ضدّ الخارج . وإذا عنى ذلك أنّ طبيعة فكر الهوية طبيعةٌ اعتقادية ؛ فإنّ ذلك يعني من جانبٍ آخر أنه لم يكن لدى الإسلاميين الإحيائيين والحزبيين حتّى ذلك الوقت مشروعٌ سياسيٌّ بديلٌ للدولة الوطنية التي راحت تتكون وتظهر في حقبة ما بين الحربين . فالرفض الذي أعلنوه هو رفضٌ عقائدي وأيديولوجي بقي في حيّز المبادئ والنظام العامّ . لكنّ ذلك الرفض بالذات أعفاهم من تطوير مشروعٍ تفصيليٍّ لإدارة السلطة أو لإقامة الدولة الإسلامية .

II

كان من مواريث الحقبة الأولى في الفكر الإحيائي الإسلامي رغم غَلَبة الطابع العقائدي عليها التأكيد على خصيصتين من خصائص النظام الغربي أو الدولة الغربية : فصل الدين عن الدولة ، وقيام ذلك النظام على العصبية القومية . وفي حين ظلّ أبو الحسن الندوي يسميها فكرةً أو نظاماً حتى أواخر الخمسينات (12)؛ فإنّ المودودي وسيّد قطب أطلقا عليها ومنذ الخمسينات ودونما تمييز واضح اسم الدولة الغربية أو الدولة الحديثة أو الدولة اللائيكية أو العلمانية (13) . لكنّ الاتفاق بينهما في الموضوع السياسي ينتهي عند هذا الحدّ . فالمودودي الذي واجَهَ تحدّي قيام دولة باكستان (1947) اضطُرّ باعتباره زعيمَ حزبٍ دينيٍ/ سياسي إلى تطوير مشروعٍ تفصيليٍّ برزت فيه الفروقُ بين الدولة الإسلامية ، والدولة الحديثة أو العلمانية . لقد تَصَاحَبَ قيام دولة باكستان – التي كان مبرر انفصالها عن الهند إرادة المسلمين أن يكون لهم كيانهم الخاصّ – مع نشوب صراعاتٍ إثنيةٍ ومذهبيةٍ بداخلها أحرجت قادةَ الاستقلال ، كما أحرجت معارضيهم من أمثال المودودي . كما أنّ النظام السياسيَّ الباكستانيَّ لم يتميز بشيءٍ عن النظام الهندي أو الغربي ، وسُرعان ما دفع الاضطراب السياسي العسكريين إلى التدخل والاستيلاء على السلطة من أجل فرض الاستقرار (14) . ومن هنا جاء مشروع المودودي – الذي قضى اكثر حياته معارضاً لحكومة باكستان – جامعاً للمبادئ والتطبيقات المخالفة للنظام العلماني الذي رآه سائداً في بلاده . فالنظام العلماني الحديث يقوم على الفصل بين الدين والدولة ، لذلك ذهب المودودي إلى أنّ النظام الإسلامي ثيوقراطي/ ديمقراطي . هو ثيوقراطي لأنّ أساسه ومرجعيته مبادئ القرآن والشريعة . وهو ديمقراطيٌّ لأنَّ إرادة الجماعة هي التي تحدّد الحاكم أو الرئيس ، الذي يمارس السلطة التنفيذية ، بينما تتولى السلطتين القضائية والتشريعية هيئاتٌ أخرى مستقلة ، تجمع في تشكيلها بين الانتخاب والتفويض والتعيين . وفلسفتها الكبرى الإجرائية أو آليات تشكلها وعملها الشورى

(15) . وقد اعتقد المودودي أنه بهذه التركيبة (الأساس الاجتماعي للدولة هو الأمـــة ولـــيس القومية . والأساس الأيديولوجي الدين والشريعة . والآلية الإجرائية الشورى) يكونُ قد تجاوز النظام العلمانيَّ للدولة الحديثة .

ويتفق سيد قطب مع المودودي في تشخيص أدواء أو أمـــراض الدولـــة الحديثـــة أو العلمانية : قيامها على الفِصام النكِد بين الدين والدولة ، وقيامها على العصبية القومية (16) . لكنه لا يمضي مثلَهُ قُدُماً في إقامة مشروعٍ تفصيليٍّ للدولة الإسلامية يواجهُ التكوينات الحديثة للدولة ؛ بل إنه يركّز على الأساس العقائدي لنظام الحاكمية الذي استمدّه مـــن المـــودودي . فهناك نظامان لا ثالث لهما : نظام الحاكمية الإسلامية ، ونظام الجاهلية العلماني أو العـــالمي الحديث . والعالَمُ كلُّه اليوم تسودُهُ الجاهلية ، لا بسبب انفصال الدين عن الدولة ، ولا بســـبب ظهور الدولة القومية (= الدولة العلمانية) فتلك نتائج وليست أسباباً . إنّ سوادَ الجاهلية علتُهُ تحكيم الإنسان ونزعاته و أهوائه في كل شيء ، بدلاً من أن تكونَ الحاكميةُ لله وحده من خلال شريعته التي تتلاءَمُ والفطرةَ الإنسانيةَ السليمة . لذلك كان من نتائج الضلال عن حاكمية الله ، ظهور حكم الطاغوت ونظامه في المجال السياسي ، كما في سائر المجالات الأخرى . وهكذا تكونُ الدولة العلمانية مظهراً من مظاهر استيلاء الجاهلية ، وحكم الطاغوت في الأرض (17) .

إنّ الواضح من منظومة كلٍّ من المودودي وقـــــطب أنّ منطلقهما واحد ، وهو فكرةُ الحاكمية . وبمقتضى هذا المنطلق تصبح العلمانية أمراً ملعوناً باعتبارها الخصيصة المميِّزة للنظام الغربي ، وللدولة الغربية الحديثة . لكنْ ف يحين يحاول المودودي ، زعـــيم الحـــزب السياسي ، إجراء تسويةٍ أو توفيق مع آليات الدولة الحديثة تحت سقف المرجعية ، يعتبر سيّد قطب أنّ النظام الغربيَّ مرفوضٌ من حيث الفكرة ومن حيث الآليات . وقد حال التشدُّدُ القطبي ، وسوء العلاقة بين الإسلاميين والأنظمة السائدة في البلاد العربية في الستينات والسبعينات ، دون إعادةٍ جديةٍ للنظر في الأطروحة الشمولية التي تُماهي أو تُماث~لُ بين الغرب والعلمانية من جهة ، وتضعُ الإسلام باعتباره نظاماً كاملاً وشاملاً في مواجهة الغرب ونُظُمه العلمانية . فمحمد البهي (–1981) وهو ليس حزبياً إسلامياً يقرّر عام 1965 أنَّ الإسلام ليس رأســـمالياً وليس شيوعياً وليس اشتراكياً وليس ديمقراطياً ، بل هو فطرة الله التي فطر الناسَ عليها (18) . ومحمد المبارك ، وهو إسلاميٌّ سوريٌّ معتدل ، يرى في كتـــابٍ صـــادرٍ عـــام 1966 أنَّ الفلسفة العلمانية تختلف عن نظرة الإسلام اختلافاً كبيراً ، وكذلك الديمقراطية إذا اعتبرناهـــا مذهباً اجتماعياً وفلسفة فكرية (19) . ويوسف القرضاوي – الذي بدأ عـــام 1964 بإصـــدار سلسلةٍ بعنوان : " الحلّ الإسلامي " مؤْذِناً بظهر ما عُرف بالإسلام السياسي – يقول في كتابه الأول في السلسلة : " الحلّ الإسلامي فريضةٌ وضرورة " : " لا يستحقُّ حلٌّ شرف الانتســـاب

إلى الإسلام ما لم يكن مصدره الإسلام الخالص ، لا الماركسية ولا المادية ولا الديموقراطية ولا الرأسمالية ، ولا الليبرالية وغيرها من مذاهب البشر ،وفلسفات البشر أياً كانوا ... " (20) .

وأنور الجندي ، الذي دأب على إصدار كتبٍ متشابهةٍ في الهجوم على الغرب منذ الستينات ، يذهب في كتابه " سقوط العلمانية " (1973) إلى أنها في خصومتها للأديان ، إنما تصدرُ عن منزعٍ اختطته بروتوكولات حكماء صهيون (21) !

مع بلوغ الهجوم على العلمانية ذروته في السبعينات ، باعتبارها نظاماً شاملاً يضمُّ بين جنباته الفلسفة الكبرى للمجتمع والدولة في الغرب ، بدأ الهجوم أيضاً على الديمقراطية باعتبارها تارةً الجزءَ السياسيَّ أو الوجه السياسي للعلمانية ، وباعتبارها تارةً أُخرى تسميةً من تسميات العلمانية . وكان الشيخ تقي الدين النبهاني (–1981) أولَ حَمَلَ على الديمقراطية معتبراً إياها كفراً في رسالةٍ له عام 1951 ، ليس لأنها علمانية ؛ بل لأنها النظام السياسي الغربي الذي يحاولُ أن يحلَّ محلَّ نظام الخلافة ، الذي ما يزال حزبه – حزب التحرير الإسلامي – متمسكاً به إلى اليوم (22) . أمّا في السبعينات ،وتحت تأثير حاكمية سيّد قطب ، وبدايات تبلْوُر الإسلام السياسي ؛ فإنَّ الإسلاميين الحزبيين صاروا يحملون على الديمقراطية والاشتراكية باعتبارهما وجهين سياسيين غربيين للعلمانية سائدَين في ديار الإسلام تحت تأثير الاختراق الغربي . فالجماعة الإسلامية بمصر تعلن الحرب على مجلس الشعب المصري لأنه شَرَّع دستوراً ديمقراطياً يعطي السيادة للشعب وحده أو يجعل الشعب مصدر السلطات ، كما يقول بالحريات ، وبتعدد الأحزاب . وحكم الشعب ينقض الحاكمية ، ويؤلّه الإنسان ، ويطلق الحرية للأفراد في ارتكاب المعاصي ، ويعدّد الأيديولوجيات بتعدد الأحزاب ، بينما لا ينبغي أن يكون في المجتمع المسلم غير حزب الله ، أما حزب الشيطان فممنوع (23) . بينما تذهب جماعة الجهاد الإسلامي إلى أنّ الأنظمة السائدة في العالم الإسلامي إنما هي اختراقٌ غربيٌّ استشراقيٌ وعلمانيٌّ ويختلط فيها التعصب المسيحي بالمصالح الاستعمارية ، وتحت مسمياتٍ مختلفةٍ مثل الاشتراكية والديمقراطية. ومن هنا فالواجب مواجهتها بالحاكمية ، أي الدعوة للحكم بما أنزل الله باعتباره النهج السليم والذي يحفظ على الأمة دينها ومصالحها (24) . وبخلاف الجماعة الإسلامية ؛ تقدّم جماعة الجهاد تصوراً تاريخياً تدرجياً للافتراق بين الدولة والمجتمع من جهة ، والإسلام من جهةٍ ثانية . وقد اكتمل هذا الافتراق بإلغاء الخلافة عام 1924 وحلول الأنظمة العلمانية (الديمقراطية والشيوعية) محلّها (25) .

وتعودُ بياناتُ تنظيمات الجماعة الإسلامية والجهاد في الثمانينات لتكرار أسباب هجماتها على العلمانية وربيبتها الديمقراطية (26) : فصل الدين عن الدولة ، والقول بسيادة

الشعب وسلطته ، واشتراع القوانين الوضعية . فلا ينبغي الاغترار ببعض الجزئيات التي توافق الشريعة ؛ لأنها مصادفة وغير مقصودة ، ولأنها جزئيات في نظامٍ شاملٍ يواجهُ النظام الإسلاميَّ الشامل .

* * * *

عرف الفكر الإحيائي الإسلامي تطوراتٍ نوعيةً منذ أواسط الثمانينات . وأهمُّ هذه التطورات تبلور نظرية سياسية لدى التيار الرئيسي في الحركات الإسلامية من جهة ، وإقبال الأحزاب الإسلامية على المشاركة في السلطة أو في الانتخابات في عدة بلدانٍ عربية (27) . بيد أنّ الأبعاد الرمزية والشعائرية ما تزالُ قويةً ودالّةً في هذا الفكر . فقد صدرت عشرات الكتب والمقالات – وما تزال – في الهجوم على العلمانية ، وفي المقابلة بينها وبين الإسلام باعتبارهما نقيضين (28) . وبذلك فإنّ مسألة الهوية ما تزالُ شديدة التوهُّج ، وما تزال الجوانب الأيديولوجية والثقافية ذات تأثيرٍ غلاّبٍ في الوعي العامّ . فالعلمانية هي التهمة التي تُوجَّهُ في المجالين الثقافي والسياسي لمن يتصدى للإسلام السياسي بالنقد ، ولمن يتصدَّى لطرح تفسيرات أو قراءات مختلفة للنصوص أو لبعض حِقَب التاريخ ، ولمن يتبنى قضايا خلافية مثل حرية المرأة ، أو حقوق الأقليات ، أو ينقد الأدوار السياسية لرجال الدين .. الخ . وقد حاول عدة باحثين إدخال شيءٍ من الهدوء إلى النقاش ، بالحديث عن عدة أنواعٍ من العلمانية ، ليست كلّها معاديةً للدين ، لكنّ ذلك لم يفد في شيءٍ مما دفع مفكراً معروفاً كمحمد عابد الجابري لاعتبار أنه لا فائدةً من طَرْق الموضوع ، بل والذهاب إلى أنّ هذه الإشكالية غير مهمة ، ولا يحتاج إليها الفكر العربي (29) . لكنّ تحول العلمانية إلى مسألة رمزية وثقافية في وعي النُخَب الإسلامية ، وسَّع المجالَ السياسيَّ بعض الشيء ، أو بالأحرى حرَّره من ضغوط قضية الحاكمية ، ربما باستثناء المجال التشريعي أو القانوني . فما يزالُ فقهاءُ كثيرون (وأساتذةٌ في القانون) يربطون القوانين الوضعية بالعلمانية (30) .

لقد كان من آثار خروج السياسي نِسْبياً من دائرة العلمانية الملعونة ، اعتبار الديمقراطية أمراً تدبيرياً يمكنُ الإفادةُ منه بعد فصْله عن أصوله الليبرالية . فنظام الشورى لدى التيار الرئيسي في الحركات الإسلامية اليوم لا يرى مانعاً من الإفادة من الآليات الديمقراطية الحديثة مثل التعددية الحزبية، والاستفتاء ، والانتخاب ، والمشاركة في البرلمانات والحكومات(31) . ومع أنه تمت العودةُ تدريجياً إلى أفكار الإصلاحيين في الإصرار على مدنية النظام السياسي ، وبالتالي في اعتبار " المصلحة العامة " مقياساً للأخذ بهذا الأمر أو ذاك من النُظُم المعاصرة ؛ فإنّ علاقة الدين بالدولة ، والأساس الاجتماعي للنظام ، ومصدر السلطات أو مرجعيتها ؛ كلُّ ذلك ، ما يزال مجالاً للاخذ والردّ ؛

دونما عودةٍ إلاّ في النادر لمقولة الستينات والسبعينات في المواجهة بين الدولة العلمانية والدولة الإسلامية . فقد ذكَّر الفقيه المعروف وهبه الزحيلي في كتابٍ له صدر قبل أشهر (32) بمقولة محمد ضياء الدين الريّس ، في كتابه : " النظريات السياسية الإسلامية " الصادر عام 1952 . قال الريّس إنّ النظام الإسلاميَّ للدولة يتفق مع أنواع الديمقراطيات السائدة في الغرب في تفاصيل مهمةٍ كثيرة ، لكنه يختلف معها في ثلاث مسائل كبرى ؛ المسألة الأولى قيام الأساس الاجتماعي السياسي في الديمقراطيات الحديثة على الشعب الذي تجمع بين أفراده روابط الدم والجنس والأرض واللغة والعادات المشتركة ، أي العصبية القومية والوطنية ، بينما الرابطة في النظام الإسلامي العقيدة الواحدة . والمسألة الثانية أنّ الديمقراطية الحديثة بما هي تدبيرٌ سياسي ذات أهداف مادية تتعلق بالمصالح الدينية للأفراد والفئات ، بينما يملك النظام الإسلاميُّ أغراضاً روحيةً وأخلاقيةً أيضاً . والمسألة الثالثة أنّ سلطة الشعب في الديمقراطية مطلقة ، بينما هي في الدولة الإسلامية مقيدة بالشريعة . ولذلك فإنّ السيادة في النظام الإسلامي – في نظر الريّس – مزدوجة بين الأمة والشريعة . هكذا يصل الريّس إلى أنّ النظام الإسلاميَّ نظامٌ فريد لا يتطابق مع أيٍّ من النُظُم المعروفة (33) !

وينشب منذ سنواتٍ نزاعٌ بين فقهاء وعلماء دستوريين مصريين حول مسألةٍ تأصيليةٍ إذا صحَّ التعبير ، والمتجادلون هم : أحمد كمال أبو المجد ، ومحمد سليم العوّا ، ويوسف القرضاوي ، وطارق البشري . فعلى سؤال : ما أساس المشروعية في النظام الإسلامي ؟! يجيب أبو المجد والعوّا : الأمة ، بينما يجيب القرضاوي والبشري : الشريعة! وعلى سؤال : هل تصح تسمية النظام السياسي الإسلامي ، أو نظام الشورى : ديمقراطية إسلامية ؛ يفضّل هؤلاء جميعاً تجنُّبَ ذلك خشية الإيهام (34) . وللمفارقة أذكُرُ هنا اقتباساً من مجلة المنار عام 1907 يتضمن إجابةً من السيد محمد رشيد رضا على سؤالٍ لقارئٍ رأى أنه ما دام الحكم الدستوريُّ الحديث متطابقاً مع الشورى الإسلامية ، فلماذا لا يُسمّي رضا النظام الدستوريَّ نظاماً شورويّاً ؟ وأجاب رضا : (35) " لا تقل أيها المسلم إنّ هذا الحكم المقيّد بالشورى أصلٌ من أصول الدين ، ونحن قد استفدناهُ من الكتاب المُبين ، ومن سيرة الخلفاء الراشدين ، لا من مُعاشرة الأوروبيين ، والوقوف على حال الغربيين . فإنه لو لا الاعتبارُ بحال هؤلاء الناس لما فكَّرت أنت وأمثالك أنّ هذا من الإسلام " !

الأكثرية (المخيفة) المعرضة للتهجير والإبادة!

رضوان السيد

عندما يستمع المرء لأحد خطابات الجنرال عون، أو أحد برامج تلفزيونه، يخيَّلُ إليه أنّ الرجل معرَّضٌ شخصياً ومع صهريه أولاً، ثم سائر المسيحيين للقتل والإبادة من جانب أهل السنة في لبنان، لأنّ كل السنيين في نظره داعشيون! وقد تعودْنا على هذه الرؤية (السمحة والمستنيرة) من جانب الجنرال ووسائل إعلامه من سنين، أي قبل ظهور داعش بمدة. وكنا وقتها من وجهة نظره متعصبين وإرهابيين، وآكلي حقوق المسيحيين ولحومهم! إن الطريف، بل وذي الدلالة، أنّ كل السياسيين والمثقفين المسيحيين الذين قُتلوا بعد اغتيال الرئيس رفيق الحريري عام 2005، هم جميعاً وبدون استثناء من خصوم الجنرال عون، ومن حلفاء السنة. ونحن نعرف بالطبع، ومنذ العام 2005، لماذا يكره الجنرال وصهره أهل السنة. إذ منذ ذلك الحين، بل من قبلها بعقدين، يريد الجنرال أن يصبح رئيساً للجمهورية. وقد أضاف لذلك أخيراً مطلب أن يكون أحد صهريه قائداً للجيش، أما صهره الآخر فينبغي أن يتولى اختيار كل حصة المسيحيين في الدولة اللبنانية(!). وهو يعتبر أنّ أهل السنة هم الذين يحولون دون تحقيق أحلامه (المتواضعة)، بوصفه زعيم المسيحيين الأوحد في لبنان منذ كانوا!

رهبة الجنرال عون من السنة مصطنعةٌ إذن وقصدها الابتزاز. إنما إذا كان أهل السنة على هذا الجبروت والإجرام، أفلا يخشى الجنرال شرّ هؤلاء وأهوالهم فيسكت عنهم، كما سكت عن حزب الله بل وتحالف معه منذ العام 2006 وحتى اليوم. وهو يكرر للمسيحيين رجاء إقناعهم أنّ الحزب بقتله للسوريين ومناصرته لبشار الأسد في مواجهة شعبه، إنما يُسهمُ في حماية المسيحيين وسائر الأقليات من داعش وأهل السنة!

الواضح إذن أنّ المشكلة المتمثلة في قتل الناس بسورية والعراق ولبنان واليمن، إنما هي مع إيران وميليشياتها المنتشرة في البلاد العربية. وهؤلاء يبررون قتل السوريين والعراقيين واليمنيين واللبنانيين وتهجيرهم بأنهم تكفيريون، وأنهم يعتدون على مزارات أهل البيت، ويريدون قتل الشيعة. إنما على الأرض لا نرى قتالاً بين داعش وحزب الله والميليشيات العراقية والأفغانية والباكستانية التي جلبها الإيرانيون إلى سورية والعراق للدفاع عن أهل البيت وقتل الكفّار! بل نرى أنّ الحزب والميليشيات الأُخرى وجيوش النظامين السوري والعراقي تقتل وتهجِّر السنة من غير داعش، والذين لا يكفّرون ولا يقاتلون وفي معظم الأحيان لا يستطيعون حتى الدفاع عن أنفسهم!

من ذلك نعرف أنّ داعشاً ضروري لحزب الله. كما أنّ حزب الله والحشد الشعبي ضروري لداعش. إذ كيف يمكن تبرير قتل الناس وتهجيرهم لدى الحزب وفصائل الحشد الشعبي إن لم يكن هناك ادعاءٌ بوجود داعش بينهم أو أنّ أكثرهم تكفيريون وداعشيون! وهذا هو الذي حصل في القصير والقلمون وعرسال وجرودها، وفي سائر أنحاء سورية. وهذا هو الذي حصل ويحصل بالعراق، ليس بعد داعش، بل منذ سقوط نظام صدام على أيدي الأميركان عام 2003 وإلى اليوم والغد وبعد الغد.

إنّ هذه وقائع دامغة، لا تحتاج إلى شواهد. ومع ذلك فالشواهد تفقأ العين والأذن. رُبع اللاجئين السوريين في لبنان بالذات هجَّرتهم ميليشات نصر الله التي غزت مناطق في سورية بحجة حماية الشيعة، فأدخلت بذلك عشرات الألوف إلى لبنان قسراً. و90% من مجموع المهجَّرين السوريين بالداخل والخارج (بحسب الأمم المتحدة 12،5 مليون) إنما هجرتهم قوات النظام. والثلاث ملايين سني بالعراق الذين تركوا منازلهم عبر عشر سنواتٍ إنما هجرتهم الميليشيات الشيعية المتأيرنة أوالقوات الرسمية للحكومة العراقية المتأيرنة أيضاً!

ولنتوقف للحظات عن استعراض تهجير وقتل أبناء "الأكثرية" العربية السنية على أيدي "الأقليات" الشيعية والعلوية والحوثية الخائفة منهم(!) ولنتأمَّل أفعال القاعدة وداعش في أوساط السنة أيضاً. هؤلاء القتلة يتحدثون كل الوقت ضد الشيعة ويسمونهم الروافض والمجوس..الخ. لكنّ هذا الأمر ليس أكثر من دعاية لاستجلاب تأييد بعض السذَّج. أمّا على الأرض؛ فإنّ كل الأماكن التي يتمركز هؤلاء فيها هي مواطن سنية، ومن اليمن (مع القاعدة في جزيرة العرب)، وإلى سورية والعراق وليبيا وأفغانستان وباكستان ونيجيريا. وهم الذين شرّدوا في حركاتهم مئات الآلاف من السنة، قبل أن تدخل إيران وميليشياتها على المشهد فتشرد الملايين مع الأسد والمالكي وعفّاش! لماذا يفعل القاعديون والداعشيون ذلك؟ لأنهم انشقاقات في قلب أهل السنة. والانشقاق يقاتل الأصل الذي انشقّ عنه لنزاعه على الشرعية معه، قبل أن يقاتل الخصوم الواقعيين أو المتصوَّرين!

لماذا تظهر "الأكثرية" بمظهر من يُخيف رغم أنها ما عادت تخيفُ أحداً حقيقةً، ورغم أنها تتعرض للإبادة أو التهجير في كل مكان، حتى في بورما والفيلبين وتايلاند؟! إنّ الذي أراه أنّ 70% من دعاوى الخوف من التكفير والاضطهاد هي دعاوى باطلة، ويُقصدُ بها المزيد من تبرير القتل والتهجير. وهذا ديدن الميليشيات الإيرانية والأسدية والعفّاشية. أمّا الـ 30% الأُخرى فلها أسبابُها الإعلامية والانتهازية. وهذا ديدن الجنرال عون، وديدن وسائل إعلام بـأوروبا وروسيا والصين وأوستراليا والولايات المتحدة. هؤلاء يقولون إنّ القاعدة كانت رائدةً

في الهجوم على الآخرين، وما يزال ألوف الشبان يسارعون للقتال مع داعش وليس في سورية والعراق فقط، بلا ويمكن أن يعودوا لارتكاباتٍ إرهابية في أوروبا وغيرها.

إنّ الأقليات في منطقتنا، لا تتصرف في الحقيقة تصرُّف الخائف. بل تتصرف تصرف المنتصر الذي يريد تأبيد انتصاره في سورية والعراق ولبنان واليمن وأفغانستان. ذلك أنّ هذه الأقليات تسيطر على "الأكثريات" العددية في كل هذه المواطن. وقد أخافتها تحركات العام 2011 المدنية والمسالمة، والتي حاول الجمهور من خلالها استعادة هويته ومشاركته في إدارة شأنه العام، والذي اغتصبته الأقليات المذهبية والدينية والجهوية والمالية والإثنية منذ عقودٍ وعقود(!)

ومن جهةٍ أُخرى؛ فإنّ قلّةً من أهل السنة العرب وغيرهم أُصيبت بالرعب بالفعل، وصارت تتصرف تصرف الأقلية الخائفة، باستخدام العنف ضد ضعفاء آخرين، فأسهمت من حيث لا تدري في زيادة العنف ضد الجمهور الضائع والهائم على وجهة في كل مكانٍ في البر والبحر!

إنّ هذه الشعوب تحتاج إلى تأمينٍ وحماية وطمأنة. ومن الميليشيات الإيرانية والسلطات القاتلة والجيوش غير الوطنية في سورية والعراق واليمن، ومن القاعدة وداعش في الوقت نفسه.

نحن السنة نعد 90% من العرب، و93% من المسلمين. ونحن المقتولون والمذبوحون والمهجَّرون في كل مكان، وتُلاحقُنا الاتهاماتُ بالإرهاب والتكفير. ومع ذلك؛ ليس من حقنا أن نسلك سلوك الأقليات الخائفة أو المنتصرة. الحلُ في عواصف حزم في كل مكان أو لا يبقى عربٌ ولا سنة!

www.ridwanalsayyid.com

جريدة الشرق الاوسط في صفحة الرأي يوم الجمعة 2015/6/12

الوقف ، معناه وفلسفته

رضوان السيد

التصنيف: أوراق علمية

الموضوع: الوقف – المجتمع الإسلامي – الاجتهاد الفقهي

المصدر: دراسة منشورة

التاريخ: 2001

الحسبة في الشريعة عامٌّ يتناولُ كلَّ (عملٍ) مشروع يُفعلُ لله تعالى كالأذان والإقامة ، والوقف ، وأداء الشهادة .. إلى كثرة تعداده ... ولهذا قيل : القضاءُ بابٌ من أبواب الحسبة ، وقيل جزءٌ من أجزاء الاحتساب .

نصاب الاحتساب لعمر بن محمد بن عوض السنامي . تحقيق موئل عز الدين ، دار العلوم ، 1982 ، ص 13 .

أولاً : الوقف والاحتساب :

يعني الاحتسابُ القيامَ بعملٍ من أعمال الحسبة : " فالاحتسابُ طلبُ الأجر ، والاسمُ الحسْبةُ .. وفي الحديث : من صام رمضانَ إيماناً واحتساباً ، أي طلباً لوجه الله تعالى وثوابه ... والاحتسابُ في الأعمال الصالحات وعن المكروهات هو البدارُ إلى طلب الأجر وتحصيله بالتسليم والصبر أو باستعمال أنواع البر والقيام بها على الوجه المرسوم فيها طلباً للثواب المرجوّ منها . وفي حديث عمر : أيها الناسُ احتسِبوا أعمالكم فإنّ من احتسب عمله كُتب له أَجْرُ عمله ، وأَجْرُ حِسْبَته ... " (1). وهكذا فإنّ العمل الحسبي يشترك مع العمل التعبُّديّ في أنه مطلوبٌ ، بمعنى أنه يتضمن أداءً للواجب أو للمندوب . لكنه يضيف لذلك مسألةَ المبادرة الفردية والإحساس الرسالي العاري عن المنفعة الشخصية أو المباشرة أو الدنيوية . وهذا هو

المقصود مما يتكرر في وثائق الوقف من أوصافٍ مثل : لوجه الله تعالى ، أو قُربى لله تعالى ، أو حِسْبةً رجاءَ ثواب الله عزَّ وجلّ . فالاحتسابُ كما قال السنامي (-725هـ/1324م) لفظٌ عامٌّ يتناولُ كلَّ عملٍ مشروعٍ يُفْعلُ لله تعالى .. مثل الوقف وغيره . لكنْ لو تأملنا الأمثلة الأخرى التي ذكرها صاحبُ " نصاب الاحتساب " للأعمال الحسْبية من مثل أداء الشهادة والقضاء ، لوجدْنا أنّ جانب الإيثار وتطلُّب الأجر الأخروي أظهر في الوقف منه في القضاء أو في المناصب السلطوية الأخرى – بما في ذلك الإمامة الكبرى إن لم يصلُحْ لها غيره – والتي يبدو فيها جانبُ المنفعة الشخصية وإن بحدودٍ متفاوتة .

بيد أنّ للحسبة جانباً آخر . فالجانبُ الأولُ ، الذي يدخُلُ ضمنه الوقف ، هو جانبُ العمل بالمعروف والمشروع رجاءَ الثواب . أما الجانبُ الثاني فهو جانبُ الانتهاء عن المنكر والنهي عنه . ولذلك يقول الإمام الغزاليُّ (-505هـ/1111م) عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إنهما القطبُ الأعظمُ في الدين(2) . ويقول ابن تيمية (-728هـ/1327م) إنّ كلَّ الولايات حِسْبة ، وإنّ مقصودها أن يكونَ الدينُ كلُّهُ لله ، وأن تكونَ كلمةُ الله هي العليا (3).

وهكذا يصير الوقْفُ فرعاً على الفلسفة الكبرى للدين نفسه ، والتي يُشبه أن تكونَ عقداً بين الفرد وربّه ، أو أنه دَين المعنى ، كما يقول الأنتروبولوجيون : (إن تُقرضوا الله قرضاً حَسَناً يُضاعفْهُ لكم ، ويغفر لكم ...) (سورة الصف /10) .

وإذا كان الوقفُ بوصفه عملاً حِسْبياً ديناً من هذه الجهة ؛ فإنه من جهةٍ ثانيةٍ من أجلّ وجوه الكسْب لصاحبه لأنه عملٌ للعباد أو بعض فئاتهم من طريق العمل لله(4) : " فالكسْب نظامُ العالَم ، والله تعالى حكم ببقاء العالَم إلى حين فنائه ، وجعل سببَ البقاء والنظام كَسْبَ العباد ، وفي تركه تخريب نظامه ... ولهذا فهو فريضةٌ على كل مسلمٍ ، كما أنّ طلب العلم فريضة ... " . وبذلك يصبح العمل ، والعمل الذي تتوافر فيه النية ، أي الحسبة بالذات ، عبادةً أو بمنزلة العبادة .

أ . المشروعية : يستشهد العلماء لمشروعية الوقف بقوله تعالى : (لن تنالوا البرَّ حتى تُنفقوا مما تُحبُّون) (سورة آل عمران /92). فالوقف ليس عطاءً عادياً ، بل فيه شيءٌ من الشِدَّة على النفس بتخلّيها عما تُحبُّه . – و(يا أيها الذين آمنوا أنفِقوا من طيّبات ما كسَبتم ، ومما أخرجْنا لكم من الأرض) (سورة

البقرة / 167) . فالإنفاقُ المشروعُ من الطيّب العزيز على صاحبه من جهة ، وهذا يعني من جهةٍ أُخرى حُرمة وقْف الكسْب الحرام ، وحُرمةَ الوقف على معصية . وفي الحديث الشريف : " إذا مات ابنُ آدم انقطع عملُهُ إلاّ من ثلاث : صدقة جارية ، أو علم يُنتفعُ بــه ، أو ولــد صالح يدعو له " . والواقعُ أنّ الصدقة " الجارية " هي الوقفُ بعينه لأنّ منفعتهــا مســتمرّة , وكذلك الأمر في العملين الحسْبيَّين الآخرين : العلم النافع الذي يتوارثُهُ التلامذة أو يخلّدُ فــي الكتب ، وأخيراً بقاء الذكر الحسن بالولد الصالح الذي قال صاحبُ الدر المختار إنــه القــائم بحقوق الله تعالى ،وحقوق العباد (5).

ويستدلُّ العلماءُ أيضاً على مشروعية الوقف بحديث عمر أنه أصاب أرضاً من أرض خيبر ، فقال : يا رسول الله ! أصبتُ أرضاً بخيبر لم أُصِبْ مالاً قطُ أنفَسَ عندي منه ، فمــا تأمرني ؟ فقال : إن شئتَ حبَّسْتَ أصلها وتصدَّقْتَ بها ! فتصدَّقَ بها عمر على ألاّ تُبــاع ولا تُوهَب ولا تُورث : في الفقراء وذوي القربى والرقاب والضيف وابن السبيل ، لا جُناح علــى مَنْ وليها أن يأكل منها بالمعروف ، ويُطعمَ غيرَ متموِّل (6) . وقد قال ابن حجر في " فــتح الباري " إنّ حديثَ عمر هو أصلٌ في مشروعية الوقف(7) . وحديثُ عمر هذا فيــه المعنــى البارز للحسبة بقوله : " لم أُصِبْ مالاً قطُّ أنفَس عندي منه "(8) . والمعنى البــارز للوقــف : حبس االعين وإجراء المنفعة(9) . لكن فيه أيضاً العنصر الآخر المؤكّد للاختيار الفردي البحت ، وللمعنى الرسالي أو الحسْبي ، فقد قال له رسول الله (ص) : إن شئتَ ! فالأمرُ ليس واجبــاً دينياً ؛ بل هو عملٌ فرديٌّ احتسابيّ يشقُّ المرءُ في فعله على نفسه من أجل التسامي ورجــاءَ الأجر ؛ فضلاً طبعاً عن وعيٍ غلاَّبٍ بالحاجات الاجتماعية والإنسانية : يقول صاحب الــدر المختار : حكمة الوقف أو سببه في الدنيا برّ الأحباب ، وفي الآخرة تحصيل الثواب (10)!

ب . وجوه الخلاف : اخــــتلف الفقهاءُ في مِلْكية الموقوف ، أو في مآلاتها . فقــال أبو حنيفة (–150هــ/767م) إنه يبقى في مِلْك صاحبه ، ولذلك فهو غيــرُ لازمٍ ، ويســتطيع الرجوعَ عنه ، كما يستطيع بيعه . ويتفق المالكية مع أبي حنيفة في بقــاء الموقــوف بملــك الواقف ، وعدم تأبيده . أمّا أبو يوسف ومحمد من أصحاب أبي حنيفة ، والشافعية والحنابلــة فيذهبون إلى انقطاع ملكية الواقف للموقوف ، وانتقاله إلى ملكية الله تعالى ، بمعنى أنه علــى التأبيد وأنه لا يُباعُ ولا يورَث (11). ولا شكَّ أنّ هذا الرأي هو الذي يتفق والمعنى الحِسْــبي للوقف ؛ وبخاصة أنه استند إلى نيةٍ واختيارٍ فرديٍ عميق ، فلا يمكن الرجوعُ عنه وإلاّ تنافى مع المعنى المقصود منه ، وصار بمثابة الهدية أو الهبة التي تُعطى عادةً لمنفعةٍ مباشرة ؛ بل إنها تتوقفُ عادةً عليها .

بيد أنّ أبا حنيفة الذي قلّل من المعنى الحسْبي للوقف ،واعتبره هبـــةً عاديـــةً يمكـــن الرجوعُ عنها ، وترتبط بحياة صاحبها ، أصاب حين لم ير مشروعية الوقف الذري أو الأهلي لاصطدامه بأحكام الإرث من جهة ، ولضآلة المعنى الحسْبيّ فيه من جهةٍ ثانية ؛ إذ إنه وقفٌ على الورثة أو بعضٍ منهم . يقول الكنديُّ في " الوُلاة والقُضاة " عن سعيد بـــن أبـــي مـــريم (12): " قدم علينا إسماعيل بن اليسع الكندي قاضياً بعزل ابن لهيعة ، وكان من خير قضاتنا ، غير أنه كان يذهب إلى مذهب أبي حنيفة ، وكان مذهبه إبطال الأحباس ، فثقُلَ علـــى أهـــل مصر وشنِئوه .. " . فالمعروفُ أنّ الوقفَ منذ القرن الثاني الهجري على الأقلّ وقفان : خيري وأهلي أو ذري . ومع أنّ الوقف الخيريّ هو الذي يتحقق فيه المعنى الكامل للحسْبة أو رجاء الأجر . أو معنى أنه " قُربةٌ وطاعةٌ لله " ؛ فإنّ الناس احتاجوا إلي الوقف الأهلي وبخاصةٍ في العصور المتأخرة بسبب كثرة الاعتداء من جانب السلطان والقضاة على تركـــات الصـــغار . فكان الأهل يلجأون إلى الوقف على ذريتهم حتى لا تستطيع السلطات التدخل . وقد كان فـــي ذلك نوعٌ من الصون للملكية الخاصة ، ومنعٌ لتشرذم التركة في الجيلين اللاحقين على المورِّث (13). لكنّ المعروف أيضاً أنّ الأوقاف الأهلية تشرذمت وتوزعت وتضاءلت أنصبة المنتفعين منها في العصور المتأخرة فضلاً عن سوء إدارتها ؛ بحيث كان من الضـــروريّ إلغاؤهـــا – وهذا ما حدث في غالبية الدول العربية والإسلامية . فلا حاجةَ لرثائها لضآلة معنى الوقف فيها ، ولأنها ما عادت تؤدي أيَّ غرضٍ من الأغراض المقصـــــودة منها ، كما أنـــــه لم تعـــد إليها حاجةٌ من أجل صَون الملكية ، لأنّ الاعتداء على الملكية الخاصة ما عاد ممكناً (14).

ثانياً : الوقف ومقاصد الشريعة : لا نعرف حتى اليوم متى تبلورت أُطروحة " مقاصد الشريعة " لدى الفقهاء المسلمين . فقد اعتاد المفسّرون منذ الطبري (–310هـ/922م) علـــى القول إنّ الشريعة تصون الأنفس أو الأبدان والأموال والأعراض من طريق الحـــدود : حـــدّ القتل ، وحد السرقة ، وحدّ الزنا والقذف (15). وأولُ مَنْ نعرفه حتـــى الآن ذكـــر المقاصـــد بشكلٍ موجزٍ ولكنْ مستقلّ هو إمام الحرمين الجُويني (–478هـ/1085م) الذي يتحدث – وإنْ في معرضٍ غير ملائم عن المقاصد الكلية و" القطعية " للشريعة وهي صَون الدين والعقـــل والنفس والعِرض أو النسْل والمال أو المِلْك (16). والمعروف أنّ " المقاصد " لم تَغِبْ بعد ذلك عن كتب الأُصوليين من الفقهاء ، إلى أن أفردها بالتأليف والتفصيل أبو إسحاق الشـــاطبي (–790هـ/1388م) في الموافقات . وعند الشاطبي ذُكرت الأوقاف في سياق ذكر الضروريات أو المصالح الضرورية للعباد ، والتي أُنزلت الشريعةُ بل الشرائعُ من أجل صَـــونها ؛ وهـــي الخمـــــــسُ المـــــــذكورةُ من قبـــــل : النفس والـــــعقل والدين والنسل والمِلْـــك (17) .

وهكذا فإنه بالكشف عن أنّ مقاصد الشريعة الكلية أو القطعية هي نفسُها مصالحُ العباد(18) ، تبدو الأعمالُ الحسْبيةُ من مثل الصدقة والوقف وسائر وجوه البِرّ بين أكبر المحقِّقات لتلك المصالح .

والمعروف ، ما دام الأمر بهذه المثابة ، أنّ مباحثَ الاستصلاح والمصالح المرسَلة (وما شابهها من مثل العادة والعُرف والاستحسان وقاعدة رفع الحرج ، وقاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد ... الخ) بُحثت من قبل في زمن بناء علم الأصول ، تارةً باعتبارها دليلاً فرعياً (مثلما هو الأمر عند المالكية) ، وطوراً باعتبارها من مسائل تحقيق المناط (مثلما هو الأمر عند الشافعية والحنفية والحنابلة) . والذي أراهُ في علّة تأخر ربط الأعمال الحسْبية ومنها الوقف بالمصالح ، واستطراداً بمقاصد الشريعة أمران ؛ الأول الارتباط الشديد في القرنين الثاني والثالث للهجرة بتأثيرٍ من المعتزلة ، بين أصول الدين ، وأصول الفقه ؛ بحيث اضطُرَّت سائر التيارات الفكرية إلى اعتبار أصول الفقه أو مباحث منه من العقائديات والتعبديات ، والأعمالُ الحِسْبيةُ تدخل ضمن المعنى الكبير للدين ، لكنّ فيها جانباً اختيارياً بارزاً ليس بالوسع تجاهُلُهُ أو استيعابُهُ ضمن بحوث التأصيل . والأمر الثاني أنه عندما ذُكرت المصالح باعتبارها مضامينَ لمقاصد الشريعة قيل إنها ضروريةٌ وقطعية . لكنّ الأمر ليس كذلك في قضية الوقف ؛ بل الأدنى للاعتبار في هذه الحالة هو الزكاةُ المفروضةُ . وهذا هو الفرقُ فيما أحسبُ بين العِلّة والمقصِد على الرغم من المشتركات بينهما في وجوهٍ أُخرى . فالزكاة معلَّلةٌ في القرآن بأنها تطهير (سورة التوبة / 103) ، وبأنها حقٌ للسائل والمحروم (سورة الذاريات /19) . بينما في الأعمال الحسْبية مثل الوقف هناك استحثاثٌ وتحدٍ من مثل قوله تعالى (سورة الصف / 10) : (إن تُقرضوا الله قرضاً حسَناً ...) ؛ فالأمْرُ موقوفٌ على إرادة العامل أو الواقف ونظره للدين وللجماعة وللأمة ، ورؤيته لاحتياجاتها . وهكذا تكونُ الزكاةُ للضرورات ، ويكون الوقفُ للحسبيات المتصلة بالوعي بالمستقبل واحتياجاته . ولهذا فقد بدأ الحديثُ فيه من هذه الوجهة ، وجهة الترابط بين المقاصد والمصالح عندما قسّم الشاطبي المصالح إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات(19) ؛ فدخلَت بعضُ وُجوه الوقف في الحاجيات ، ودخل بعضُها الآخر في التحسينيات ، تبعاً لأهمية موضوع الوقف ومجاله . فالمقاصدُ عند الشيخ ابن عاشور إنما هي " حفظ نظام الأمة ، واستدامة صلاحه بصالح المهيمن عليه وهو نوعُ الإنسان (20)" –أو أنّ المقاصد الشرعية إنما تنحصر في " جلب الصلاح ودرء الفساد "(21) . ولا شكَّ أنّ الوقف بهذا المعنى داخلٌ ضمن المصالح التي تتدرجُ في مقاصد الشريعة .

ثالثاً : الوقف وحقوق الله والعباد : لقد بدا من الفصل السابق الخاصّ بعلاقة الوقف بمقاصد الشريعة ، أنه لا يدخُلُ فيها إلاّ تَبَعاً ، وليس باعتباره أصلاً من الأصول . ويرجع ذلك إلى الاختلاف في النظر إلى مقاصد الشريعة ؛ وهل هي أساسٌ لعلم أصول الفقه أو أنها سقفٌ له ، أو أنها خارجه . ثم إذا اعتبرنا أنّ المقاصد هي فلسفةُ التشريع ، وأنّ علم الأصول هو علمٌ لآليات النظر والاستنباط ؛ فأين تقعُ الأعمالُ الحسبيةُ مثل الوقف منه ؟ يتردد الشاطبي في ذلك . فهو يرى أنّ الأحكام خمسةٌ كما هو معروف : الواجب والمحرّم والمندوب والمكروه والمباح . والوقف عنده قد يكون مندوباً وهو الأكثر ، وقد يكونُ واجباً وهو الأقلّ إذا برزت ضرورةٌ إليه مثل البناء لإيواء أيتامٍ أو مشرَّدين لا يستطيعه غير شخصٍ واحدٍ في تلك الناحية . هنا يصبح الوقْفُ من فروض الكفاية التي يأثَمُ الجميعُ إن لم يقم بها واحدٌ قادرٌ أو مؤهّلٌ منهم . على أنَّ الأمر هنا يمكن ردُّهُ إلى المصالح (الداخلة ضمن المقاصد أو أنها هي مضمونها) التي قد تكونُ ضروريةً ، وقد تكونُ حاجيةً أو تحسينيةً كما سبق . بيد أنَّ الشاطبيَّ لا يلبث أن يُدْرِجَ الوقف وسائر أعمال البِرّ التي تتجاوزُ الواجبات على المكلَّف ضمن الحقوق المشتركة بين الله والعباد . والحقُّ عند الأصوليين هو الثابت الذي لا يجوزُ إنكارُه ، وهو يكون حقاً لله على العبد ، كما يكون حقاً لإنسان على إنسان ، أو حقاً مشتركاً بين الله والعبد . على أنَّ الشاطبي يرى أنَّ كلّ حكمٍ شرعيٍ ليس بخالٍ عن حقّ الله تعالى وهو جهة التعبد ، وإن غلب حقّ العبد في الأمور الدنيوية ، وحقّ الله في الأمور الأُخروية والعامّة – بينما يتساوى الأمران من وجهة نظره في مسائل البِرّ والأوقاف ؛ بمعنى أنها تكونُ حقاً لله من حيث إنها أعمالٌ حسبيةٌ ، وحقاً من نوعٌ ما للناس على الواقف أو المتصدّق (22). لكنّ الوقف كما هو معروفٌ ليس حكماً شرعياً بالأوّلية بل هو اختيار الواقف المكلَّف . ثم إنه ليس حقاً للناس عليه مثل الزكاة ، أو أنه لا ينطبق عليه تعريف الحقّ الذي يُعرَّفُ بأنه الثابتُ الذي لا يجوزُ إنكارُه . وهكذا تبدو الأعمالُ الحسْبيةُ مثل الوقف أدنى إلى اعتبارها حقاً لله تعالى ؛ بمعنى أنَّ المكلَّفَ يقومُ بها حسبةً ورجاءَ الثواب ؛ وإن تعلقت بها معانٍ أخرى كثيرة أهمّها مصالح الجماعة أو بعض أفرادها وفئاتها (23).

رابعاً : الوقفُ والسياسةُ الشرعية : روى أبو عبيد القاسم بن سلاّم(24) بسنده إلى إبراهيم التيمي وابن الماجَشون قال : لما افتتح المسلمون السوادَ قالوا لعمر (بن الخطَّاب) : إقسمه بيننا فإنّا فتحناه عَنوة ! فأبى وقال : فما لمن جاء بعدكم من المسلمين ؟ وأخافُ إن قسمتُه أن تَفاسدوا بينكم في المياه ... ولكني أحبِسُهُ لله وللمسلمين . قال أبو عبيد : أراه أراد أن تكونَ فيئاً موقوفاً للمسلمين ما تناسلوا يرثهُ قرنٌ بعد قرنٍ ، فتكون قوةً لهم على عدوّهم ... وبهذا كان يأخذ سفيان بن سعيد وهو معروفٌ من قوله إلا أنه كان يقول : الخيارُ

في أرض العَنوة إلى الإمام ، إن شاء جعلها غنيمةً فخمَّس وقَسَم ، وإن شاء جعلها فيئاً عاماً محبوساً على المسلمين ، ولم يخمّس ، ولم يقسم .

لقد ذكرْتُ هذا النصَّ لعدة أسبابٍ منها أنَّ المقصود بحقوق الله إنما هو المصالح العامّة للمسلمين ، ولأُشير أيضاً إلى أنَّ الدولةَ الإسلامية أو السلطةَ الإسلامية كانت بين أوائل مَنْ أوقفوا . لكنّ هدفي الأول من ذكر واقعة حبس أراضي السواد والشام ومصر إيضاح علاقة الوقف بالدولة في أذهان المسلمين الأوائل . فالإمامةُ نفسُها أو السلطة كانت في أذهانهم عملاً من أعمال الحسْبة . إسمعوا معي هذين البيتين لصحابيٍ رأى خَطراً على الدولة في التمرد على عثمان (25):

عجبتُ لما يخوضُ الناسُ فيه — يريدون الخلافةَ أن تزولا
ولو زالت لزال الخيرُ عنهم — ولاقَوا بعده شراً وبيلا

ومن الواضح هنا أنه لم تكن لدى الناس في عصر الصحابة أفكارٌ دقيقةٌ أو محدَّدةٌ عن صلاحيات الإمام ؛ بدليل أنّ هناك صحابةً عارضوا قرار عمر ، وأرادوا أن تُقسَّم الأرضُ بين فاتحيها . لكنْ منذ القرن الثاني الهجري نجد أنّ هناك تحديداً لصلاحيات السلطة السياسية لدى الفقهاء على النحو التالي (26) : تقرير أمور الحرب والسلم ، وتولية سائر الموظفين وعزلهم ، وقسمة الفيء ، وإقامة الحدود ، وإمامة الجمعة في المصر . ويعتبر الفقهاء تصرُّفَ عمر داخلاً في باب قسمة الفيء ، أي دخل الأراضي التي غلب عليها المسلمون دونما قتالٍ حسبما جاء في نصّ القرآن . لكننا نعلمُ أنّ عمر لم يفرّق في تحبيسه بين ما غلب عليه بالسيف أو عَنوةً ، وبين ما فُتح صُلْحاً . بعد ذلك نقرأُ أنَّ الوليدَ بن عبد الملك أوقف على الجامع الأموي الذي بناهُ أوقافاً ، لكننا لا نعرفُ إن كانت من امواله الخاصّة أو من الأراضي التي يُشرفُ عليها ويديرها للمسلمين ؛ وكذا الأمر في المشافي التي أقامها للمجذومين . والمعروف أنّ الأراضي الخراجية التي جعلها عمر لله وللمسلمين ما جرت المحافظةُ عليها مما دفع عمر الثاني إلى فرض الخراج عليها دونما تفرقةٍ فيها بين ما تديره الدولة وما يديره أو يحوزُهُ أفرادٌ من المسلمين . لكنّ الأوقاف التاريخية التي نعرفُها على كثرة أصنافها جاءت كما نعلم في الأعمّ الأغلب من جانب أفرادٍ من القادرين تجاراً كانوا أو مُلاّكاً أو من المسؤولين في الدولة . وإذا كان الأفراد القادرون من غير المسؤولين قد أسهموا إسهاماتٍ كبيرةً في الوقف في شتى العصور ؛ فإنّ المسؤولين لم يقصّروا . بيد أننا لا نعرفُ يقيناً هل أوقافهم الضخمة تلك كانت من أموالهم الخاصة أم من الأراضي الخراجية أو الأميرية إلاّ في ثلاث حالات : حالة الوزير

نظام المُلْك السلــــجوقي (-485هــ /1092م) الذي أنفق على إنشاء المــدارس المعروفــة بالنظاميـــــات (27) من أموال السلطان - وحالــــــتي نـــــــور الدين زنكي(28) (-569هــ/1173م) ، وصلاح الدين الأيوبي (594هــ/1196م)(29) اللذين أوقفا أيضاً من أراضي الخراج أو الإقطاع ، كما صارت تُعرفُ ، على مدارس العلم ، وأعمال البِرّ . ومــا ناقشهم أحدٌ من الفقهاء في جواز ذلك أو هل يدخُلُ ذلك في صلاحياتهم أو لا يدخل - مــع أنّ ذلك كان ممكناً في حالتي نور الدين وصلاح الدين على الخصوص . فيبدو أنّ الفكرة السائدة كانت أنّ الولايات - والعامة منها على الخصوص - إنما هي عملٌ مــن أعمــال الحسْــبة ، وكذلك الأَمْرُ في الوقف . ويُعَلّل هذا أنه في العصور الكلاسيكية الإســلامية كانــت أكثــر الأوقاف الخيرية من تحبيس السلاطين والأمراء والولاة ؛ بينما كانت أكثر الأوقاف الذُرية أو الأهلية من تحبيس الأفراد ، وبعض الأُمراء خشية الاعتداء على أملاكهم بعد الوفاة ، كمــا سبق ذكره . ولهذا لا يصحُّ القول قبل القرن الثامن عشر الميلادي إنّ الدولةَ كانــت تحــاولُ دائماً الاعتداءَ على أموال الأوقاف أو مصادرتها ؛ مع أنَّ اعتداءاتٍ كثيرةً كانت تحدُثُ طبعــاً وليس من جانب رجالات الدولة وحسْب ؛ بل ومن أثرياء ومتنفّذين في بعض النواحي وبدون علم الدولة والولاة . وقد قيل إنّ الضمانة الأولى للوقف كانت وضعه تحت وصــاية الســلطة القضائية(30). وقد أَسهم القضاءُ فعلاً في الحفاظ على الوقف ؛ لكنّ ذلك ما حدث ضــدّ إرادة السلطة السياسية أو في مواجهتها . لنقرأْ هذا النصَّ المعبِّر من كتــاب " الــولاة والقُضــاة " للكندي(31) : " أولُ قاضٍ بمصر وضع يده على الأحباس تَوبة بن نَمِر زمن هشام (بن عبــد الملك بن مروان) ، وإنما كانت الأحباسُ في أيدي أهلها ، وفي أيدي أوصيائهم ؛ فلما كــان توبة قال : ما أرى مرجع هذه الصدقات إلاّ إلى الفقراء والمساكين فأرى أن أضع يدي عليها حفظاً لها من التَواء والتوارُث . فلم يَمُتْ توبةُ حتى صارت الأحباسُ ديوانــاً عظيمــاً ... " . فالسلطة القضائية عندما وسَّعت صلاحياتها بحيث شملت الأوقاف - وكان ذلك أمراً طبيعياً ، وإلاّ فأين تُدوَّنُ صيغةُ الوقف وتُحفظ ؟ - ما فعلت ذلك في مواجهــة الســلطة السياســية أو استقلالاً عنها . ومع ذلك فإنّ قُضاة المذاهب كانوا يتنافسون على ولاية الأوقــاف ، ويــتهم بعضُهم بعضاً أحياناً ؛ من مثل ما فعله قاضي القُضاة الطرسوسي (- 758هــ/1356م) في كتابه " تحفة الترك " عندما شكا من ولاية الشافعية لأوقاف الجامع الأموي ، وللأوقاف الذُرّية ؛ بحجة أنّ القضاة الأحناف سيكونون أحرص على الأوقاف منهم لو عهد إليهم نائب السلطان بالوصاية عليها (32)!

إنّ الذي أبقى على الأوقاف في العصور الإسلامية الوسيطة كان إيمانَ النــاس بهــا حكاماً ومحكومين ، وأنها كانت تؤدي وظائف لا يمكن الاستغناء عنها . وقد كان واضحاً أنها

تستندُ إلى مفهومٍ للاعتقاد والعمل حسبةً واكتساباً شكَّلَ الفلسفة الكبرى للاجتماع الإسلامي . وهو مفهومٌ أرغم حتّى الفقهاء الأحناف الذي كانوا مترددين في أصل الوقف ، وفي وظائفه ، على العودة عن آرائهم ، والتحول إلى حلفاء كبار للوقف منذ الجيل الثاني وفيما بعد, وعبر الحِقَب السلجوقية والمملوكية والعثمانية . وقد دفع استتبابُ المؤسَّسة ، رغم عدم وضوح أصلها التاريخي والفقهي إلى قول بعض الفقهاء إنها تستندُ إلى إجماعٍ من جانب الصحابة ما شذَّ عنه أحدٌ بعد ذلك ! بينما اكتفت أكثريتهم بإثبات المشروعية من طريق العُرْف والعادة والاستصحاب(33) .

أ . <u>الوقف والدولة الحديثة</u> : عندما نتحدثُ عن الوقف بعد القرن الثامن عشر الميلادي ؛ فإنما نتحدث عن تغيراتٍ جذرية في فهم الدولة في عالَم الإسلام لنفسها ومهماتها ،وفي تأثرها بنزعة المركزة التي سادت في الدولة القومية الأوروبية . ولهذا لا يجوزُ قياس السابق على اللاحق . فقد صارت للدولة الجديدة سياسات إزاء الوقف ، وسائر نشاطات وتنظيمات المجتمع التقليدي . وبدا ذلك أولَ ما بدا في أَوقاف بعض الجهات والفئات التي أرادت الدولة استيعابها أو إلغاءَها من طريق ضرب مصادر دخلها مثلما فعل العثمانيون بأوقاف الطريقة البكتاشية(34) . ثم كان الاتجاهُ لمعالجة المشكلات المستعصية للأوقاف الذرية أو الأهلية مما أفضى إلى حلِّها وإزالتها عبر إجراءات قرنٍ كامل . كما جرى التدخل في الأوقاف الخيرية وإدارة أكثرها بشكلٍ مباشرٍ بحجة سوء الإدارة من جانب الأولياء والأوصياء ، أو لأنّ الدولة الجديدة صارت تُشرف على المرافق والجهات بما في ذلك العقارات الموقوفة عليها . إنّ المقصودَ هنا ليس الدفاع عن الدولة أو إدانتها بل إيضاح أنّ تغييراً جذرياً حدث في المفاهيم كلّها ؛ سواءٌ بالنسبة للدولة وأدوارها ، أم بالنسبة للوقف ووظائفه .

ب. <u>الدولة والوقف والمجتمع المدني</u> : ما عاد للدولة إسهامٌ في الوقف ، أو أنّ المفاهيم تغيرت حسبما سبق ذكره . فعندما تقوم الدولةُ اليوم بمنح جمعيةٍ خيريةٍ أرضاً لتقيم عليها مدرسةً مثلاً لا نقول إنها أَوقفت أرضاً على تلك المدرسة . وهكذا فإنّ الواقفين اليومَ يفعلون ذلك باعتبارهم أفراداً يبتغون الحسبةَ والأجر ، أو يملكون وعياً اجتماعياً أو سياسياً غلاَّباً يدفعُهم لذلك . بيد أنّ المفاهيم المتغيرة للوقف ووظائفه وإمكانياته ، وللدولة وأدوارها ، وعلائقها به ؛ لن تُفهم تماماً إلاّ من ضمن فهم التكوينات الاجتماعية الجديدة ، وعلاقاتها بالتكوينات العالمية ، والتي اقتضت في الحقيقة تغييراً في مهمات الدولة وأدوارها . فالدولة الإسلامية الوسيطة في صيغتها المثالية هي مؤسسة حسْبية ، أو أنها بتعبيرٍ آخر مشروع الاجتماع الإسلامي الذي يَبْلُغُ به غاياته القصوى (35). وإذا كان انفصالٌ كبيرٌ قد وقع بين

مقاصد الدولة وممارساتها ؛ فإنّ ذلك لم يترتبْ عليه تغييرٌ كبيرٌ في وعـي الجماعـة بهـا ؛ بمعنى أنه لم يترتب على تخلُّف الواقع عن المقاصد الحسْبية ظهورُ فكرةٍ عن الاستقلالية أو الانفصام بين الإمامة والجماعة . فقد ظلّت غاية الجماعة الوصول إلى الإجماع ، الذي يعني نظرياً التطابُق بين الدولة والجماعة . فالأوقاف والتنظيمات والمؤسسات الاجتماعية الأخـرى هي مؤسساتٌ حسْبيةٌ صُغرى ، تنضوي ضمن الدولة ، المؤسسـة الحسْـبية الكبـرى ، ذات الأبعاد الرمزية الكبيرة . وبقدر ما كانت الدولة تبتعد في ممارساتها عن أصلها المقصـدي ، بقدر ما كانت تلوذُ وتعتصم ، ويزدادُ لواذُها واعتصامُها بتلك الرمزية المثالية محاولةً منهـا للاحتفاظ بشرعيتها المستندة على ذلك ؛ وهذا معنى " طوبى الخلافة " ، كما يسميها عبـد الله العروي (36). فالحديث في نطاق الإسلام الوسيط عن الصراع بين الدولة والمجتمـع هـو حديثٌ يتّسم بالكثير من التبسيط والإسقاط . ويساويه في ذلك الحديث عن أنّ الوقف كان حيلةً من الحيل لمنع السلطان من العدوان على الملكية الخاصة أو العامّة . وقد ظلّت البحوث طوال عقودٍ وعقودٍ تتحدث عن التنظيمات المدينية المهنية والحرفية والمحلية والاجتماعيـة ، التـي تتجاوز الدولة أو تقف في مواجهتها . ثم تبيَّن أنَّ تلك التنظيمـات إنمـا تسـتمد شـرعيتها وقدرتـها على الحركية والاستمرار من الآليـات الموروثة للانتظام ضمن الدولة (37) .

وقد أتى زمنٌ في بدايات ظهور الدولة الحديثة بالمشرق ، بدا فيه أنَّ الدولة تضـغط على الأوقاف باتجاه إزالتها أو إضعافها . وقد حدث ذلك فعـلاً ؛ لكـنّ الدولـة الضـاغطة والراغبة في الاستيلاء كانت دولةً جديدةً ذات منحىً كوربوراتي ، وليست الدولة الجامعـة أو الجماعية التي كانت المُسْهِمَ الأكبر في الأوقاف في العصور الكلاسيكية . فالدولة التي لم تعد مؤسَّسةً حسْبيةً كانت تُناهِضُ وتُزيح أدوات وهياكل الاجتماع التقليدي ذات المعنى الحسْـبي في الأساس ، وإن تهلهلت آلياتُها وتفككت (38). وبالتوازي مع نزوع الدولة للانفصال عـن جذرها الأيديولوجي ، مع ازدياد دعوى شمولية الهيمنة الفعلية على الفئات الاجتماعية ، ظهر المجتمع بقواه المتعددة والتي تتبادل الضغوط والتنافس والتفاوض والتسْويات فيما بينها ومع الدولة ؛ فصارت سائر التنظيمات والمؤسسات تنحو إلى الاستقلالية ، ومن ضمنها مؤسسـةُ الوقف التي ظهرت لها أشكالٌ تنظيميةٌ جديدةٌ تتلاءمُ مع الوظـائف الجديـدة مـع الاحتفـاظ بالرمزية العالية ذات الأصل والمعنى الحسبي . وفي هذه الحقبة بالـذات ، حقبـة الظهـور التدريجي لما يمكن تسميتُهُ بالمجتمع الحديث أو المدني بالفئات والقـوى المتعـددة (1857-1981م) (39) ، وليس قبل ذلك ، يمكن الحديثُ عن تجاذُبٍ وتنافُرٍ بين الدولة والأوقـاف ؛ ليس في مجال الوظيفة والفعل الاجتماعي السياسي وحسب ؛ بل وفي الجذر الأيديولوجي أيضاً .

ويزداد الحديث في البحوث المعاصرة حول الوقف عن المجال المشترك بينه وبين الدولة (40). والمعنيُّ بذلك وجود وتكاثُر فُرَص وإمكانيات التعاون في مجال سدّ الحاجات الاجتماعية المتزايدة التي ما عادت الدولة تستطيع الوفاءَ بها بمفردها . وكنتُ قد ذهبتُ إلى مثل ذلك في بحثٍ سابق (41). لكنني أودُّ الإضافة هنا أنّ ميل الدولة للتعاون والمشاركة لا يعودُ إلى العجز أو النزوع للتواضُع والمُسالمة وحسْب ؛ بل سببُه العميق قدرة الدولة في عالم الإسلام على الخروج على الأصول الرمزية للمشروعية ، والقدرة على الاستناد إلى أصولٍ جديدةٍ ؛ بينما بقيت الأوقاف والمؤسسات الخيرية الإسلامية الأُخرى مشدودةً إلى أصولها الرمزية والحسْبية . ولذلك ما عاد هناك صراعٌ حاكم ، وصار التعاوُن ممكناً للاختلاف في مصادر المشروعية ، وبالتالي في المهمات والمقاصد ؛ وإن بقي التنافُس مرئياً ومحسوباً .

خامساً : الأوقافُ والتنمية : فكرة الوقف في الأساس فكرةٌ تنموية المنحى(42) ، شأن سائر الفرائض والمندوبات ذات المقصد الحسْبي . ويرجع ذلك إلى أصلها باعتبارها قُربة ، والمتصل باختيار الفرد ، وصراعه مع نفسه من أجل الإحسان والإجادة . ثم لأنّ المجالات التي يعملُ فيها الوقف تتّسمُ بالتنامي والزيادة ، فالوقف يطمح إلى تلبية تلك الاحتياجات التي لا يمكنُ الوفاءُ بها إلاّ بنموّ الوقف ، وقدرته على الإنتاج من أجل الإسهام في نموّ الأمة والمجتمع وتحقيق وظائفهما في العالَم . وهذا الطابع الرسالي لفكرة الوقف والزكاة ، يُعطي العملَ والكسْب طابعاً رسالياً أو تعبُّدياً تُعبِّرُ عنه حقيقةُ أنّ الوقف إنما هو " حبْس العين وتسبيل المنفعة " والمنفعة المقصودةُ من الوقف قائمةٌ في نموّها على العمل الذي يتضمَّنُ تراكُماً مادياً ضرورياً لأداء الوظائف من جهة – وهو ضروريٌّ أيضاً للوصول إلى المعاني والمقاصد غير المادية للأوقاف . وقد دفع هذا المعنى المزدوج للعمل في الإسلام : تحقيق النموّ المادي وارتباطه بزيادة الزكاة والصدقات والأوقاف ؛ وبذلك زيادة " الكسْب الحِسْبي " إذا صحَّ التعبير ؛ دفع هذا المعنى للكسْب ، وظهور الثروات الكبيرة ، وازدهار التجارة البعيدة المدى ، وحدوث ثورة زراعية في عالم الإسلام الوسيط – إلى التساؤل من جانب باحثين ومهتمين عن أسباب عدم ظهور الرأسمالية ، التي أدت إليها نظرةٌ مُشابهةٌ للعمل والكسْب ، في أوروبا على مشارف القرن السابع عشر الميلادي (43).

تجلّى المنحى التنموي للوقف إذن في ارتباطه بمستقبل الاجتماع البشري في عالم الإسلام في إقبال أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب على " وقف "

الأرض الزراعية لتفيدَ منها الأجيالُ الجديدةُ للأمة بدلاً من أن تحتكرها أُسَرُ الفاتحين . كما تجلّى ذلك المعنى نفسه في اتساع مجالات الوقف ، واتصالها بالمصالح الاستراتيجية للمجتمع وليس الآنية فحسب؛ في حين كانت مصارفُ الزكاة محـدَّدةً في وجوهٍ لمكافحة الفقر والعَوَز ، وتلبية المطالب العاجلة المُلِحّة . لقد انقسمت الأوقافُ الخيرية كما هو معروفٌ إلى قسمين كبيرين : القسم التعبُّدي ، الخاصّ بالإنفاق على المساجد والزوايا والأربطة وطرق الحجيج ، وما يتصل مباشرةً بشؤون أداء الفرائض الدينية . والقسم الاجتماعي والثقافي النوعي المتجلّي في استحداث المدارس والأسبلة والخانات ووجوه التجـدد والعـيش الأخـرى ذات الطـابع التحسيني والتنموي . وإذا كانت فكرة التنمية غير ظاهرةٍ في القسم التعبُّدي والحسْبي البحت رغم وجودها ؛ فهي ظاهرةٌ فعلاً في القسم الاجتماعي والثقافي المتصـل بالتنـمية البشريـة من جهة ، وتنـمية وجوه الكسْـب من جهةٍ أُخرى (44) .

ومع أنّ الخَلَلَ لم يظهر في الوقف ووظائفه قبل القرن الثاني عشر الهجري / الثـامن عشر الميلادي ؛ فإنّ تراجع فكرة التنمية في الأوقاف ، صار واضحاً قبل ذلك بكثير . وقـد تجلّى هذا الاضطراب في اضطرار السلطانين نور الدين زنكي ، وصـلاح الدين الأيوبي ، إلى ضمّ أراضٍ وعقارات من أراضي الإقطاع ، وأملاك الدولة إلى الوقف لاستحداث بعـض الخدمات ، ووجوه البِرّ والخير . وظلَّ الأمر على هذا النحو بعد ذلك حتى القول بمشـروعية وقف النقود في القرن السادس عشر الميـلادي ، أيام العثمانيين(45) . وهكذا فإنّ ازدهـار الأوقاف في حِقَبٍ معيَّنةٍ كان تعبيراً عن ازدهارٍ اقتصاديٍ وثقافيٍ في المجتمع الإسلامي ، أو بتعبيرٍ آخر : الازدهارُ التجاري فيما بين القرنين العاشر الميلادي والسادس عشر أدى إلـى ازدهار أعمال الوقف وزيادتها وتكاثر مجالاتها ؛ بينما كان الانحسـارُ الاقتصـادي نتيجـة الأزمات السياسية أو الأعمال الحربية ، أو تراجع النشاط التجاري ، أو الطواعين ؛ يؤدي إلى تراجع أعمال الوقف الخيري ، وزيادة أعمال الوقف الأهلي ، وزيادة تدخل الدولة من أجـل إيقاف أراضٍ وعقاراتٍ ، واستحداث مرافق تدعم الوضع الاجتماعي . فالأوقاف مـا كانـت رافعاً من روافع الأوضاع الاقتصادية بمعنى أنها ما كانت تُسهم إسهاماً ظاهراً في التنمية ؛ بل صارت مرآةً شفّافةً للأوضاع الاقتصادية والسياسـية ، تنحسـرُ بانحسـاراتها ، وتزدهـر بازدهارها . فقد كان أكثر الواقفين الكبار من التجار ورجالات الدولة أو نسـائهم ، وعنـدما تتراجع الحركة الاقتصادية ، أو تضطرب الأوضاع السياسية ، تتضاءلُ قدرةُ هاتين الفئتـين على الإنفاق ، فتتراجعُ أوضاع الأوقاف أو مقاديرها . وهكذا فإنّ نموَّ الأوقاف كان في الأعمّ الأغلب نمواً كمياً ، بسبب طبيعة الموقوفات من جهة ، وطبيعة إدارة الوقف من جهةٍ ثانية ، والاختلال الناجم عن الثبات النسْبي للناتج من الأوقاف ، والزيادة المطّرِدة في الإنفاق علـى

المرافق الموقوف عليها . فالعين المحبوسة والتي كانت تؤجَّرُ لمددٍ تطول أو تقصُر ما كانت تحقّق زيادةً في الإنتاج ؛ بل الذي كان يحدُثُ عكسَ ذلك في الأغلب لسوء الصيانة أو الإدارة ، ولشروط الواقف التي تحولُ دون حرية الحركة حتى لو توافر الأوصياءُ المُبْدِعون . ثم كان هناك الخوف الدائم من أن يؤدي التغيير أو الاستبدال إلى ضياع الوقف ، وبالتالي ضياع المرفق الموقوف عليه (46) . والذي كان يحدُثُ في كثيرٍ من الحالات أنه عندما تتضاءلُ مواردُ الوقف ؛ فإنّ واقفين آخرين كانوا يتدخلون لإضافة أوقافٍ جديدةٍ أو لاستحداث مرفقٍ جديدٍ مُشابهٍ بأوقافٍ جديدة . ولذلك كانت المساحات الموقوفةُ تتزايدُ بدون توقُّف ، دون أن يعني ذلك زيادةً نوعيةً في الخير الاجتماعي أو الرفاه الاجتماعي . ثم إنّ الأوقاف وإن كانت مؤسَّسةً في فكرتها (بمعنى أنها تقتضي الاستمرار) ، لكنها لم تُصبح كذلك في سيرورتها رغم توحُّد جهة الإشراف عبر العصور . فوقف نظام المُلْك على نظامياته العشر ظلَّ قائماً من الناحية النظرية ، لكنّ المدارس تضاءلت عدداً وعُدَّةً بعد جيلين لهلاك أُسرة نظام المُلْك ،وظهور أُسَرٍ جديدةٍ وواقفين جُدُد أنشأوا مدارس جديدةً حين كانت النظاميات في طريقها إلى الزوال . والأمر نفسه يمكن قوله عن أوقاف سلاطين المماليك وأُمرائهم . فقد طال عُمُرُ أوقاف السلطان الناصر محمد بن قلاوون (693-741هـ/1293-1340م)(بمعنى استمرار القدرة على الإنفاق على المرافق الموقوف عليها ، وليس مجرد استمرار تحبيس العين) لطول مدة سلطانه من جهة ، ولأنَّ أولاده حكموا من بعده حتى قيام سلطنة الجراكسة . ويمثّل " وقف النقود " محاولةً جادَّةً لتجاوز مسألة " تحبيس العين " أي تجميد قيمتها وإنتاجها عند حدٍ معيَّنٍ في الواقع . لكنّ سيطرة فكرة " بقاء " العين بشكلٍ من الأشكال ، حدَّ من فائدتها وحركيتها . ولهذا فما يقالُ من أنّ ثلث أرض مصر ، أو رُبْع أراضي الدولة العثمانية كانت وقفاً ، يُعبّر من جهةٍ عن الالتزام العالي الوتيرة بالاحتياجات الاجتماعية ؛ لكنه يُعبّر من جهةٍ ثانيةٍ عن عجز المؤسسة عن النمو إلاّ بالطرائق الكمية التقليدية .

* * * *

يذكر بعضُ الباحثين أنّ الإقبال على الوقف تضاءل إلى حدٍ بعيد (47) . لكنّ النبيَّ صلّى الله عليه وسلّم يقول : الخير فيَّ وفي أمتي إلى يوم القيامة . فهناك مؤشّراتٌ كثيرةٌ على عودة أصل الوقف ومعناه الحسْبي إلى التوهُّج من جديد . كما أنَّ فكرة التنمية النوعية وليس الكمية وحسْب بارزةٌ في تنظيمات إدارات الوقف والزكاة في سائر أنحاء العالَم الإسلامي اليوم . وهي فكرةٌ لم تعُدْ جديدةً بدليل قيام البنك الاستثماري للوقف قبل

حوالي المائة عام(48) . وبدلـــيل وجود مؤسَّساتٍ وقفية تدير وتنمي مرافق يزيدُ عُمُرُهـــا على القرن أيضاً . فـــإذا كان الكَسْب نظامَ العالَم ، كمـــا يقـــول محـــمد بـــن الحســـن الشيـــباني (-189هـ/804م) (49)؛ فإنّ العمـلَ الخيـريَّ القـائمَ علـى الاحتساب ، والوعي الواسع ، والثقة بالله وبالأمة ومستقبلها ، هو مناطُ هـذا الكـسْب ومعناه : ألم يقل صلواتُ الله وسلامُهُ عليه : إذا قامت القيامة وفي يد أحدكم فسيلةٌ فليغرسـها !؟

الحواشي

(1) لسان العرب ، مادة (حسب) . وقارن بالسنامي : نصاب الاحتساب ، تحقيـق موئل عز الدين ، دار العلوم ، 1982 ، ص 13؛ وعبد الله محمد عبد الله : ولاية الحسبة في الإسلام ، مكتـبة الزهراء ، 1996 ، ص ص 53-60 ، والفضل شلق : الحسبة ، دراسةٌ في شرعية المجتمع والدولـة ؛ بمجلة الاجتهاد ، عدد 2 ، شتاء العام 1989 ، ص ص 15-89 وبخاصةٍ ص ص 15-21 .

(2) الغزالي : إحياء علوم الدين ، نشرة دار المعرفة ببيروت ، بدون تاريخ ، 306/1.

(3) ابن تيمية : الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية ، بيروت ، دار الكاتب العربي ،بدون تاريخ ؛ ص2.

(4) محمد بن الحسن الشيباني : الكسب ، بتحقيق سهيل زكار ، دمشق ، 1980 ، ص 47 .

(5) الدر المختار وردّ المحتار 392/3. وقارن بوهبه الزحيلي : الفقه الإسلامي وأدلته ،م8 ، 160 وما بعدها ، دار الفكر للنشر ، 1985، ص ص 160-168 . وفي شأن عدم جواز الوقف من حرامٍ أو علـى معصية ؛ قارن بأبي إسحاق الشيرازي : المهذّب ، مصر 1316هـ، 441/1، ومحمد بن عبد العزيـز بنعبد الله : الوقف في الفكر الإسلامي . وزارة الأوقاف بالمغرب ؛ م2، ص 207-215.

(6) رواه الجماعة ؛ قارن بالشوكاني : نيل الأوطار 20/6.

(7) ابن حجـر العسقلاني : فتـح البـاري ، طبـع الريـان ، 1979 ، م14 ، ص ص366-368. و قارن بالخصّـاف : أحكام الأوقاف ، القاهرة 1904 ، ص ص 3-17 .

(8) الدر المختار 399/3-400.

(9) قارن بتعاريف مختلفة للوقف في محمد عبيد الكبيسي : أحكام الوقف في الشريعة الإسـلامية ، بغـداد ، 1977، 58/1-89، ومحمد أبو زهرة : محاضرات في الوقف ، دار الفكر العربي بالقاهرة ، 1971، ص 40-42.

(10) الدر المختار 401/3.

(11) قارن بالآراء المختلفة في ملكية الوقف لدى السرخسي : المبسوط ، مصر ، مطبعة السعادة ، 1331هـ ،27/12، والدردير : الشرح الصغير على أقرب المسالك ، تحقيق مصطفى كمال وصفي ، 106/4-

وانظر رضوان السيد : الاجتهاد والتجديد في مسائل الأوقاف والزكاة في الوطـــــن العربي ، بمجلـــة المستقبل العربي ، عـــــدد 259،م2000/9 ، ص ص50-61 وبخاصةٍ ص51-52 .

(12) الكندي : كتاب الولاة وكتاب القضاة ، نشر رفن كست ، بيروت 1908، ص 371 .

(13) قـــــارن عن مشكلات الوقـــف الذري أو الأهلي مقـــدمتي علـــى كتـــاب الطرسوســـي : تحفـــــة الترك ، دار الطليعة 1992 ، ص ص 38-40 . وانظر للطرســـوسي نفسه : أنفع الوسائل في تحرير المسائل ، مصر 1926 ، ص ص 66-98 . وانظر عن محاولات الاعتداء على الأوقـــاف ، المقريزي : السلوك ، تحقيق سعيد عاشور ، القاهرة 1970 ، 3/1/345-347، ومحمد محمد أمين : الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر ، دار النهضة العربية بالقاهرة 1980 ، ص 326-330 ،وحياة ناصر الحجي : السلـــــطان الناصر ونظام الوقف في عهـــــده ، مكـــــتبة الـــفلاح 1983 ، ص 50-51 .

(14) قارن بمقدمة ابن خلدون . تحقيق علي عبد الواحد وافي . القاهرة 1959 ، م3 ، ص 1991 ، ومحمد بن عبد العزيز بنعبد الله : الوقف في الفكر الإســـــلامي ، مرجع سابق ، م2 ، ص ص 216-220 ، وابراهيم بيومـــــــي غانم : الأوقـــــاف والسياســــة في مصر ، دار الشروق بالقـــاهرة ، 1998 ، ص ص 339-352، ص 460-464 .

(15) قارن بعبد المجيد الصغير : الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام ، دار المنتخب العـــربي ، بيروت 1994 ، ص ص 347-357.

(16) الجويني : غياث الأُمم في التياث الظُلَم . تحقيق عبد العظيم الديب ، قطر 1400هـــ ، ص 112 فقرة رقم 46 . وقد حققه في الفترة نفسها فؤاد عبد المنعم أحمد .

(17) الشاطبي : الموافقات في أصول الشريعة ، بتحقيق عبد الله دراز ومحمد عبد الله دراز . المكتبة التجاريـــة بمصر . بدون تاريخ ،38/1.

(18) الموافقات ، مصدر سابق 9/2-12 . وقارن بحمادي العبيدي : الشاطبي ومقاصد الشريعة ، مكتبة قتيبة 1992 ، ص ص 139-147 .

(19) الموافقات ، مصدر سابق ، 10/2-12 .

(20) قارن بالطاهر بن عاشور : مقاصد الشريعة الإسلامية ، نشر الشركة التونسية للتوزيع ، تونس 1978 ؛ ص 63 .

(21) مقاصد الشريعة ، مرجع سابق ، ص 64 . وقارن بنور الدين بوثوري : مقاصد الشـــريعة ، التشـــريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد ، دار الطليعة ، بـــيروت 2000 ، ص ص 30-32 .

(22) الموافقات ، مصدر سابق ، 318/2-323 .

(23) قارن بعبد الرحمن إبراهيم الكيلاني : قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الفكر . دمشق 2000 ، ص 83-88 .

(24) أبو عبيد القاسم بن ســــلاّم : كتاب الأموال . تحقيق محمد خليل هراس . مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة 1968 ، ص 81-82 ، 84-85 . وفي تاريخ دمشق الكبير لابن عساكر ، تحقيق صـــلاح

الدين المنجد ، دمشق 1951، م1 ، ص 590 : قال مالك ، تصير الأرض"وقفاً " بنـــفس الاغتنام ، ولا خيار فيها للإمام .

(25) تاريخ الطبري (نشرة دي غويه) 3011-3010/1 ، وتهذيب الكمال للمزي ، نســـخة مصـــوَّرة بالأوفست ، م1 ، ق 343 .

(26) قارن عن ذلك برضوان السيد : الجماعة والمجتمع والدولة ، دار الكتاب العربي ، بـــيروت 1997 ، ص ص50-52.

(27) قارن بناجي معروف : علماء النظاميات ومدارس المشرق الإسلامي ، بغداد ، 1973 ، ص ص 42-186 ، George Makdisi, The Rise of Colleges. England 1981. PP.35-74.

(28) النعيمي : الدارس في تاريخ المدارس . تحقيق جعفر الحسني ، دمشق 1948 ، م1 ، ص ص 99-113 ، وابن قاضي شهبة : الكواكب الدرية في السيرة النورية . تحقيق محمود زايد ، بـــيروت 1971 ، ص 37-38 .

(29) النعيمي : الدارس ، مرجع سابق ، م2 ، ص ص 174-177 .

(30) إبراهيم البيومي غانم : الأوقاف والسياسة في مصر ، مرجع سابق ، ص ص 56-58.

(31) الكندي : الولاة والقضاة ، مصدر سابق ، ص 346 .

(32) الطرسوسي : تحفة الترك ، مصدر سابق ، ص 40 ، 82، 101 –105 .

(33) قارن بالنووي : شرح صحيح مسلم 85/10-86، ومحمد الطاهر بن عاشـــور : مقاصـــد الشـــريعة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص 206 .

(34) ذكرTh .Zarcone ثلاثة أسبابٍ لإقدام الدول الحديثة على التدخل في الأوقاف أو مصادرتها : الطمع في مواردها الميلادية، والعصرنة الشاملة، وسلب الفئات التقليدية أسباب استقلاليتها ؛ قـــارن Thery Zarcone, " Waqfs et confreries religieuses a l'epoque moderne : l'Influence de la reforme des Waqfs sur la sociabilite et la doctrine mystique" in : Bilici, le Waqf dans le monde musulman cotemporain. Istambul 1994. PP.137-148. وانظر رضوان الســـيد : الاجتـــهاد والتجديد في مسائل الأوقاف ، مرجع سابق ، ص ص 54-55.

(35) قارن بلؤي صافي : العقيدة والسياسة ، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية . المعهـــد العـــالمي للفكـــر الإسلامي ، 1996 ، ص ص 81-148، ورضوان السيد : الجماعة والمجتمع والدولة ، بيروت 1997 ، ص ص 21-85 .

(36) عبد الله العروي: مفهوم الدولة ، المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ، 1980 ، ص ص 114-121 .

(37) قارن بالنقاشات حول ذلك في ، رضوان السيد : مفاهيم الجماعات في الإسلام ، الطبعة الثانيـــة ، دار المنتخب العربي ببيروت 1993 ، ص ص 80-85 .

(38) قارن بإبراهيم بيومي غانم : الأوقاف والسياسة ، مرجــع ســابق ، ص ص 383-499 ، Randi Deguilhem, Naissance et mort du Waqf damascain de Hafiza Hanum al-Murahli (1880-1951); in R. Deguilhem: le Waqf dans l'espace Islamique Outil de pouvoir Socio-Politique. Damas 1995,PP.203-225

(39) يمكن العودة مبدئياً إلى دراستي برتران بادي عن التكون الحديث للدولة في عالم الإسلام ؛ برتران بادي : الدولتان ، الدولة والمجتمع في الغرب ، وفي دار الإسلام . المركز الثقافي العربي ، 1996 ، وللمؤلــف نفســـه : الدولة المستوردة ، دار العالم الثالث ، القاهرة، 1996 .

(40) قارن بإبــــراهيم بيومــــي غانم : الأوقـــاف والسياسة ، مرجع سابق ، ص ص 71-73 .

(41) رضوان السيد : الاجتهاد والتجديد في مسائل الأوقاف والزكاة في الوطن العربـــي ؛ بمجـــــلة المـــستقبل العربي ، عدد 259، م2000/9، ص ص 50-61 .

(42) قارن عن ذلك ؛ عبد العزيز الدوري : دور الوقف في التنمية ؛ بمجلة المستقبل العربي ، 1997 ، عدد 7 ، ص ص 5-19 ، وإبراهيم بيومي غانم : نحو إحياء دور الوقف في التنمية المستقلة (دراسة غـــير منشورة ، 1997) ،ص 6-8 ، ومنذر القحف : الوقف الإسلامي ، تطوره ، إدارته ، تنميتـــه ، دار الفكر المعاصر ، 2000 ، ص ص 101-146 ، ومحمد الأرناؤوط : دور الوقف ، مرجع سابق ، ص ص 78-86.

(43) قارن عن ذلك ؛ ماكسيم رودنسون : الإسلام والرأسمالية ، الترجمة العربية ، 1982 ، ص ص 20-28 ، ورضوان السيد : ماكس فيبر في الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية ؛ سلطة الأيـــديولوجيا وعلائقها الاقتصادية والاجتماعية ؛ في رضوان السيد : الجماعة والمجتمع والدولة ، مرجع ســابق ، ص ص 337-355 .

(44) قارن على سبيل المثال للسعيد بوركية : دور الوقف في الحياة الثقافية بالمغرب . المغرب 1996 ، وندوة (تحرير عبد العظيم رمضان) : تاريخ المدارس في مصر الإسلامية ، 1991 ، ويحيى الساعاتي : الوقف وبنية المكتبة العربية ، الرياض ، 1998 .

(45) قارن عن وقف النقود John Mandaville, " Usurious Piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire", IJMES. 1979, Vol.10.N.3.PP.306-323; Murat Cizakza, " Changing Values and the Contribution of the Cash Endowments 1585-1823; in F.Bilici, Le Waqf dans le monde Musulman Contemporain, Op. Cit. PP.61-70. ومحـــــمد الأرناؤوط : دور الوقـــــف في المجتمعــــــات الإســـلامية ، دار الفـــــكر المعـــاصــــر ، 2000 ، ص ص 11-34 (تطور وقف النقود في العصر العثمـــاني) ، ومراجعـــة رضوان السيد لكتاب ريتشارد رب : مفـــتي اسطنبول ، بمجلة الاجتـــهاد ، الســـنة الأولى ،عـــدد 3 ، 1989 ، ص ص 287-295.

(46) قارن بالزيلعي : تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ،م5 ، ص 192-193 ، وحاشية ابن عابدين بهـــامش البحر الرائق ، م5 ، ص ص 302-306 . وقارن بمحاولاتٍ فقهية ذات طابع تقليدي لحل مشكلات

الوقف المستعصية ؛ محمد قدري باشا : قانون العدل والإنصاف للقضاء على مشكلات الأوقاف ، مصر 1302 هـــ ، ص ص 44-49 ، وعبد الوهاب خلاف : أحكام الوقف ، القاهرة 1951 ، ص ص 202-205 ، ومحمد عفيفي : الخلوّ في الأوقاف في مصر في العصر العثماني ؛ بمجلة الاجتهاد ، السنة الثامنة ، عدد33 ، 1996 ، ص ص 186-197 ، وللمؤلف نفسه : الأوقاف والحياة الاقتصادية في مصر في العصر العثماني ، القاهرة 1991 ، ص ص 145-151 .

(47) قارن بمحمد بن عبد العزيز بنعبد الله : الوقف في الفكر الإسلامي ، مرجع سابق ، م2 ، ص ص 223-242، وإبراهيم بيومي غانم : الأوقاف والسياسة ، مرجع سابق ، ص ص 386-422 .

(48) Faruk Bilici, Les Waqfs monetaires a la fin de l’Empire ottoman et au debut de l’epoque republiqaine en Turquie: des caisses de solidarite vers un systeme bancaire moderne in: Le Waqf dans le monde Musulman, Op.Cit.51-60.

وابراهيم بيومي غانم : الوقف والسياسة ، مرجع سابق ، ص ص 501-514 ، ومـــروان قبـــاني : مؤسسة الوقف في التطبيق المعاصر ؛ في : أوقاف ، العدد التجريبي . الأمانة العامة للأوقاف ، الكويت ، 2000 ، ص ص 73-97.

(49) محمد بن الحسن الشيباني : الكسب ، تحقيق سهيل زكار , دمشق ، 1980، ص 47 .

القرار السعودي وتداعياته بلبنان والمنطقة

رضوان السيد

ما جاء القرار السعودي بإيقاف المساعدات للجيش اللبناني وقوى الأمن الداخلي، مفاجئاً. لكنْ على الرغم من ذلك فقد كان صادماً، وأربك حسابات داخلية لبنانية كثيرة. فقد انفرد وزير الخارجية اللبناني جبران باسيل بالنأي بالنفس عن قرار الجامعة العربية بالإجماع على الاستنكار وإدانة إحراق السفارة السعودية بطهران، وقنصليتها بمشهد. ورغم ما أثاره هذا الموقف الشاذ من سخطٍ في الأوساط السياسية اللبنانية والإعلام السعودي والعربي؛ فإنّ جبران باسيل طلب من السفير اللبناني بالسعودية اتخاذ الموقف نفسه في اجتماع مجلس منظمة التعاون الإسلامي!

جبران باسيل بدا "ملكياً أكثر من الملك" كما يقول المَثَل السائر، لأنه ما حسب حساباً إلاّ لمصلحة تياره السياسي مع حزب الله وإيران، إذ أراد منهم تأكيد الاستمرار في دعم ترشيح الجنرال عون لرئاسة الجمهورية. وقد تلقّى من نصر الله مكافأةً مباشرة؛ إذ خرج الأمين العام للحزب على الإعلام ليقول إنّ عوناً هو مرشحه الأوحد، ولن يسمح بالذهاب إلى مجلس النواب لانتخاب رئيس للجمهورية إلاّ إذا صار متأكداً أنّ الأكثرية هي في جانب عون!

أما الآخرون، كل الآخرين في لبنان تقريباً؛ فإنهم خشوا كثيراً وما يزالون من تداعيات القرار بالداخل ومن الناحيتين الأمنية والاقتصادية. من الناحية الأمنية والعسكرية لأنّ الجيش هو بالفعل بحاجة إلى السلاح والذخيرة، والتي كانت الهبة السعودية تؤمّنُها بمقتضى اتفاقٍ مع فرنسا. أما من الناحية الاقتصادية؛ فلأنّ الوضع الاقتصادي شديد التردي، والعملة اللبنانية خسرت 25% من قيمتها في العام 2015. وهكذا فإنّ الخزينة اللبنانية لا تستطيع تأمين الاحتياجات العاجلة والمتوسطة للجيش، ثم لأنّ اللبنانيين العاملين في السعودية ودول الخليج (وهم بمئات الآلاف) يرسلون إلى لبنان سنوياً بين 6 و 7 مليار دولار، وقد تكون وظائفهم وتجاراتهم مهدَّدة إن استمرت السياسات المعادية للمملكة والتي يقودها حزب الله وحلفاؤه من سنواتٍ لصالح إيران والمحور الإيراني. وقد بلغ من سيطرة الحزب ومعسكره على الدوائر الاقتصادية والإدارية والسياسية بالداخل، أنّ الولايات المتحدة الأميركية اتخذت وتوشك أن تتخذ قراراتٍ ضد القطاع البنكي المخترق جزئياً من الحزب وأعوانه بغسيل الأموال، وبتجارة المخدرات الدولية.

لا يستطيع أحدٌ أن يهبك أو يُنعم عليك بدور. بل إنّ الدور يقتضي التصدي للمسؤولية والزعامة. والمملكة العربية السعودية تتصدى منذ مجيء الملك سلمان بن عبد العزيز إلى السلطة للدفاع والحماية لشعبها وللشعوب العربية والبلدان الأُخرى في مواجهة داعش التطرف، وولاية الفقيه الإيرانية العابرة للحدود. ولا شكّ أنّ موقف باسيل يزيد من استتباع لبنان للمحور الإيراني المعادي للسعودية والعرب في تقدمهم لصون أمنهم وحدودهم واستقرارهم. إذ ما بقي عاملاً ولا فاعلاً في المشرق العربي بالمعنى القومي غير دائرة القرار المتمثلة بمجلس التعاون الخليجي.

إنّ هذا هو معنى القول إنّ القرار السعودي السيادي لم يكن مفاجئاً. إذ سيطر المسمَّى بحزب الله – بحسب التعبير السعودي- على المؤسسات والقرار بالبلاد، والسياسة الخارجية للدولة.

وما اكتفى الحزب وحلفاؤه بذلك. بل إنّ الأمين العام للحزب ذكر مراراً في خطاباتٍ مثيرة أنه رأس حربةٍ في التصدي للمبادرة السعودية من أجل الأمن العربي والقرار العربي. ولذلك ما كان القرار السعودي والدعم الإماراتي والبحريني مفاجئاً لهذه الناحية. إذ إنّ حزب الله أعلن شنّ الحرب على العرب في كل مكانٍ وانطلاقاً من لبنان. وقد دأب أهل الخليج منذ عقود على غضّ النظر، والاتجاه دائماً لإنقاذ لبنان وإعادة إعماره بعد كل حربٍ أو خراب. وكانوا يعتبرون ذلك أمراً طبيعياً باعتبار أنّ لبنان كان دائماً ضحيةً لنزاعاته الداخلية أو لحروب إسرائيل عليه أو للسيطرة السورية وأخيراً لسيطرة حزب الله. وحتى بعد السيطرة استمرت المملكة ومعها دول الخليج في دعم لبنان. لكنْ عندما يبادر الخليجيون للدفاع عن الدول والشعوب العربية في وجه الإرهابين الداعشي والإيراني، ويقوم حزب الله كما القاعدة وداعش بإعلان الحرب بالمقابل، ومن على منصّة الدولة اللبنانية، ومركز القرار اللبناني؛ فإنّ السياسات الجديدة للمملكة وسائر دول مجلس التعاون، تقتضيها المصالح العربية الردَّ على الحزب من جهة، وتنبيه اللبنانيين إلى ما يصيب دولتهم ووطنهم نتيجة ضياع القرار السياسي، وتهدد الدخول في محورٍ مُعادٍ للعرب. لقد أعلنت المملكة من قبل حزب الله تنظيماً إرهابياً. ثم بادرت بعد ازدياد مظاهر الخروج على مقتضيات الانتماء العربي والإجماع إلى التنبيه لما يحصل، ودعوة اللبنانيين شعباً وحكومة إلى مكافحة هذا التوجه المستولي والقاتل.

لقد قال مجلس الوزراء السعودي إنه لن يتخلى عن لبنان، لكنه تمسك بقراره إيقاف المساعدات عن الجيش وقوى الأمن. والسعوديون وأعضاء مجلس التعاون الآخرين يعلمون أنّ فريقاً كبيراً من اللبنانيين يقاومون استيلاء حزب الله وحلفائه منذ اغتيال الرئيس رفيق الحريري عام 2005. وبسبب هذه المقاومة استمرت الاغتيالات حتى العام 2013. وفي عام

2008 احتل حزب الله بيروت لإخماد المقاومة الوطنية. ولذا فإنّ على اللبنانيين أن يعرفوا بالفعل أنّ المملكة لن تتخلّى عنهم، وستظل مع الشعب اللبناني والدولة الواحدة الحرة والمستقلة، الخالية من الميليشيات، ومن الانقسام الطائفي، والعاملة على إدارة شؤون شعبها بكفاءة، والباقية بقرارها الحر وتضامُنها مع أشقّائها، ومع العالم المتمدن، الذي دخل لبنان إلى أرجائه الشاسعة منذ أكثر من قرنٍ ونصف.

إذا كنا نقاتل القاعدة وداعشاً لعدوانهما على ديننا وأوطاننا، فكيف لا نقاوم الاستيلاء على لبنان من جانب ميليشيا طائفية ومذهبية، لا تكتفي بالسيطرة على القرار، بل تضيف إلى ذلك محاولة إلغاء الهوية والانتماء.

إنّ هذه الأهداف جميعاً تحتاج لمتابعة النضال السياسي والاجتماعي السلمي والحازم. وكما ما كان لبنان قادراً بمفرده على مواجهة الحروب الداخلية والاستتباع السوري والتغلغل الإيراني إلاّ بالعرب ومعهم؛ فإنه محتاجٌ إليهم الآن أكثر من أي وقت مضى. إسرائيل احتلت وانسحبت. والجيش السوري استولى وانسحب. أمّا هؤلاء فالأخطر فيهم ومعهم أنهم فئاتٌ من الشعب اللبناني، تلقت خلال العقود الثلاثة الماضية ثقافة طائفية ومذهبية، سواء في الأوساط الشيعية أو المسيحية. ولذا فإنّ العمل السياسي المدني والسلمي وحده هو الدواء الممكن من هذه الأمراض. ومرةً أُخرى فإنّ الإخوة في الخليج، والمجتمع الدولي، يظلُّون الأقدر على التضامن مع الشعب اللبناني والدولة اللبنانية، لأنه لا هدف لهم غير صون أمن لبنان وأمانه، كما كان شأن أسلافهم، وجيل خادم الحرمين الملك سلمان بن عبد العزيز، الذين أحبوا جميعاً لبنان الحر والمسالم والمتقدم، والذي توشك ميليشيات إيران أن تتهدد مستقبله بأفدح الأخطار.

radwansayyed@gmail.com

www.ridwanalsayyid.com

جريدة الشرق الأوسط في صفحة الرأي يوم الجمعة في 2016/2/26

كُتُب السِيَر في التراث الإسلامي
(نموذج محمد النفس الزكية)

رضوان السيد

التصنيف: أوراق علمية

الموضوع: الفكر السياسي الإسلامي

المصدر: دراسة منشورة

التاريخ: 2003

I

جاء في " كـــــتاب السِيَر " من " المبسوط " للسرخسي (-483هـــ أو 500هـــ / 1090م، أو 1106م) قوله (1) : " إعلم أنَّ السِيَر جمع سيرة ؛ وبه سُمّي هذا الكتاب ، لأنه بيَّنَ فيه سيرةَ المسلمين في المعاملة مع المشركين من أهل الحرب ، ومع أهل العهد منهم من المستأمنين وأهل الذمة ، ومع المرتدين الذين هم أخبثُ الكفّار بالإنكار بعد الإقرار ، ومع أهل البغي الذين حالُهُم دون حال المشركين ؛ وإن كانوا جاهلين وفي التأويل مبطلين ... " . وكان جدلٌ قد دار بين " العراقيين " و" الشاميين " في ستينات وسبعينات القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي حول أسبقية التأليف في " السِيَر " . فذهب الأحناف إلى أنّ محمد بن الحسن الشيباني (132-189هـــ/749-804 م) ألَّف أولاً السِيَر الصغير ، ثم السِيَر الـــــكبير . بينما ذهب

الـــــشاميون إلـــــى أنَّ الأَوزاعيَّ (–157هــ/773م) هـــو أولُ من ألَّف في الــــسِيَر (2) . والواقــــعُ أنّ المصــــــادر لا تذكُرُ كتاباً لأبي حنيفة (–150هــ/767م) في الـــسِيَر ، وإن يكـــــن أبو يوسف (–182أو 184هــ/798 أو 800م) في ردّه على سِيَر الأوزاعي التزم بأن يذكر رأي أبي حنيفة في كل مسألةٍ من مسائل الردّ (3) . ويغلِبُ على الظنّ أن يكونَ الأوزاعي قد كـــتب تصنيفَهُ في الجهاد في ثلاثيـــنيات القرن الثاني الهجري ؛ ولهذا فهو متقدّمٌ ولا شكَّ على محمد بن الحسن الشيباني في ذلك ، والذي وُلد هو نفسُه في ثلاثينيات القرن الثاني ، أي في الفترة التي كان فيها الأوزاعي يُمْلي كتابه (4). وهكذا يترجَّحُ أن يكونَ الأوزاعي قد كتب أولاً في السِيَر ، ثم جاء بعـــده محمد بن الحـــــــسن الشيباني (في السِيَر الصغير) ، ثم أبو يوسف في ردّه على سِيَر الأوزاعي ، ثم أبـــــو إســـــحاق الفزاري (–186هــ/802م)(5) ، ثم السِيَر الكبير للشيباني نفسه (–189هــ/802م) ، وأخيراً سِيَر الواقدي (–207هــ/822 م) التي لا نعرفُ عنها شيئاً غير ما عنونَ له الشافعي (–205هــ/820م) في الأُمّ من مقتبساتٍ قليلةٍ عنها (6) . وهكذا ينحصرُ التأليفُ في " السِيَر " في الحقبة الواقعة بين عشرينيات القرن الثاني الهجري ، ومطلع القرن الثالث /745–815 م . والمادة التي بين أيدينا ، ويمكن الاعتمادُ عليها في التحليل : الشذرات الباقية من كتاب الأوزاعي (في السِيَر للفزاري ، وردِّ أبي يوسف عليه ، واختلاف الفقهاء للطبري) ، والنسخة الناقصة الباقية من كتاب الفزاري (وثلثا مادته من كتاب الأوزاعي أو مما سأله الفزاري عنه واستفتاه فيه) ، والسير الصغير (الباقي في كتاب المبسوط للسرخسي) ، والسِيَر الكبير (الباقي مستقلاً بشرح السرخسي أيضاً)(7) وكلاهما لمحمد بن الحسن الشيباني . ولا يعني ذلك أنّ الفقهاء المسلمين ما عادوا بعد القرن الثاني لتأمل مسائل الحرب والسلم ، ودار الإسلام ودار الحرب ؛ بل إنهم استمروا في بحث تلك المسائل ؛ لكنْ ليس في تآليف مستقلة بل في أبوابٍ وفصولٍ في الكتب الفقهية العادية . وفي حين ظلَّ الأحنافُ يعنونون لمسائل الحرب والسلم بالسِيَر ؛ فإنّ أكثر فقهاء المذاهب صاروا يسمُّونها أو يعنونون لها بـــ " كتاب الجهاد " أو " فصل في الجهاد " إلاّ فيما ندر (8) .

فإذا عُدْنا إلى تحديد السرخْسي للسِيَر نجدُهُ يحدّد لها أربعة مجالات : أحـــــكام الجهاد (قـــتال أهل الحرب) ، وأحكام أهل الذمة والمســـتأمنين ، وأحكام الـــــمرتدين أو طرائق التـــــعامُل معـــــهم ، وأخيراً طرائق الــــتعامُل مع الــــبُغاة (المعارضين السياسيين الذين يلجأون لحمل السلاح في وجه السلطة) . والواقع أنّ الكتب التي بين أيدينا تتفاوتُ لجهة معالجة

هذه المسائل طولاً وقِصَراً . فالأوزاعي يبدو مهتماً بأحكام القتال والغنائم ، ومعاملة أهل الذمة . وفي الشذرات الباقية من كتابه لا يتعرضُ كثيراً للمرتدين ، كما لا يتعرض لأهـــل البغي . وكــذا الأمر عند الفزاري الذي يتابع الأوزاعيَّ متابعةً شبه تامة . في حــين يهتمُّ الشيباني بالمجالات الثـــــلاثة ، ويقلُّ اهتمـــــامُهُ بأهـــل البغي (9) .

ولكي يكونَ واضحاً ما نقصِدُهُ من تميُّز لكتب السِيَر نُلاحظُ أنّ القرن الثاني الهجري شهدَ ظهورَ خمسة أصنافٍ من التأليف في قضايا الحرب والسلم (10) : كتب المغازي ، وهي تؤرّخ لغزوات رسول الله (ص) وسراياه وبعوثه دونما اهتمامٍ كثيرٍ باستنباط الأحكام الفقهية والسُنَن المترتبة على تلك الغزوات . وكتب الفتوح وهي تؤرخ للفتوحات الإسلاميـــة أيام الخـــلافة الراشدة ، وتمتدُّ حتى منتصف القرن الثالث الهجري . وهي تهتمُّ ببعض القضايا الفقهية (فتوح العَنوة والصلح ، وقضية أرض السواد) ، دونما استقصاء . – وكتب الجهاد وهي تهتمُّ بإثبات فرضية الجهاد ، وتورد أحاديث وآثاراً في فضائله وفي الاستحثاث عليه ، وفي ذكر مآثر الشهداء وعظيم مقامهم من القرآن والسنة وأقوال السلف الصالح . – وكتب الخراج والأموال ؛ وهي تُعنى بالنواحي المالية المترتبة على الانتصار في الحرب ، كما تُعنى بأحكام الأراضي المفتوحة ، وبأنـــصبة الدولة والمقاتلين من الـــغنائم والأراضي ، وبما كان عليه الأمر أيام الرسول (ص) وأصحابه وإلى أيام هارون الرشيد (170–193هـ/786–808م) . وكُتُب السِيَر ؛ وهي موضوعُ بحثنا ، وتُعنى بالتجربة الحية في ساحة المعركة . فبعد مقدمةٍ قصيرةٍ في فضل الجهاد ، يبدأ الحديث في أحكام الشهادة والشهداء ، وفي علاقات المجاهدين بقائدهم وبالدولة ، وفي جواز الاستقتال أو عدم جوازه ، وفي أحكام التعامل مع أصناف المقيمين على الجهة الأُخرى من الجبهة ، وفي مدى سريان أحكام دار الإسلام على المسلمين وغيرهم في الجبهة ، وفي الأنصبة من الغنائم ، وفي الأسرى والسبي والرقيق ، وفي التعامُل مع مزروعات أهل دار الحرب وحيواناتهم ، وفي الصلح والعهد ومَنْ يُجريهما (11) . وفي الدُور الأخرى غير داري الإسلام والحرب ؛ وهذا مبحثٌ يطيلُ فيه محمد بن الحسن الشيباني بخلاف الآخرين (12) .

II

كان مجيد خدّوري قد رأى أنّ الشيبانيَّ ، محمد بن الحسن (–189هـ/804م) هو أولُ مَنْ ألَّفَ في السِيَر (13) . وقد استظهرنا بناءً على المعلومات الجديدة المُتاحة أن يكونَ الأوزاعي

(-157هـ / 773م) قد سبقه إلى ذلك بحوالي الثلاثين عاماً . ثم تبيَّنَ لي في مطلع التسعينات من القرن العشرين المنقضي أنَّ النفس الزكية (90- 145هـ/ حوالي 708-762م) محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب ، الثائر على المنصور (136-159هـ/753-775م) ، والمقتـــــول عام (145هـ /762م) بالمدينة المنـــــوَّرة ربـــما كان أولَ من ألّف في الـــــسِيَر أو أنه عاصـــــر الأوزاعي في ذلك (14) . ففي شتاء العام 1989 أراني أُستاذ الإسلاميات المعروف W. Madelung بأوكسفورد آنذاك (تقاعد عام 2000م) أوراقاً مصورةً من موسوعة <u>الجامع الكافي</u> في (الفقه الزيدي المبكر) لأبي عبد الله العلوي (-445هـ/1053م) قال إنها تتضمن رسالةً لمحمد النفس الزكية في "أحكام أهل البغي " أو المعارضين السياسيين الذين يحملون السلاح ضدَّ الدولة . وقد تبيَّنَ لي أنّ الرسالةَ عبارةٌ عن أسئلة أو استفتاءات من جانب الربيع بن حبيب صاحب النفس الزكية له عن قضايا تتعلق بأرواح المُعارضين وحرياتهم وممتلكاتهم يجيبه عليها المسؤول إجاباتٍ تفصيلية تمتدُّ على عشر ورقات . وقد حسبْتُ وقتَها أنّ الرسالة عبارة عن برنامج " سيرة " ربما طرحه النفس الزكية أواخرَ أيام بنــــي أمية ، كمــا كان الثوار يفعلون منذ مــطلع القرن الثاني الهجري (15) . لكنْ عندما عدتُ <u>للجامع الكافي</u> بالجامع الكبير بصنعاء في شتاء العام 1991 أثناء تدريسي بالجامعة هناك ، تبين لي أنّ أبا عبد الله العلويَّ يوردُ آراء أُخرى للنفس الزكية في غير أحكام البُغاة تتعلقُ خاصةً بدار الحرب ودار الإسلام والعلاقات بينهما ، وينصُّ أحياناً على أنها مأخوذةٌ من كتاب السِيَر " لمحمد النفس الزكية عليه السلام " . ثم اطّلعْتُ على مخطوطة كتاب " الإفادة في تاريخ الأئمة السادة " لأبي طالب البَطحـــــاني (-424هـ/1032م) فوجـــــدتُهُ يقول في ترجمته لمـــحمد النفس الزكية (16) : " وله كتابُ السِيَر المشهور . وسمعتُ جماعةً من فقهاء أصحاب أبي حنيفة وغيرهم يقولون إنّ محمد بن الحسن (الشيباني) نقل أكثر مـــسائل الســـــِيَر من هذا الكتاب . وفيه من غرائب الفقه ما يدُلُ على عُلُوّ مرتــــــبته " . عندها عمدتُ إلى كتب الفقه الزيدي المخطوطة في أكثرها ، وأهمّها الجامع الكافي للعلوي ، وكتاب التحرير لأبي طالب البطحاني ، فاستخرجْتُ منها زُهاء الستين شذرة منسوبة لمحمد النفس الزكية ، تتصل في أكثرها بموضوعات دار الحرب والجهاد ، وأحكام البُغاة ، ولا تتعرض للمرتدين إلاّ في النادر ، كما لا تتعرض لأهل الذمة بتاتاً .

والواقع أننا لا نستطيع أن نحكم على الكتاب ترتيباً وتركيباً أو علاقة بالشيباني أو غيره ، لأننا لا نعرفُ مقاييس النقل والاقتباس لدى صاحبي الجامع الكافي والتحرير وغيرهما . ثم إنّ

الجزء الخاصّ بأحكام البُغاة يبدو مفصولاً عن بقية الكتاب ، ويَردُ بطريقة السؤال والجواب . كما أنّ المؤلفين غير الزيديين لا يعرفون عنه شيئاً ولا يذكرونه ألبتة . والطريف أنّ المؤلَّفات الفقهية الزيدية تخوضُ جَدَلاً مع النفس الزكية في كثيرٍ من آرائه التي استقرَّ فقه المذهب الزيدي في القرنين الثالث والرابع على خلافِها ؛ من مثل إجازته للجهاد (عند الضرورة) مع غير إمام (17) . ومن مثل المساحة الكبيرة التي يعطيها للمعارضين في الحركة ، وفي تحريم التعرض لممتلكاتهم حتى لو حملوا السلاح (18) . ولهذا أُرجّحُ أنّ الرسالة أو الكتاب له ، وإن لم أستطع الجزم هل الجزء الخاصّ بأهل البغي مستقلٌّ أو جزءٌ من كتاب السيَر . كما لا يمكن الجزم بتركيب الكتاب الأصلي ؛ وهذا إن كان هناك أصل (واحد) . فالمعروف أنّ مؤلَّفات القرن الثاني تتخلل عدداً منها الأسئلة والأجوبة كأنما هي في الأصل استفتاءات جُمعت فيما بعد . ويبدو ذلك في المرويات عن سِيَر الأوزاعي ، وفي رسالة العالم والمتعلم المنسوبة لأبي حنيفة ، وفي كـــتاب الخراج لأبي يوســف ، وفي بعض رسائل الشافعي (-204هـ/819م) و أبي عبيد القاسم بن سلاّم (-224هـ/838م) ، والحارث بن أسد المحاسبي (-243هـ / 857م) من القرن الثالث الهجري . والمعروف أنّ كتاب الموطَّأ للإمام مالك بن أَنَس (-179هـ / 795م) وصل إلينا برواياتٍ متعددةٍ فيها الكثير من الزيادة والنقصان .

كتابُ محمد النفس الزكية إذن كشفٌ جديدٌ في مجال التأليف المبكّر ، وفي مجال الكتابة في السِيَر ، وفي مجال تأمل وفهم علاقات الحرب والسلم ، وأخيراً العلاقة بين الفقهاء والمعارضين والدولة . ولن أتعرض هنا لآرائه في المعارضة السياسية ؛ بل سأعمد لعرض جوامع آرائه في السِيَر ، أو علاقات الحرب كما فهمتُها من الشذرات التي جمعتُها ، والتي سأذكُرُ مصادرها . ثم تلي ذلك تأملاتٌ موجزةٌ تتناول نشوءَ كتب السير ، ومعنى ذلك في التاريخ والفقه ، ورؤية المسلمين لأنفسهم وعلاقتهم بالعالم في النصف الأول من القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي ، ووجوه الاتفاق والاختلاف بين النفس الزكية وسائر الفقهاء المسلمين ممن عاصروه أو قاربوا عصره مثل أبي حنيفة والأوزاعي ومالك بن أنس والشافعي (19) .

III

يوردُ السيد أبو طالب (-424هـ) في كتابه " التحرير" في فقه الزيدية فقرةٌ طويلة يبدؤها بـــ " قال محمد بن عبد الله " حول دخول أفرادٍ من المسلمين إلى دار الحرب بأمانٍ أو

بدون أمان (20) . فيقول إنّ المسلم إن دخل دار الحرب بأمانٍ فوجد فيها مملوكتهُ فإنه يجوزُ له أخذها بأي سبيلٍ كان ، لكن لا يجوز له أن يسرق أو يخرّب . أما إن دخل بدون أمانٍ فإنه يجوزُ له ذلك . والطريف أنّ النفس الزكية يستخدم هنا فعل " شتّى " فيقول : " فإن شتى الرجل أو دخل بغير أمانٍ فله ... " كذ وكذا . والمعروف أن الصائفة ، هي السرية التي كانت تُــغيرُ في الصـــيف ، أمّا الشاتية فهي تلك التي تُغيرُ في الشتاء . لكنّ الملاحظ هنا أيضاً أن الأفراد – وليس الدولة وحسب – كان يمكن أن يغيروا لصالحهم . فالواضح أنّ هؤلاء لا بدّ أن يكونوا من سكّان الثغور ، الذين بوسعهم التسلّل من أجل الاغتنام . لكنْ سُرعان ما تتغير الحالة كما هو معروف في كتب الفقه الأولى ؛ إذ يذكر المؤلّف احتمال أن يسلم رجلٌ من أهل دار الحرب ويدخل دار الإسلام ، ثم يعود مع المسلمين المُغيرين على دار الحرب . في هذه الحالة ليس من حق المسلمين أن يستعبدوا أولاده الصغار الباقين بدار الحرب لأنَّ حكمهم حكمه ، أي أنهم في حكم المسلمين ؛ لكنهم يستطيعون اغتنام أولاده الكبار الباقين بدار الحرب ، كما أنه بوسع المسلمين اعتبار مقتنـــــياته الباقية بدار الحرب غنائم . ويُنهي النـــفس الزكية عبارته بالقول : " وكذلك الحكم لو أسلم ولم يخرج إلى دار الإسلام وأقام هناك " ؛ أي أن بوسع المسلمين في هذه الحــــــالة اعتباره واعتبار أمواله غنيمةً لاختلاف الدار . فالمعتبر في هذه الحالة الدار لا الإيمان أو الإسلام . فدار الإسلام وحدةٌ واحدة ، كما أنَّ دار الحرب كذلك وحدةٌ واحدة ، وتنقطع الأحكام بانـــــقطاع الدار . يدل على ذلك الحالة التي يذكرها النفس الزكية بعد ذلك : فلو أسلم عبدٌ لرجلٍ وبقي بدار الحرب ، ثم أسلم مولاه ؛ فإنه يبقى مملوكاً له ما داما بدارٍ واحدة ، بخلاف ما إذا أسلم العبدُ وفارق دار الحرب إلى دار الإسلام فإنه يصبح حراً حتى لو لحق به مولاه وأسلم من بعد ، لاختلاف الدارين لفترة معينة.

فإن مات رجلٌ مستأمنٌ بدار الإسلام وترك مالاً فيها (21) ، وله ورثة في دار الحرب ؛ فإنّ من حق ورثته أن يأتوا لدار الإسلام ويأخذوا مال أبيهم أو مورثهم ، لأنه قصد دار الإسلام للتجارة بطريقة شرعية ، فلا اختلاف في الدار وحكمها هنا إذ إنه ظلّ من أهل دار الحرب . وكذلك الأمر فيما لو جاء عبد لتاجرٍ من أهل دار الحرب إلى دار الإسلام وأسلم ؛ فإنّ سيّده غير المسلم ، والباقي بدار الحرب لا يفقدُ عبده ولا ماله ، بل يُقوَّمُ ثمن العبد ، ويرسَل إليه مع مال التجارة الذي جاء به أو اكتسبه . لكنّ هذا الحكم لا ينطبق على المرأة التي تترك زوجها وتأتي لدار الإسلام فتُسلم . في هذه الحالة تصبح من أهل دار الإسلام ، وفي حكم المطلقة من زوجها ،

فلا تُردُّ عليه إن طلب ، كما أن من حقّها أن تـــتزوج في دار الإســلام " بعد أن تستــبرئ رحمها بــثلاث حِيَض" (22) .

إن الواضح أنّ الحالات السابقة التي يذكرها النفس الزكية هي حالاتٌ دارُ الحرب ودارُ الإسلام فيها ليستا في حال عقدٍ وعهد . وهذه الحالة يسودُها مبدأ وجود الدارين ، وانفصالهما ، وسريان أحكام كل منهما فيها وحسب . فلا تسري أحكام دار الإسلام في دار الحرب ، ولا العكس ؛ أو أنّ المسلمين ينظرون من جانبهم إلى المسألة بهذه الطريقة .

بعد ذلك تأتي فقرةٌ يدرسُ فيها النفس الزكية حالة العهد أو العقد بين الدارين . فلو أن عقداً بين الدارين أجريَ تضمَّنَ رهائن لدى الجانبين ، ثم غدر أهل دار الحرب وقتلوا الرهائن الـــذين عندهم من المــسلمين ؛ في هذه الحالة لا يجوز للمسلمــين أن يقتلوا رهائن أهل دار الحرب لديهم بل يكتفون بحـــبسهم (23) . ومع أنّ النفس الزكية لا يذكر تعليلاً لذلك ؛ فإنّ السبب كما يذكر الفقهاء فيما بعد أنّ هؤلاء الرهائن لديهم يصبحون بمثابة أسرى ولا يجوزُ قتلُ الأسير في الممارسة الإسلامية (24) .

ومن أحكام العهد بين الدارين أنه لا يجوز للمسلمين أن يشتروا من رجلٍ ولدَه إن عرضه عليهم . كما أنه لو اقتتل الكفّار بينهم والفريقان في حالة عهدٍ مع المسلمين ، وسبى فريقٌ منهم سبياً من الفريق الآخر لم يجز للمسلمين شراؤه ، وإن أمكنهم أن يحرروا ذلك السبي ويعيدوه لفريقه فعلوا ذلك . ويشمل العهد التجارة أيضاً فلا يجوز للمسلمين أن يتعرضوا للتاجر أو لماله وإن دخل دارهم بغير أمانٍ لأنه " آمِنٌ بالموادعة المتقدمة " (25) بين بني جنسه وبين المسلمين . فإن قُتل التاجر في دار الإسلام وجب على المسلمين الديةُ لورثته في دار العهد . على أنه ليس على المسلمين المقيمين في دار العهد أن يقاتلوا مع أهل تلك الدار عدواً لهم إلاّ إذا أُجبروا على ذلك (26) .

ويخالفُ النفس الزكيةُ زيداً والصادق والباقر وآخرين – من فقهاء أهل البيت – وفقهاء الـــمذاهب الأخـــرى في اعتـــباره الكـــفّار في حُكْم المـــشركين ، فلا يجوزُ الـــتزوج بكـــتابيةٍ لقوله تعالى : (ولا تنكحوا المشركات) (سورة البقرة /2) . أما الآخرون

فيجيزون التزوج من نساء أهل دار الحرب والذميـــين من الكتابيين للعطف الذي يقتضي المُغايرة في قوله تعالى : (ما يودُ الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين) (سورة البقرة / 105) . (27)

وتأتي في كلام النفس الزكية الحالة الثالثة من حالات العلاقة بين الدارين ؛ أعني حالة الحرب ، فيُعنى فيها أكثر ما يُعنى بالغنائم وطرائق قسمتها . لكنه يذكر مسائل نادرةً أيضاً . فهو على سبيل المثال لا يجيز للرجل المقاتل قتل والده الكافر او أخيه أو عمّه (28) . وهو يكره أن تُقْسَمَ الغنيمة في دار الحرب شأنه في ذلك شأن أبي حنيفة (29) . ويجيزُ للمسلمين المقاتلين إن حملوا معهم غنائم ولم يستطيعوا إيصالها إلى دار الإسلام أن يتلفوها . وهو يذكر في ذلك تفصيلات : فالـــمتاع يُحرَّق أو يُتلفُ ، والغنمُ والبقر تُذْبَحُ ثم تُحرّق . أما الدوابُ فلا تُعقرُ لأنه مُثلة ؛ في حين يُقتلُ الرجال وتُترك النساء والصبيان (30) ؟

ويذكر النفس الزكية أولاً المرتدّ مقروناً بالتحاقه بدار الحرب باستثناء حالةٍ واحدة . وقد يعود ذلك للحديث المشهور القائل : " التارك لدينه المفارق للجماعة " . فهو يقول إنّ المرتدّ لو لحق بدار الحرب ثم وقع مالُهُ في يد أهل دار الإسلام قُسّم بين ورثته من المسلمين . وهو يذكر حالةً نادرةً مؤدَّاها أنه لو أنّ جماعةً من المرتدين الملتحقين بدار الحرب ، استولوا على مدينةٍ هناك ثم ظفر بها المسلمون ، فإنهم يدعونهم إلى الإسلام فإن عادوا خلوا سبيلهم ، وإلاّ قتلوا من كان مدركاً منهم . وكذلك لو أن رجلاً وامرأةً ارتدّا ولحقا بدار الحرب ، وربت لهم هناك ذرية ، ثم ظفر المسلمون بتلك الدار ؛ فإنم يدعون الذرية إلى الإسلام ، فإن فعلوا خلّوا سبيلهم ، وإلاّ قتلوا المدركين منهم .

وهو لا يجيزُ قتال المرتدين ومعاملتهم معاملة الكفّار ، إن بقوا بدار الإسلام ، إلاّ إذا صارت لهم شوكةٌ وأمتناع فالظاهر أنه يرى اســتتابتهم لا قتالهم إن لم يتحولوا إلى جماعةٍ سياسيةٍ عسكرية (31) .

أمّا الجاسوسُ المسلمُ (32) فإنّ محمد بن عبد الله لا يرى قتله إلاّ إذا كان قد قُتِل بدلالته أحد من المسلمين . فإن كان لم يُقتل أحدٌ فإنه يرى أن يُضرب أسواطاً ويُحبَس وحسب .

IV

يُسمّي النفس الزكية أهل دار الحرب كفّاراً ، لكنه لا يُطلق على الدار التي يسكنونها اسم دار الكفر كما يفعل الشافعي (-204هـ) على سبيل المثال . ويبدو أنّ لذلك علاقةً بما ذهب إليه أكثر الفقهاء قبل الشافعي ، من أن عِلّة القتال العُدوان أو خوفهُ ، بينما انفرد الشافعي بالذهاب إلى أنّ علة القتال الكفر (33) . ومع أنّ بعض الباحثين يذهبون إلى أنه لم تكن لذلك نتائج عملية ؛ من حيث إنّ الدولة الإسلامية إبّان قوتها ، سادت فيها أيديولوجيا الجهاد الدائم (34) ؛ فمن الواضح أنّ الفقهاء الذين صاغوا هذه الرؤية للعالم كانت هذه التمييزات تعني لهم شيئاً . فليس بين هؤلاء خلافٌ في ضرورات الدفاع والرباط ؛ لكنْ كانت بين فقهاء القرن الثاني الهجري على الأقل خلافات في فرضية الجهاد ، وفي انطباق أحكام القرآن على مجاهدة البيزنطيين ، وفي تقييم سلوك السلطة السياسية في الحرب الهجومية . ففي حين كان الأوزاعي (- 157هـ) ، وإبراهيم بن أدهم (-181هـ) ، وعبد الله ابن المبارك (-181هـ) ، والفزاري (-186هـ) يرون فرضية الجهاد حتى لو كان هجومياً ؛ فإنّ عطاء بن أبي رباح (-114هـ) ، وابن جريج (-150هـ) ، وعمرو بن دينار (-172هـ) ، وسفيان الثوري (-161هـ) والفضيل بن عياض (-187هـ) (35) وربما الإمام مالك بن أنس (-179هـ) (36) – ما كانوا يرون ضرورةً للحرب الهجومية ؛ بل إن أحدهم صرَّح بعدم فرضية الجهاد ؛ ووجود فرائض دينية تتقدمُهُ في الأهمية (37) . وليس من الواضح رغم ذلك الخلاف بين القائلين بأن عِلة الجهاد الكفر ، والآخرين القائلين بأنّ علته العدوان ؛ ليس من الواضح ، ماذا كان أثر ذلك على بروز مسألة الدارين في رؤيتهم للعالم مطلع القرن الثاني الهجري (38) . فهذا التطويل من جانب النفس الزكية في تفصيل مسائل الغنائم يُشعِرُ بأنه لم يكن ضد الحرب الهجومية إذ لا تتوافر الغنائم في الغالب إلاّ فيها . وهناك مسألةٌ أخرى في فقهه يمكن أن تصل بنا إلى شيء من الوضوح في هذا الجانب . فهو يرى جواز قصد الكفار إلى ديارهم بغير إذن الإمام مختلفاً في ذلك مع بعض فقهاء أهل البيت (39) . لكنْ ربما لم تكن لذلك كله علاقة برؤيته للعالم ، بل بالرؤية لدور الدولة في الجهاد . ففي حين يعتبر مالك – إلى حد ما – والشافعي الجهاد فريضةً ؛ على المسلم أو الجماعة القيام بها بغض النظر عن سياسة الدولة ؛ فإن أبا حنيفة يعتبر الجهاد أو القتال بشكل عام عملاً من أعمال الدولة (40) ، لا بدّ أن ينضبط بسياساتها وما تراه مصلحةً للمسلمين . وهكذا فإنه لا يمكن استناداً إلى رأي

الفقهاء في الجهاد أو في الحرب الهجومية ، فهم تطور مسألة الدارين عندهم . بمعنى أنه يكون من المنطقي في حالةٍ كحالة محمد النفس الزكية ، يرى ضرورة الجـــهاد الدائم ، أن يعتـــبر ما هو خارج دار الإسلام : دار إباحة ؛ فلا تتطور مسألة الدارين عنده بوضوحٍ وفعالية . لكنّ الواقع أنَّ هذه المسألة بالذات شديدة الوضوح والتطور عنده ، مما يعني أولاً أن رؤيته هذه – ورؤية أبي حنيفة على سبيل المثال – لا تتصل برأيهما في علة القتال أو الحرب . ويعني ذلك ثانياً أن رأيه في الجهاد ودار الحرب متأثر بنظرته إلى مشروعية الدولة أو السلطة السياسية القائمة به . فهو يميل إلى اعتبار الجهاد عملاً دينياً واجباً على الأفراد ، وهو لا يعترف للدولة بدورٍ فيه إلاّ عند الضرورة ، أي عندما تكون دار الإسلام كلّها مهددة ؛ فيجري غض النظر عن مسألة الشرعية لحماية المسلمين والإسلام ولو كان معنى ذلك التعاون مع الأمراء الظلمة (41) . ومن هنا نفهم خلاف متأخرة الزيدية – بل وبعض متقدمي فقهاء أهل البيت – معه (42) . إذ صارت للزيدية بعد أواسط القرن الثالث الهجري دولٌ بطبرستان والديلم واليمن ، وما عاد بوسعهم ترك الأمر في مسألة الحرب للجماعة وأفرادها ؛ إذ في ذلك إضعاف للدولة وسلطتها وهي بأيديهم هم وليس بأيدي خصومهم .

يقول النفس الزكية إذن – استنتاجاً من الشذرات الواردة من كتابه في التحرير والجامع الكافي على الخصوص – بوجود هـــويةٍ واضحة لدار الحرب . فهي دارٌ تسودُ فيها أحكامٌ مخالفةٌ لأحكام دار الإسلام ، ولا تسري عليها وعلى أهلها أحكام دار الإسلام . وبسبب وضوح الهوية المغايرة هذه ، فيمكن أن تكون بينها وبين دار الإسلام علاقاتٌ متعددة متنوعة لما تتمتع به كل منهما من استقلالية . هناك حالة الهدنة الفعلية ، ولها أحكامها . وهناك حالة الموادعة والعهد بين الدارين . وهناك أخيراً حالة الحرب . ومع أنه في حالة الحرب ، تكون تلك الدار المُعادية دار إباحة ؛ فإن هناك التزاماتٍ على دار الإسلام ليس تـــجاه تلك الدار ، بل تجاه شرعة الحـــرب التي سنها القرآن وسلوك الرسول (ص) ، واتجاهات الخلفاء الأوائل ؛ وذلك مـــثل عدم قتل الأسرى (43) ، وعـــدم الـــمثلة في البـــشر والـــدواب ، وصيانة حياة النساء والأطفال أثناء القتال (44) .

وفي الوقت الذي نجد فيه وضوحاً لدى النفس الزكية في الاعتراف بوجود دار أخرى غير دار الإسلام ، وهو ما يظهر عند أبي حنيفة ومدرسته أيضاً ؛ لا نجد وضوحاً بنفس القدر

لدى الأوزاعي والفزاري . لكنّ هؤلاء الفقهاء يلتقون على العناية الشديدة بمسائل الغنيمة ، وطرائق تقسيم الغنائم ؛ وإن اختلفوا في التفاصيل ، بل إنه يمكن القول إن ذلك الهمّ الرئيسي لدى فقهاء القرن الثاني هؤلاء . فهل تكون لذلك علاقة بفهم بعضهم – النفس الزكية ومالك على سبيل المثال – للجهاد باعتباره عملاً دينياً تقوم به الجماعةُ وأفرادُها ، ولا أهمية استثنائيةً للدولة فيه ؟ فالجماعة هي التي تقاتل وتغنم ، وهي التي من حقّها قسمة تلك الغنائم ؟ أم أن لذلك علاقةً برؤيتهم لضآلة مشروعـية السلطة القائمة على الجهـاد ؛ ولذا فقد انصـرفوا لمنازعتـها على " قسم الفيء " كما عَنْوَنَ الشافعي أو تلامذته لذلك في كتاب الأم (45) ، وكما كانت مسألة " قسمة الفيء " في برامج كل أصحاب الدعوات والثوار في العصر الاموي الثاني (46) ؟

والنفس الزكية – بخلاف الاوزاعي والفزاري – لا يُعنى كثيراً بمسألة أهل الذمة وأحكامهم ، وعلاقتهم بالمجتمع الإسلامي (47) ، أو أنّ هذا ما يبدو على أي حال من الشذرات القليلة التي وردت عنه في المصادرالزيدية : فهل صحيحٌ أنه ما كان معنياً بذلك ؟ أم أنّ مصادر الفقه الزيدي ما اقتبست من كتابه في هذا الصدد لسببٍ ما ؟

* * *

ويبدو من مقارنة آراء محمد بن عبد الله بن الحسن (– 145هـ) بآراء الفقهاء الآخرين من معاصريه في مسائل الحرب والسلم ، أنه أقربُ ما يكونُ إلى آراء أبي حنيفة (– 150هـ) ومدرسته . والمعروف أنّ زيدية العراق وطبرستان كانوا قريبين من مدرسة أبي حنيفة في القرنين الثالث والرابع ، لعلاقتهم بالمعتزلة ، الذين كان كثيرٌ منهم حنفيةً في الفروع (48) . لكنّ هذه المسألة متأخرةٌ زمناً عن النفس الزكية ، ثم إنه هو نفـسه نشأ في بيـئةٍ حـجازية لا في العراق ، والراجح أنه ما عـرف مذهب أبي حنـيفة عـن قُرب ؛ وإن قيل إنَّ أبا حنيفة دعم ثائر الزيدية الأول زيد بن علي (–122هـ) في ثورته ، كما نصح لبعض تلامذته وأصدقائه بالمشـاركة في تمرد إبراهيم شقيق محـمد بن عـبد الله بن الحسن بالبـصرة (49) . وهناك لقاء في مسألتين تفصيليتين أو ثلاث مع الإمام مالك من خلال ما يمكن استنـتاجه من المـدونة (50) . بيد أنّ اللقاء ينبغي أن يكون أكبر ، كما يظهر من آراء فقهاء أهل البيت الآخرين من المدنيين في أبواب الفقه الأخرى وبخاصةٍ العبادات .

وتبقى في النهاية عدة مسائل لا يمكن الحسم فيها لكنها شديدة الأهمية : متى ألف النفس الزكية كتابه : أيام الأمويين أو وقت استتاره أيام العباسيين ؟ لقد حاولــتُ مقاربة هذه المسألة في مقالتي عن فقراته في " أهل البغي " من قبل (51) ، ورجّحتُ أن تعود سيَرُهُ إلى عشرينيات القرن الثاني الهجري ، أي قبل سقوط الدولة الأموية . فقد رأيت يومها أن آراءه تلك أدنى إلى أن تكون برنامجاً سياسياً كما كان يفعل سائر أصحاب الدعوات في العصر الأموي الثاني (52) . لكنني لا أستطيع تأكيد ذلك الآن ، للافتقار إلى بُرهانٍ مضموني أو سياقي قاطع .

أما المسألة الثانية التي تستدعي تأمُّلاً فهي ما يبدو من شبه اكتمالٍ لبنية كتاب النفس الزكية مقارنةً بما يذكره السرخسي عن مضامين تلك الكتب : أحكام دار الحرب وأهلها ، وأحكام أهل الذمة والمستأمنين ، وأحكام المرتدين ، وأحكام أهل البغي . لقد عاصر النفس الزكية أبا حنيفة والأوزاعي اللذين لهما تأليف او كلام في السير ؛ فيعني ذلك أن الاهتمام ما كان عارضاً . لكن : هل عِلّتُهُ تبلْوُرُ رؤية جديدة لعلاقة دار الإسلام بالعالم أم لصراعٍ مع الدولة على " تنظيم " الجهاد من أجل الوصول إلى قسمةٍ عادلةٍ للفيء ؟! لا يمكن الوصول لسوء الحظّ إلى إجابةٍ على هذا السؤال لأنّ كلام أبي حنيفة الواصل إلينا جاء عبر تلامذته وليس عبر نص له ، كما أن كتاب الأوزاعي ما وصلتنا مادته بترتيبه هو ، وكذلك الأمر في كتاب النفس الزكية . إن الملاحظ أنه من بين الثلاثة ؛ فإنّ الأوزاعي وحده كان على علاقةٍ حسنة بالسلطة الأموية ، أمّا في العهد العباسي فقد كانت هناك قطيعة بين الثلاثة وبين السلطة الجديدة – فهل يكون الفيء وتكون الغنيمة وعقلية الفقهاء القانونية المعنية بمسائل الحلال والحرام ؛ وراء هذا الاهتمام الظاهر بالسير ؟!

وتأتي المسألة الأخيرة ؛ مسألة التدوين ؛ وهي ذات شقين . يتعلق الشق الأول بالشائع في الدراسات الإسلامية اليوم عن تأخر التدوين المنهجي في الفقه الإسلامي حتى القرن الثالث أو ما بعد . ويتعلق الشق الثاني بالأطروحة القائلة إنّ الذين أصدروا أحكاماً ، وكتبوا بعض الرسائل في الفروع في القرن الثاني كانوا من القُـــضاة في حين كان الفقهاء يقومون بالإجابة على أسئلة الناس ، في صيغة فتاوى شفوية أو مكتوبة (53) . وبذلك فإنّ الفتاوى المكتوبة كانت بيد الفقهاء ، وقد تطورت عن هذه الفتاوى بعد القرن الثاني الهجري مجموعات الفقه المعروفة (54) .

والواقع أنه لا حاجة للإجابة على الدعوى الأولى ، رغم استمرار التأليف والجهد لإثباتها (55) – فهناك رسائل وكتب كثيرةٌ ألفت في النصف الثاني من القرن الأول ، والنصف الأول من القرن الثاني ، منها ولا شكّ كتاب النفس الزكية ، وكتاب الأوزاعي . أما الفرضية الثانية فلا يمكن إثباتُ شقها الأول ؛ بل هناك ما يدلُ على خلافها في كثيرٍ من الحالات. فنحن نعرف على سبيل المثال أنّ القاضي المعروف عبيد الله بن الحسن العنبري (–168هـ) كتب عدة رسائل (56) . لكننا نعرف أيضاً أنَّ أبا حنيفة ومالكاً كتبا دون أن يكونا قاضيين . أمّا الشق الثاني منها والخاصّ بتطور الفتاوى إلى كتبٍ في فقه الفروع ؛ فيحتاج إلى إثباتٍ لا نملك شواهد تأكيدية عليه ، وإن يكن محتملاً . إننا نعرفُ أنّ كثيراً من المؤلفات التي وصلتنا من القرنين الثاني والثالث تقوم بنيتها على صيغة السؤال والجواب – نجد ذلك في بعض الفقرات الواردة عند الفزاري من كتاب الأوزاعي ، كما نجده في فصل معاملة البغاة في كتاب السير(؟) للنفس الزكية ، وهو الفصل الذي أورده أبو عبد الله العلوي من الجامع الكافي . ونجد الـشيء نفسه في بعض الرسائل المنسوبة للإمام أبي حنيفة (–150هـ) ، والشيباني (–189هـ) ، ورسائل وكتب الشافعي (–204هـ) ، والحارث بن أسد المحاسبي (–243هـ) ، كما سبق ذكره : فهل تكون تلك الكتب في الأصل فتاوى تطورت إلى مجموعاتٍ في حياة مؤلِّفيها أو على يد تلامذتهم ؟ ذلك ما لا أستطيع نفيه أوإثباته بيقين . ذلك أنّ تلك الكتب واضحة الترابط ، ويندر فيها التكرار ، كما تندُرُ التقاطُعات .

وأخيراً ؛ فإنّ كتاب محمد النفس الزكية في السير كتابٌ مبكّرٌ فعلاً . ومع ذلك فإن مفهوم الدارين واضحٌ فيه . والمعروف أنّ الرجل كان من المعارضين وثار وقُتل ؛ فلا يمكن الذهاب إلى أنه كان من رجالات الدولة ، ولذلك قال بالدارين كالأوزاعي مثلاً . ولهذا وغيره لا بد من المزيد من الأبحاث عن رؤية العالم هذه ، وعلاقة فكرة الدارين المستقلتين قانوناً ، بها (57) .

الحواشي

(1) كتاب المبسوط لشمس الأئمة السرخسي . نشرة مصورة ، أعادت طبعها دار المعرفة ببيروت ، الطبعة الثالثة ، 1398 هـ/1978م – م10 ، ص 2 . والمقصود بـ" بيَّنَ فيه " محمد بن الحسن الشيباني . فقد نشر السرخسي في " السير " من " المبسوط " كتاب " السير الصغير " للشيباني وعلق عليه . قارن بمقدمة نشرة أبي الوفا الأفغاني للرد على سير الأوزاعي لأبي يوسف ، مصر 1357 هـ ، ص 4 . ويذكر الشيباني آراء أبي حنيفة في السير الصغير والكبير ، وفي باب السير من كتاب الأصل له . أما أبو يوسف فيذكر آراء أبي حنيفة في ردّه على الأوزاعي ، وفي كتابه : الخراج ، وفي كتابه الآخر : الآثار ؛ نشرة القاهرة 1355 هـ ، ص ص 192 –195 .

(2) يورد السرخسي في شرح السير الكبير (3/1) القصة على النحو التالي : " وقع السير الصغير في يد الأوزاعي فقال : لمن هذا الكتاب ؟ فقالوا : لمحمد العراقي ! فقال : وما لأهل العراق والتصنيف في هذا الباب ؟ فإنه لا علم لهم بالسير ، ومغازي رسول الله (ص) وأصحابه كانت من جانب الشام والحجاز دون العراق فإنها محدثةٌ فتحاً ! فبلغت مقالة الأوزاعي محمداً فغاظه ذلك ، وصنَّف السير الكبير .. " . وقارن برأي ابن تيمية (–728هـ) في ذلك وهو ينصر الأوزاعي وأهل الشام : مقدمة في أصول التفسير ، تحقيق عدنان زرزور (بيروت 1971) ، ص 60 .

(3) الرد على سير الأوزاعي للإمام أبي يوسف . عُني بتصحيحه والتعليق عليه أبو الوفا الأفغاني . أشرف على طبعه رضوان محمد رضوان نشرة جديدة بدار الكتب العلمية ببيروت ، بدون تاريخ . وأذكر هنا مثالاً على صنيع أبي يوسف في " الرد .. " ؛ ففي باب حال المسلمين يقاتلون العدوَّ وفيهم أطفالهم ؛ " قال أبوحنيفة : إذا حاصر المسلمون عدوهم فقام العدو على سورهم معهم أطفال المسلمين يتترسون بهم ، قال : يرمونهم بالنبل والمنجنيق يعمدون بذلك أهل الحرب ، ولا يتعمدون بذلك أطفال المسلمين . قال الأوزاعي : يكف المسلمون عن رميهم فإن برز أحدٌ منهم رموه ؛ فإنّ الله عز وجل يقول (ولولا رجالٌ مؤمنون ونساءٌ مؤمناتٌ ..) حتى فرغ من الآية ، فكيف يرمي المسلمون من لا يرونه من المشركين ؟! " . وهكذا في سائر المسائل . وقارن بدفاع عن الأوزاعي في كتاب الأم للشافعي ، دار الفكر ، 1980) 354–352/7 تحت عنوان : كتاب سير الأوزاعي . لكن يبدو أنّ الشافعي ينقل عن رد أبي يوسف وليس عن كتاب الأوزاعي نفسه .

(4) لا نعرف بالضبط متى ألف الأوزاعي كتابه ؛ لكنّ المرجّح أن ذلك كان في حدود الثلاثينات من القرن الثاني ؛ قارن عن ذلك الآن : Anke Bouzenita , Abdarrahman al-Auzai – ein Rechtsgelehrter des 2 Jahrhunderts d.h. und sein Beitrag zu den sijar. Berlin 2001 وصدرت بالمعهد الإلماني بيروت عام 1994 لغرهارد كونراد دراسةٌ عن قضاة الشام على مذهب الأوزاعي . وقد قامت الطالبة الألمانية أنكه بوزيته بجمع سير الاوزاعي من المصادر وترجمتها إلى الألمانية ، مع مقدمةٍ عن آثار الأوزاعي ، ودراسة لمروياته ومذهبه .

(5) كتاب السير لشيخ الإسلام أبي إسحاق الفزاري المتوفى سنة 186هـ ، رواية محمد بن وضّاح القرطبي عن عبد الملك بن حبيب المصيصي عنه . دراسة وتحقيق الدكتور فاروق حمادة . مؤسسة

الرسالة ، بيروت 1987 . وفي المخطوطة نقصٌ كبيرٌ في سائر الفصول ؛ لكن النشرة ممتازة . وانظر مراجعةً لتلك النشرة لي في مجلة الأبحاث بالجامعة الأميركية ببيروت ، السنة 35 ، العام 1987 ، ص ص 67 – 72 .

(6) الشافعي : كتاب الأم ، طبعة بولاق ، م4/ص176 . وأُرجّحُ أن لا يكون للواقدي كتابٌ في" السير" بل يكون ذلك في الأرجح ذلك مأخوذاً من مغازيه ، وكذلك الأمر بالنسبة لسفيان الثوري (ينقل الطبري آراء له في اختلاف الفقهاء ، ويفعل ذلك قبله الفزاري . وأُرجّح أنّ النقول استفتاءات أو من كتاب الجامع له) .

(7) نشر صلاح الدين المنجد الأجزاء الثلاثة الأولى من كتاب السير الكبير بشرح السرخسي بمعهد المخطوطات بجامعة الدول العربية ، 1957 –1960 . ونشر عبد العزيز أحمد الجزأين الباقيين عام 1971 .

(8) يقول الطبري (–310هـ /922م) في جزء الجهاد والجزية والمحاربين من موسوعته في اختلاف الفقهاء ، نشرة شخت ، القاهرة 1933 ، ص 2 : ذكر السيرة في أهل الشرك . وفي كتاب الجهاد من النوادر والزيادات لابن أبي زيد المالكي ، نشر ماتياس فان بريدو ، بيروت 1994 ، ص 487 : باب ما رُوي من السيرة في مال الله .

(9) يعرض الشيباني مسائل أهل البغي في السير الصغير (بكتاب المبسوط) لكننا لا نعرفُ يقيناً هل ذاك القسم له أم من إكمال السرخسي .

(10) عددتُها أربعةً في مراجعتي لكتاب الفزاري السالفة الذكر . لكنني أضفتُ إليها هنا كتب الفتوح (مثل الردة والفتوح لسيف بن عمر ، وفتوح الشام للأزدي ، والـــــفتوح لابن أعثـــم ، وفتوح البلدان للبلاذري) .

(11) استعرضْتُ موضــــــوعات كتاب الفزاري بإيجاز في مراجعتي لنشرته ؛ قارن بمجلة الأبحاث ، السنة 35 ، العام 1987 ، ص ص 67-72 .

(12) قارن بالجزأين الرابع والخامس ، اللذين نشرهما عبد العزيز أحمد من السير الكبير ، عام 1971 . وانظر :
M. Khadduri : The Islamic Law of Nations ; Shaybanis Sijar. Baltimore. Maryland. 1966, p. 56-57.

(13) مجيد خدوري ، مرجع سابق ، ص 54-55.

(14) كتبتُ دراستين قصيرتين عن محمد النفس الزكية وثورته وآثاره ؛ الأولى بعنوان : محمد النفس الزكية وسيرته في أهل البغي ؛ بمجلة كلية الآداب بجامعة صنعاء ، العدد 11 ، 1990 ، ص ص 106-130 ، وكتابي : الجماعة والمجتمع والدولة ، بيروت 1997 ، ص ص 126-150 . والثانية بعنوان : مسألة الدارين في كتاب النفس الزكية في السير ؛ في : محراب المعرفة ، دراسات مهداة لإحسان عباس ، بيروت 1997 ، ص ص 131 –155 . وستصدُرُ لي عام 2003 إن شاء الله دراســــةٌ مسهبةٌ عنه تتضمن جمعاً لكتابه في السيَر ، والرسائل المتبادلة بينه وبين المنصور .

(15) كنتُ أرى أنّ " السيرة " بالمفرد ، و" السير " بالجمع تعني شيئاً واحداً في الأصل بمعنى الآراء الشخصية والبرنامج والسلوك الخاصّ . وأنا أرى الآن أنّ السيرة تعني ذلك بالفعل (مثل مسيرة سالم بن ذكوان الإباضي ، أو سيرة الحارث بن شريج أو سيرة زيد بن علي أو سيرة أبي حمزة الخارجي أو طالب الحق .. الخ) ؛ أما السِيَر (بالجمع) فتعني ومنذ البداية أحكام الفئات الأربع التي ذكرها السرخسي ؛ قارن بمقالتي السالفة الذكر عن مسألة الدارين لدى النفس الزكية ، في كتاب إحسان عباس ، ص 133 – 134 ، P. Crone, F.Zimmermann , The Epistle of Salim b. Dhakwan . Oxford Uni. Press 2001. pp.37-44.

(16) أبو طالب البطحاني : الإفادة في أخبار الأئمة السادة ، مخطوطة مكتبة الأوقاف بالجامع الكبير بصنعاء ، ق71أ – ومخطوطة الجامع الكافي في فقه الزيدية لأبي عبد الله العلوي ، بالمكتبة الغربية بالجامع الكبير بصنعاء ، فقه عام 106 ، رقم 1117 ، نسخة العام 973هـ ، م7 ، ق 279ب –287أ .

(17) قارن بدراستي : " محمد النفس الزكية وكتابُه في السير " ؛ في كتابي : الجماعة والمجتمع والدولة ، بيروت 1997 ، ص ص 199 ، 201 . وانظر فيما بعد ، الحاشية رقم 37 .

(18) محمد النفس الزكية وكتابه في السير ، ص 187 .

(19) قارن بدراستي السالفة الذكر في كتاب إحسان عباس ، وبخاصة ص ص 140-145 .

(20) السيد أبو طالب : التحرير في فقه الزيدية ، مخطوطة قديمة النسْخ (من القرن السابع فيما أُقدّر) بضحيان بجوار صعدة ، ص ص 521-525 .

(21) التحرير ، مصدر سابق ، ص 521 .

(22) التحرير ، مصدر سابق ، 527 .

(23) التحرير ، ص 521 .

(24) قارن ببداية المجتهد لابن رشد . مطابع شركة الإعلانات الشرقية . مصر ، 522/2-523 . وانظر موقفاً آخر في السِيَر الكبير 1024/3 ، وكتاب الخراج لأبي يوسف ، ص 385-386.

(25) الجامع الكافي ، مصدر سابق ، م417/5أ .

(26) وقارن برأيٍ مشابهٍ لأبي حنيفة ؛ في الطبري : اختلاف الفقهاء (كتاب الجهاد وكتاب الجزية ، وأحكام المحاربين) ، عُني بنشره جوزيف شخت ، القاهرة 1933 ، ص 196 .

(27) عبد الله بن محمد النجري اليمني (–877هـ) : شافي العليل في شرح الخمسمائة آية من التتريل . تحقيق وتعليق أحمد علي الشامي . نشر العام 1986، ج240/1 .

(28) اللُمَع في فقه أهل البيت للأمير السيد جمال الدين علي بن الحسين بن يحيى بن يحيى (ت . حوالي 660 هـ) . مخطوطة محمد بن عبد العظيم الحوثي بضحيان بجوار صعدة ، م4/ق168. وقارن برأيٍ مشابه في السير الكبير 1433/4.

(29) قارن عن رأيه : ابن مظفر : البيان الشافي ، مصدر سابق ، م493/2 . وعن رأي أبي حنيفة ؛ الردّ على سير الأوزاعي ، مصدر سابق ، ص 1 ، وشرح السير الكبير للسرخسي ، مصدر سابق ، م2179/5. وقارن برأي الأوزاعي والفزاري في كتاب السِيَر للفزاري ، ص 112 .

(30) التحرير ، مصدر سابق ، ق 522 .

(31) الجامع الكافي ، مصدر سابق ، م220/4ب . وقارن بحالاتٍ مشهابةٍ في كتاب الخراج لأبي يوسف . تحقيق إحسان عباس . دار الشروق 1985 ، ص 186 .

(32) الجامع الكافي ، مصدر سابق ، م221/4أ . وقارن بحكمٍ مُشابه في كتاب الخراج لأبي يوسف ، مصدر سابق ، ص 377 .

(33) أنظر عن رأي الشافعي : الأم ، المطبعة الأميركية بمصر 1321هـ ،84/4 . وقارن بوهبه الزحيلي : آثار الحرب في الفقه الإسلامي ، دار الفكر بدمشق ، 1983 ، ص ص 108-112 . وعن آراء الفقهاء الآخرين ؛ انظر : آثار الحرب للزحيلي ، مرجع سابق ، ص 106-108 . وانظر تحليلاً سابقاً لي للمسألة في ؛ رضوان السيد : التدوين والفقه والدولة – نظرات في نشوء الفقه الإسلامي ؛ بمجلة الاجتهاد ، السنة الأولى ، عدد 2 ، شتاء العام 1989 ، ص ص 96-118 ، وبخاصة ص ص 102-114 . ويفرّق خدوري بين ما قبل الشافعي وما بعده بدون دليل ؛ قارن : M. Khadduri: The Islamic Law of Nations , op. cit. pp. 57-58.

(34) شرح السِيَر الكبير للسرخسي 160/1 ، والمبسوط للسرخسي 2/10-3، والطبري : اختلاف الفقهاء ، مصدر سابق ، ص 2-3 .

(35) قارن باستعراضٍ لآراء هؤلاء الفقهاء ؛ دوروتيا كرافولسكي : الجهاد – نظرة في الحركية التاريخية لأيديولوجيا الجهاد في الإسلام ؛ بمجلة الاجتهاد ، السنة الثالثة ، عدد 13 ، صيف العام 1991 ، ص ص 109-143 ، وبخاصة ، ص ص 118-123 .

(36) المدوَّنة 5/3 ، 31/3-32 ، والطبري : اختلاف الفقهاء (كتاب الجهاد) ، ص ص 194-195 ، و M.Khadduri : War and Peace in the Law of Islam .2nd ed. Baltimore 1995. p.33-35.

(37) قارن عن مسألة الدار وتطوراتها عند الزيدية مقالتي : الدار والهجرة وأحكامهما عند ابن المرتضى ؛ بمجلة الاجتهاد ،السنة الثالثة ، عدد 12 ، صيف العام 1991 ، ص ص 213 –240 .

(38) قارن عن رأيه في ذلك النص في البيان الشافي المنتزع من البرهان الكافي ليحيى بن أحمد بن مظفر ، م470/1،473 . وهو يختلف في ذلك مع القاسم بن إبراهيم الرسي والهادي يحيى بن الحسين وأبي طالب . وقارن عن ذلك : التذكرة الفاخرة في فقه العترة الطاهرة للحسن بن أحمد النحوي (-791هـ) ، مخطوطة بملك السيد محمد بن عبد العظيم الهادي بضحيان ، بجوار صعدة (من نسخ القرن التاسع الهجري) ، م565/2 .

(39) رضوان السيد : التدوين والفقه والدولة ، مرجع سابق ، ص 102-103 .

(40) راجع عن رأي أبي حنيفة والأحناف بشكلٍ عام : شرح السير الكبير 1/165-166 ، 175، والرد على سير الأوزاعي ، مرجع سابق ، ص 80-81 ، والمبسوط 10-15 .

(41) قارن رأيه في ذلك بالمصادر التي وردت في حواشي البحث .علماً أنّ من بين من اختلف معهم : الإمام علي ، والناصر والمتوكل والمنصور بالله من أئمة الزيدية باليمن ، وأبو طالب من أئمة الزيدية بطبرستان ، قارن بالنحوي : التذكرة الفاخرة ، مصدر سابق ، م2/565 .

(42) قارن بالآراء المختلفة في ذلك في بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد . مطابع شركة الإعلانات الشرقية . القاهرة . بدون تاريخ ،2/325-326 ، وعبد اللطيف عامر : أحكام الأسرى والسبايا في الحروب الإسلامية . دار الكتب الإسلامية . القاهرة . الطبعة الاولى ، 1986 ، ص ص 172-183 .

(43) التحرير ، مصدر سابق ، ق 534 ، واللمع للأمير السيد جمال الدين ، مصدر سابق ، م4/283-284. وقارن برأي مُشابه في السير الكبير 4/1415 .

(44) الأم 4/63.

(45) قارن عن ورود مسألة الفيء في السير والبرامج عند الخوارج بالأغاني 22/422 ، وعند الإباضية بكتاب ابن سلام : في بدء الإسلام وشرائع الدين ، نشر ف. شفارتز ، بيروت 1987 ، ص 84 ، 94، 105 ، 108 . وانظر عن ذلك أيضاً " سيرة " الثائر الحارث بن سُريج : تاريخ الطبري ، نشرة دي غويه ، 2/1120 ، 1358 .

(46) كتاب السير للفزاري ، مصدر سابق ، ص 166 ، رقم 185 . وانظر عن اهتمام الاوزاعي بأهل الذمة كتاب الدكتور صبحي المحمصاني : الأوزاعي وتعاليمه الإنسانية والقانونية ، دار العلم للملايين ببيروت 1978 ، ص ص 69-75 .

(47) أيمن فؤاد سيد : تاريخ المذاهب الدينية ، مرجع سابق ، ص ص 253-236 .

(48) مقاتل الطالبيين ، مصدر سابق ، ص 145-147، 461 .

(49) قارن بالمدوّنة 3/13-15 (في أسرأهل الحرب عبداً لمسلم) ، و3/24 (مال الحربي المستأمن في دار الإسلام) ، و3/22 (العبد الخارج مسلماً إلى دار الإسلام) ؛ وفي النهي عن قتل النساء والولدان : الموطأ . رواية يحيى بن يحيى الليثي . نشر دار النفائس ، بيروت 1971 ، ص 296 .

(50) قارن برضوان السيد : محمد النفس الزكية وسيرته في أهل البغي ؛ بمجلة كلية الآداب ، جامعة صنعاء ، م11/1990 ، ص ص 105-132 .

(51) قارن برضوان السيد : محمد النفس الزكية وسيرته في أهل البغي ؛ بمجلة كلية الآداب ، جامعة صنعاء ، عدد 11 ، 1990 ، ص ص 105 ، 127 ، 132 وبخاصة ص 108-109 .

(52) Schacht : An Introduction to Islamic Law. Oxford : Clarendon Press, 1964, p. 25, 74-75 , 201-105.

(53) Wael B. Hallaq , From Fatwas to Furu: Growth and Change in Islmic Substantive Law ; in : Islamic Law and Society. Vol. 1.

David S. Powers : وقارن عن الفتيا وتطوراتها : No.1. April 1994; pp. 29-65.
Legal Consultation (Futya) In Medieval Spain and North Africa ; in : Chibli Mallat (ed.) Islam and Public Law. London 1993, pp. 85-106.

(54) انظر على سبيل المثال : Norman Calder : Studies in Early Muslim Jurisprudene . Clarendon Press. Oxford 1993.
حيث يزعم كولدر أن المدونة من القرن الرابع أو ما بعد ، وكتاب الخراج لأبي يوسف من النصف الثاني للقرن الثالث .. الخ .

(55) قارن عنه Joseph van Ess : Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra . Eine Geschichte des religiosen Denkens im fruhen Islam . Walter de Gruyter. Berlin 1992. Vol. II 155-164.

(56) قارن عن مسألة الدار وتطوراتها في العقيدة والفقه عند الزيدية ؛ مقالتي السالفة الذكر بعنوان : الدار والهجرة وأحكامهما عند ابن المرتضى – دراسة في ظهور المسألة وتطورها عند الزيدية ؛ في مجلة الاجتهاد ، السنة الثالثة ، عدد 12 ، صيف العام 1991 ، ص ص 213-240 .

(57) قارن بدراستي : ظهور دار الإسلام وزوالها ، قراءة في متغيرات الفقه والسياسة والتاريخ ؛ بمجلة منبر الحوار ، عدد 35 ، ص ص 9-21 . ويبدو أنه ما كانت هناك علاقة تراتبية بين " وحدة العالم " و" وحدة الدار " لدى الفقهاء المسلمين ؛ أو هذا ما يُفهم من كلام أبي زيد الدبوسي (-430هـ) الفقيه الحنفي في : تأسيس النظر ، نشرة الخانجي ، ص 128 .

محمد حسنين هيكل وأمراض الفصام العربي

رضوان السيد

توفي الأستاذ محمد حسنين هيكل، وانطلقت التعليقات على سيرته وآثاره وأفكاره. وفي الواقع فإنّ تأثيره في السياسة المصرية الداخلية والخارجية انتهى في حدود العام 1975. بيد أنّ لقب "الأستاذ" ليس من عِندياتي أو أفضالي عليه، بل هو اللقب الذي أعطاه إياهُ المصريون منذ عام 1980 (عندما أوقفه الرئيس السادات مع ألفٍ آخرين أو أكثر)، وظلَّ يحمله بموافقة الناصريين بداخل مصر وخارجها إلى حين وفاته، وربّما يبقى لفترةٍ أُخرى!

سِرُّ شهرة الأستاذ هيكل ثلاثة أمور: البراعة والمتابعة، والصحبة للرئيس جمال عبد الناصر، والعمل على نفسه منذ الثمانينات باعتباره ممثل المصالح المصرية والعربية. والواقع أنّ العامل الثاني يقع في قلب المعادلة التي نتحدث عنها، بحيث صارت ذكريات هيكل الكتابية والتلفزيونية عن ذلك العهد، بمثابة ذكريات للزمن العربي الجميل فقط، الذي أراد هيكل دائماً أن يتذكره الناس ليس لبعث الثقة وسط الترديات كما كان يقول، بل ولكي يُذكَرَ هو أولاً باعتبار حضوره، وآخِراً باعتباره حتّى من صُنّاع تلك المرحلة المجيدة من تاريخ العرب الحديث! ومن الذي يستطيع أن يُنكر عليه ذلك؟ فرجال ثورة يوليو ماتوا أو عجزوا، والقيادات الثانية من تلك الفترة كانت مرتبطةً به شهرةً أو مصلحة. ثم لماذا يواجهون هيكل - إن استطاعوا- ما دام الرجل يعمل دعايةً لبطلهم، يواجه بها السادات ومبارك اللذين كان الناصريون الكهول المنقسمون على أنفسهم، معارضين لهما!

عندما وقعت ثورة يوليو كان الضباط بحاجةٍ إلى أمثال هيكل. وبالطبع فقد كان هناك صحفيون أكثر خبرةً وشهرة، لكنهم كانوا على هذا الطرف أو ذاك. ولذلك قلتُ منذ البداية إنّ براعة هيكل هي التي جعلت عبد الناصر- إضافةً لتقارب السن – يختاره. ثم كانت المتابعة، بمعنى أنه دأب على تطوير خبراته وعلاقاته، بالداخل والخارج، بحيث لا تستغني عنه السلطة. وقد حاول أن يبيع الخبرة والعلاقات للسادات ومبارك، لكنّ الزمن كان قد تغير، وهو لم يتغير. لقد بقي وفياً لأحوال وترتيبات وتركيبات الستينات والحرب الباردة.

ولندع مسألة علاقات الدول الكبرى ولنضرب مثلاً عربياً لتجمُّد وعي هيكل بالشكل الذي تحدثنا عنه. ما يزال هيكل حتى العام 2012 – آخر مرة سمعته في الموضوع، يتحدث عن العداء بين المملكة العربية السعودية ومصر أواسط الستينات، وكيف أنّ مصر صمدت في عدم الانحياز وأقامت علاقات ندية(!) مع الاتحاد السوفياتي، بينما كانت علاقات" الحلف الإسلامي" أقرب للولايات المتحدة. بينما نحن نعرف أنّ المملكة كانت تحضر مؤتمرات القمة بمصر منذ 1964، وتضامنت مع مصر عام 1967. وفي مؤتمر الخرطوم 1968 تصالح الملك فيصل مع عبد الناصر وأقاما جبهةً ضد إسرائيل (= لاصلح ولا اعتراف ولا سلام)، وحلاّ مشكلة اليمن معاً لصالح الجمهورية. وفي عام 1973 تضامن فيصل مع مصر وقطع البترول عن الغرب. ومنذ ذلك الحين ما انفصمت علاقات المملكة مع مصر حتى سقوط مبارك عام 2011. ثم وبعد فترة الإخوان عادت علاقات المملكة مع مصر إلى أحسن مما كانت عليه. أما هيكل فقد انحاز دائماً لإيران ضد السعودية والخليج. وهو يحتج على ذلك بلحظة الثورة الأولى (1979) عندما كان الخميني يدعم الفلسطينيين، ثم أنّ حزب الله قاتل إسرائيل لكنه لا يذكر أنّ إيران شاركت الولايات المتحدة وروسيا في تفكيك العراق وسورية وأقامة "جمهورية"غزة خنجراً في خاصرة مصر. بل إنّ الأمن المصري قبض على جواسيس إيرانيين ومن حزب الله كانوا يتفقدون مواقع بحرية وأمنية لتفجيرها، ودائماً بحجة مكافحة العدو، وللاحتجاج على "استسلام" مصر لإسرائيل(!)

والمفارقة الأكبر لبطل العروبة الناصرية، أنه احتفى احتفاءً خاصاً بغزو نصر الله لبلدة القصير، وتهجير سكانها وهدم أحيائها السنية فقط. ثم إنه افتخر على أثر الغزو بتحية نصر الله له، وأنّ الأسد والخامنئي عرضوا أن يستقبلوه!

إنّ هذه المواقف طوال العقدين الماضيين ليس فيها غير ثابتٍ واحدٍ هو العداء للسعودية ودول الخليج ، واستطراداً لسائر العرب الذي لا يعادون الخليج، وذلك باستثناء قطر وقناة الجزيرة بالطبع، إمّا لأنّ قطر كانت على خلاف مع السعودية، أو لأنه كان عنده برنامج "ثمين" على قناة الجزيرة!

هل هناك مبرر لذكر ذلك الآن بمناسبة وفاة "الأستاذ" هيكل؟ وكأنما نحن نشمت بموته؟ بالطبع لا، والآجال بيد الله، ويمكن لأي كان أن يموت بغضّ النظر عن سنه. ثم إنّ آراء الرجل الشاذة لا يلغيها موته، بل إنّ قنوات المنار والجزيرة والميادين وغيرها ما تزال تعرضها كل يوم. وهذا فضلاً على أنّ موقفه يشاركه فيه عتاولةٌ من القوميين (لا أعني القوميين السوريين، بل وأيضاً القوميين العرب سابقاً!). ولذا فإنّ هذه الفصاميات الكارهة

للعرب صارت تياراً في زمن الاستنزاف هذا، وهيكل رمزٌ من رموزه. فلنذكر هذا كلّه ولا ننساه. ورحم الله "الأستاذ"، ويبقى له جهده واجتهاده.

radwansayyed@gmail.com

www.ridwanalsayyid.com

جريدة الاتحاد في صفحة وجهات نظر يوم الأحد2016/2/21

المؤسسات الدينية وتدبير الشأن الديني

رضوان السيد

قرأتُ أخيراً مقالةً للباحث الأردني المعروف إبراهيم غرايبة عن التجربة الأردنية في إدارة الشأن الديني. وهو يذكر أنّ الدولة الأردنية تنفق كل عامٍ ما يُناهز المليار دولار على المعْنيين بالشأن الديني في الأوقاف والإفتاء والجامعات والمعاهد الإسلامية والجهات الدعوية والخيرية. لكنّ الجهود الكبرى المادية والسياسية ما أفلحت في النهوض بالمؤسسات، ولا حمت الدين من التطرف، بل إنها ربما أثرت تأثيراتٍ معكوسة أحياناً.

لقد كان غرايبة قاسياً في الحكم على أعمال المؤسسة الدينية الأردنية وتأثيراتها. لكنّ الموضوع شديد الأهيمة، وينبغي أن يخرج إلى النقاش العلني، وأن يجري التداوُلُ فيه على أَوسع نطاق، لأنه لا شيئ يفوقُهُ في الاعتبار الآن. فهناك الكثير جداً من العنف الذي يُمارَسُ باسم الدين بحيث جرؤْتُ على القول إنه حدثت انشقاقات في ديننا، وهذه الانشقاقات تحاول تفجير الدين. وبذلك فإنّ التجربة السابقة في النصف الثاني من القرن العشرين في إدارة الشأن الديني ينبغي نقدها ومراجعتُها فيما بين الدولة والمؤسَّسات الدينية والمثقفين وواضعي الاستراتجيات. وقد اقترحتُ في محاضرةٍ بمركز الملك فيصل بالرياض في مطلع العام 2014 أن تقوم الجهات الأربع الرئيسيةُ السالفةُ الذكر بالتشاور والتداول والتخطيط للقيام بثلاثة أُمورٍ لإصلاح إدارة أو تدبير الشأن الديني وهي **<u>أولاً</u>: <u>إطلاق عمليات</u>** مراجعةٍ ونقدٍ لتحويلات المفاهيم الدينية التي تمكّن الحزبيون والمتطرفون في العقود السبعة أو الثمانية الأخيرة من "انجازها" لجهات التأويل والتحويل وتغيير الاتجاه والزيادة والنقصان في ثوابت ومسائل حساسة مثل الإيمان والجهاد والخلافة والعلائق العدوانية أو الانفكاكية بالدولة وبالمؤسسات الدينية وبعالم العصر وعصر العالم. **<u>والمهمة الثانية</u>:** تقوية المؤسسات الدينية بحيث تجدِّدُ كفاءتَها وفعاليتها وتتمكن من القيام بمهامها الأربع الأساسية وهي: رعاية وحدة العبادات ليظلَّ المسلمون يصلّون معاً

ويتشاركون ثوابتَ الدين وأُصولَهُ وأركانَه، والتعليم الديني لتربية الأجيال صغاراً وفتياناً وكباراً متخصصين على علاقاتٍ سويةٍ بين الفئات الاجتماعية، ومع الدولة وإدارة الشأن العام. ومع الآخر المختلف بالداخل وفي العالم. **والمهمة الثالثة:** الفتوى المستنيرة التي تدفع المتدينين باتجاه الفهم والتلاؤم والنظر إلى المشكلات كبيرها وصغيرها بعيون الإقدار والتمكن والأفق المفتوح. **والمهمة الرابعة:** الإرشاد العام. إذ لم تعد جهات وتيارات التأثير على المجتمعات مقتصرةً على الدول، بل التأثير الأكبر للجهات التي تمتلك الإعلام ووسائل الاتصال. ومن حقّ الجهات الدينية المشاركة والتنافس إذا صحَّ التعبير بحكم وظيفتها التقليدية لهذا الجانب، وبحكم الطوارئ في العلاقة بين الدين والمجتمعات، وبين الأصوليات والعصر.

أما **الأمر الثالث** الذي ينبغي إعادة التفكير فيه والتدبير بشأنه فهو العلاقة بين الدين والدولة، أو بالأحرى بين الدولة والمؤسسة الدينية. فقد كانت العلاقةُ تعاونيةً وللدولة اليد العليا فيها باعتبار أنها هي التي تنفق على الشأن الديني من خلال تلك المؤسسات. وقد اعتقد المثقفون العرب وبخاصةٍ اليساريون والعلمانيون أنّ هنا مشكلتين: مشكلة التقليد الديني الذي يتبادل الحماية مع الدولة التي تشجع الاتجاهات "الرجعية"! والمشكلة الأُخرى عمل أرباب الشأن الديني في الدفاع عن الأنظمة القائمة أياً كان شكلها، وأياً كانت شرعيتها. وما كان هؤلاء مع استقلال الشأن الديني والمؤسسة عن الأنظمة، بل كانوا مع إزالتها أو عزلها للقضاء على الموروث الرجعي، وفصل الدين عن الدولة! وقد تبين أنّ هذا الفهم الذي كُتبت فيه نظرياتٌ هائلة تتخلله أخطاء الفهم والاستنتاج من عدة نواح. فالدول "التقدمية" ما كانت تحمي التقليد الديني، بل كانت تريد إضعاف المؤسسة أو إدخالها في عمليات "التحديث". ثم إنّ الأُصوليات الانشقاقية خرجت أولَ ما خرجت على تقاليد فقه الدين وفقه العيش لدى المؤسسات الدينية. وتجاهلت كل موروث التجربة التاريخية الإسلامية، باتجاه التأصيل القاطع في الكتاب والسنة وتجربة الراشدين، التي تفهمها وتفسّرها بحسب هواها ومطامحها أو مطامعها.

بيد أنَ هذا وذاك لا يمنع من القول إنّ تجربة العلاقة في العقود الماضية لم تكن ناجحةً بدليل انفجار الدين بأيدي الدول والمجتمعات والمؤسسات الدينية. فلا بد من التفكير "من خارج الصحن" كما يقال، لإعادة الانسجام بين الدين والدولة في العالمين العربي والإسلامي. إنّ

القياس على التجربة الغربية واقتراح حلول بالمنطق نفسه، قد يكون مفيداً من حيث الكشف عن تعددية الخيارات. أما الواقع فهو أنّ التجارب التاريخية والحاضرة مختلفةٌ تماماً. فالدين ورجالاته ما حاولوا الحلول محلَّ رجالات الدولة، ولا الاستيلاء على الشأن السياسي. بل إنّ الإمامة (= السلطة) بحسب الماوردي كانت لها مهمتان: حراسة الدين(= حفظه على أصوله المستقرة)، وسياسة الدنيا. وبذلك فهي لا تتدخل في عقائده وعباداته ومعاملاته، لكنها تصون الثوابت والإجماعات، وبلغة العصر: الحريات، حرية العقيدة، وحرية العبادة، وحرية التعليم. وبالطبع ليس من مصلحة الإدارة السياسية أن يتدخل العلماء في الشأن السياسي بما يتجاوز النصيحة. بيد أنّ متغيرات الحداثة والعصر أحدثت اختلالاتٍ هائلةً في سائر الجوانب: فالسلطات أرادت المضي في ضبط الشأن الديني، والمثقفون العرب والمسلمون أرادوا إخراج الشأن الديني من المجال العام، والشبان تمردوا على الجهات الدينية والسياسية، وأرادوا استعادة الشرعية الدينية للمجتمع والدولة من خلال الاستيلاء على إدارة الشأن العام وتطبيق الشريعة!

ما كانت تجربة المؤسسات الدينية في العقود الخمسة الأخيرة رائعةً أو واعدة. ولا يرجع ذلك إلى التبعية للسلطات وحسْب، ولا إلى مجاملة الأُصوليات في مسألة الدين والدولة وحسْب؛ بل وإلى أنها ما كانت ناهضةً وقويةً بحيث تصبح مهيبة الجانب، وموضع ثقة، وموضوع نظر من المجتمعات والعالم. إنما ولكي نقدر مدى أهمية تلك المؤسسات، لنَرَ كيف تنافست الأنظمة والأُصوليات في دول الاضطراب على تخريبها وقتل شيوخها.

كل العرب، بل كل المسلمين، بل كل البشر، مشغولون اليوم بمواجهة العنف باسم الدين تحت اسم الإرهاب. وبالطبع لا مجال للتردد في ذلك. لكن مجتمعات المسلمين مجتمعات ضخمةُ، وثلث المسلمين بعد هذا يعيشون في مجتمعاتٍ أكثرياتها غير مسلمة. فلا بد من التفكير منا جميعاً بمراجعة تجارب الماضي القريب للعيش فيما بيننا ومع العالم. ولا بد من التفكير بطرائق تسكين الدين أو القلق الديني. وكما لم نستفد من سيطرة الدول على الشأن الديني، فكذلك لم نستفد من ضعف المؤسسات الدينية واستتباعها واخراقها من جهةٍ أُخرى من جانب المتشددين: فهل يمكن استعادة الانسجام بين الدين والدولة في مجالنا الاستراتيجي من

طريق تعاون السلطات والجهات الدينية والمثقفين في "حفظ الدين على أصوله المستقرة، وأعرافه الجامعة"؟!

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com

جريدة الشرق الأوسط في صفحة الرأي يوم الجمعة 2026/1/1

التفكُّر الإسلامي في المسيحية
الجدال والحوار والفهم المختلف في العصور الوسطى

رضوان السيد

تمهيد

ذكر أبو الحسن العامري (ت 381هـ/992م) في كتابه المعروف: **الإعلام بمناقب الإسلام** ستّ منظوماتٍ اعتبرها وحدها المستحقّة لاسم الدين وهي[1] : الإسلام واليهودية والمسيحية والزرادشتية والوثنية والصابئة. ومستندهُ في ذلك أمران: **ذكْرُ القرآن لها** في الآية الجامعة: (إنّ الذين آمنوا، والذين هادوا، والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا؛ إنّ الله يفصلُ بينهم يوم القيامة) (سورة الحج: 17)، **وتوافُرُ أربعة مشتركات** فيها سمّاها **أركان الدين** وهي: العقائد والعبادات والمعاملات والحدود (أو المَزَاجر). ثم انصرف بعد ذلك للمقارنة بين تلك الأديان مبيّناً عند كلّ ركنٍ فضيلة الإسلام فيه على الديانات الأخرى. ونجدُ شَبَهاً بين هذا المنهج ومنهج ابن كمُّونة (ت 683هـ/1284م) صاحب كتاب: **تنقيح الأبحاث للملَلِ الثلاث**[2]، وإن تكن الديانةُ الفُضلى عنده هي اليهودية. بيد أنَّ ابن كمُّونة يختلف عن العامري بأمرٍ آخَرَ أيضاً. فهو قد اختص الديانات الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام بالدراسة المقارنة؛ إدراكاً منه – كما قال – لتفرُّدها في الانتماء إلى أصلٍ واحد هو توحيدُ الربوبية. على أنّ ما لم يذكُرْهُ ابنُ كمُّونة بدوره ما ترتّب على اعتقاد الوحدانية هذا من تنافٍ وتنابُذٍ بين الديانات التوحيدية

---

[1] أبو الحسن العامري: الإعلام بمناقب الإسلام. تحقيق ودراسة أحمد عبد الحميد غراب. القاهرة، 1967 ص 123 وما بعدها. وانظر عن العامري ومنهجه في المقارنة: F. Rosenthal: ''State and Religion According to Abu l-Hasan al-'Amiri'' , in: Islamic Quarterly, april 1956.

[2] قارن : M. Perlmann: Tanqih al-Abhath li-l-Milal al-Thalath. وانظر: حواشي ابن المحرومة على ((كتاب تنقيح الأبحاث للملل الثلاث)) لابن كمونة. حققه وقدَّم له المطران حبيب باشا، بيروت 1984. ومقالة فريدريش نيفونر المترجمة بمجلة الاجتهاد، عدد 28، 1995 بعنوان ((مقارنة الأديان عند ابن كمونة)) ص ص 163-178.

الثلاث، ناجم عن **الاعتقاد الواحد** هذا في الظاهر، وراجعٍ لأسبابٍ تاريخيةٍ وجغرافيةٍ وثقافيةٍ وسياسيةٍ في الحقيقة. ذلك أنّ الإطلاقية والنهائية التي سادت تواريخ الديانات الثلاث في منطقتنا بالذات، ليست علّتُها بالضرورة عقيدة الإله الواحد، التي تقول في منطوقها بوحدة الخالق والخَلْق.

وأنا مُقبلٌ في هذه الدراسة على قراءة وجهٍ من وجوه هذه الإطلاقية التنابذية لدى مفكّري المسلمين في المجال العربي الوسيط تجاه المسيحية باعتبارها بُعداً بارزاً لديهم في تفكُّرهم بالمسيحية، وصولاً لتأملٍ نقديّ واستشرافيّ لثلاثة أمور: الأصول الثقافية لهذه الجدالية الصاعقة، ومدى النفاذ إلى جوهر المسيحية ذاتها، وأفكار لاهوتيتها في تلك العصور، وأخيراً الأسباب الممكنة الاكتناه لهذا التوجه الجدلي الغلاّب. وعليّ في بداية هذه المُقاربة أن أقرّر بعض المحدّدات التي يصحُّ اعتبارها فرضيات للعمل الذي قُمتُ به هنا، وأساسُهُ اثنتا عشرة محاضرةً ألقيتُها على طلبة الدراسات العليا بكلية اللاهوت الكاثوليكي بجامعة سالسبورغ بالنمسا في ربيع العام 1994 بعنوان: ((الجدل الإسلامي مع المسيحية في المجال العربي في القديم والحديث)).

أفترضُ **أولاً** – أنَّ كُتّاب هذه الجداليات فيما بين القرنين الثالث الهجري/التاسع الميلادي، والثامن الهجري/الخامس عشر الميلادي؛ كانوا يعرفون المسيحية العربية والمشرقية معرفة جيدةً نسبياً. كانوا يعرفون الكتاب المقدَّس بعهديه القديم والجديد، كما كانوا يعرفون أهمَّ الفِرَق المسيحية العائشة بين ظهرانَيهم وهي: النسطورية واليعقوبية والملكانية (الأرثوذكسية)[3]. بل إنّ

---

[3] قارن باستعراضات لهذه الجداليات: الموضوعات والمؤلّفين؛ في: M. Steinschneider: Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache, 1877; I. Goldziher: ‘’ Über muhammedanische Polemik gegen Ahl al-Kitab’’ in ZDMG 32, 1878, 341-387; Erdmann Fritsch: Islam und christentum im Mittelalter. 1930; وعبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الردّ على النصار ى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر.=

=Paul Khoury: Materiaux pour server a l’ ètude de la controverse theologique islamo-chertienne de langue arabe du VIII[e] au XII[e] siècle I- II. Echter Verlag, Würzburg, Telos-Verlag. تونس 1986،

الواضح من تشابه ما يوردونه من أقوالها في ردودهم أنه كانت بين أيديهم كتاباتٌ بالعربية معتمدو لدى تلك الفِرَق. ونعرف اليوم مما نُشِرَ من كتابات المسيحيين العرب القُدامى في العقود الأخيرة أنه كان هناك مفكّرون مسيحيون مُعاصرون متمكنون يشاركون بفاعلية في الحياة الثقافية والعلمية، وفي الدفاع عن العقائد المسيحية في وجه المُجادلين، أي أنه كانت هناك نصوصٌ مسيحية طازجة – إذا صحَّ التعبير – فيما بين القرنين الثامن والثاني عشر على الخصوص، تُنتَج، وتدخل سوق الجدال بسرعة، لتصبح مع الوقت تُراثاً يعود إليه الطرفان المتجادلان فيستخدمه كلُّ طرفٍ بما يتفق والغرض الذي يقصِدُه[4].

وأفترضُ **ثانياً** – من واقع اطّلاعي على نصوص ومضامين تلك الجداليات – أي المسيحية التي كان يجري الجدال معها؛ ما كانت المسيحية في صورتها القرآنية؛ بخلاف ما يردّده باحثون كُثُرٌ اليوم. فالاستشهاد بالقرآن فيه غير مطّرد، ويأتي – فيما عدا العناوين – على سبيل الاستئناس لا التأسيس. ولذلك من وجهة نظري أسبابٌ لا أجدُ متّسعاً هنا لعرضها. كما أنني لا أرمي هنا إلى تفحُّص الصورة القرآنية للمسيحية ومدى تأثيرها على المسلمين والمسيحيين على حدّ سواء في تلك العصور. فالمسيحية التي تعرضها الجداليات الإسلامية هي مسيحيةُ نصوصٍ مكتوبة ومعاصرة بمعنى ما لتلك الجداليات؛ إنها مسيحية مثقفين متفلسفين ومتكلمين؛ وتختلف ولا شكّ – دون أن نستطيع تحديد حدود ذلك الاختلاف – عن المسيحية المُعاشة لدى عامّة المسيحيين أو النصارى، كما تصوّرهم النصوص التاريخية، أو نصوص أحكام أهل الذمة[5].

وعن معرفة المسلمين بالعهدين القديم والجديد، يذكر Graf أنه كانت هناك ترجماتٌ لهما عن اليونانية والسريانية والقبطية من القرون الثاني والثالث والرابع للهجرة: G. Graf, Geschichte der Chrstlich-arabischen Literatur I, 142-165, 224-248. وقد صدرت عن المعهد الألماني ببيروت عام 2013 أعمال مؤتمر عن ترجمات الأناجيل إلى العربية في القديم والحديث.

وقارن: Sidney Griffith, Gospel in Arabic, In: ''Orient Christianus'' (1985).

[4] يقول الناشىء الأكبر (-293هـ/906م) في **الكتاب الأوسط** في المقالات: ((وقد ذهب قومٌ من مُحْدَثيهم...)) بمعنى أنه كان يعرف كتابات مسيحية من القرنين الثامن والتاسع. قارن بالناشىء الأكبر: **مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات**. حقّقهما وقدّم لهما يوسف فان اس، بيروت 1971، ص 78.

[5] تحدثت الدكتورة نادين عباس في عملها الممتاز بعنوان: نظرية التوحيد والتثليث الفلسفية عند يحيى بن عدي في كتابه ((الرد على الورّاق))- بيروت 2014، ص 11-13 عن المنهجين النقلي والفلسفي في الجدال الإسلامي المسيحي الوسيط.

وأفترض **ثالثاً** – أنّ مقاربات المسلمين للمسيحية آنذاك اختلفت باختلاف اختصاصاتهم واهتماماتهم ومقاصدهم. فالمفسّر للقرآن كان مربوطاً برباطٍ وثيق إلى النصّ الذي يفسّره، وكذا المحدّث. ومقاصدُ الجاحظ والورّاق وابن حزم تختلف ولا شكّ عن مقاصد العامري وأبي سليمان المنطقي والشهرستاني. وما أعرض له هنا تلك الكتابات المعقلَنَة التي تُفيدُ من ثقافة المتفلسفة ومصطلحاتهم، ومناهج المتكلمين وطرائقهم، وتقصد للدفاع عن الإسلام أو – وهو الغالب – الردّ على النصارى، كما سمّي هذا النوع الأدبي الجدلي[6].

وأفترضُ **رابعاً** – وأخيراً أن تلك الجداليات وإن بدت شديدة الحياة والحيوية؛ ما كانت علاقتُها بالواقع الثقافي والتاريخي شديدة الوضوح أو البساطة. وذلك بسبب الطبيعة العقائدية للجدال، ومتغيّرات الواقع والزمان التي تُحيلُ إلى مرجعيةٍ موارةٍ تموُّرَ ذلك الواقع؛ بينما تبقى الكتاباتُ العقدية ذات ثبات نسبيٍ تقنّع أكثر مما تكشف. فهناك راهنيةٌ تظلُّ حاضرةً في الكتابات الجدالية لكنّها لا تبدو كذلك عندما تجري مقارنتُها بالمعروف والمُعاش.

I

تاريخ الجدل

أقدم الجداليات الإسلامية المكتوبة في مواجهة المسيحية في الظاهر الرسالةُ المنسوبة لمن يُسمّى (عبد الله بن إسماعيل) الهاشمي إلى صديقه المسيحي النسطوري المسمى (عبد المسيح بن إسحاق) الكندي يدعوه فيها إلى الإسلام وردّ الكندي عليه[7]. ويرى الباحثون المُحْدَثون أنّ كاتب الرسالة والردّ واحد، وهو على الأرجح نسطوريّ، وأنها تعود في الحقيقة إلى القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، لا إلى مطلع القرن الثالث/التاسع الميلادي، كما تزعُمُ الرسالة لنفسها. لكن على الرغم من ذلك فإنّ أجواء الرسالة والردّ عليها يمكن الاستنتاج منهما ما كان يعتبره المسيحيون بعامةٍ مواطن القوة والضعف والمجادلة في كلا الدينين. تمتدح الرسالة أخلاق المسيحيين وسلوكهم وكثرة علمهم وزُهدهم، وتأخذ عليهم برفقٍ تلك الاعتقادات التي لا يتناسب الإيمانُ بها مع علمهم الغزير، وأخلاقهم الحميدة. أمّا المسلمون فتركّز الرسالة – كما يركّز الردّ

---

[6] يبدو أنّ وَسْم هذا الجنس الأدبي **بالردّ على النصارى** يعود إلى المؤلّفات الأولى في ذلك: الرد على النصارى لعلي بن ربَّن الطبري، والرد على النصارى للقاسم بن إبراهيم الرسّي، والرد على النصارى للجاحظ، والرد على النصارى للكندي الفيلسوف.

[7] نُشرت الرسالتان عدة مرات، وأرجع هنا إلى نشرة العام 1912. وقد وضعْتُ اسمَي الرجلين بين حواصر لأنهما لا يَردان في المخطوطة بل في **الآثار الباقية** للبيروني (ص 205). وهناك الدور المهمّ الذي لعبه البطريرك النسطوري طيموثاوس الجاثليق في تطوير الجدل المسيحي مع الإسلام في القرن الثامن. لكنّ المحاورة المنسوبة إليه مع الخليفة العباسي قد تكون متأخرة التركيب زمنياً؛ قارن: Hans Putman, L’Eglise et l’Islam sous Timothee I (780-823) 1975.

– على استخدام السيف عندهم وعلى مادية ولذائذ ومخاوف الجنة والنار؛ وصولاً للاستنتاج – وبرفق أيضاً – أنّ هذه الأمور لا تتفق والأصل الإبراهيمي الذي يعتبره المسلمون جامعاً مشتركاً بينهم وبين المسيحيين. وهكذا لا يصحُّ – وبطريقةٍ مواربة أيضاً – اعتبار نبي الإسلام إبراهيمياً كما لا يصحُّ اعتبار الإسلام إكمالاً للمسيحية فضلاً عن أن يكون ناسخاً لها.

إنّ هذه الرسالة التي وضعها فيما يبدو مسيحيٌّ نسطوريٌّ – كما سبق أن ألمحنا – في القرن العاشر الميلادي، تعبّر بشكلٍ ما – كما قدَّمْتُ – عن البيئات العامة لدى المسيحيين فيما يتصل بالعلاقة بالمسلمين والإسلام، وطرائق التعامل والسلوك تجاههما. ويبدو أنّ هدفها كان الإسهام في تثبيت إيمان المسيحيين بدينهم وجماعتهم، والإرشاد إلى طرائق التعامُل مع مجادليهم من المسلمين. ولا شكّ أنها لا ترقى إلى شمولية وعمق نقدات يوحنا الدمشقي وتيودور أبو قرّة، ولا إلى المنهجية الفلسفية الكلامية أو اللاهوتية ليحيى بن عدي[8]. لكن في هذه الحقبة بالذات – القرن العاشر – كانت المعالم الأساسية لجداليات ودفاعيات المسيحية على اختلاف فرقها قد تحددت، كما تحددت في الوقت نفسه الخطوط الكبرى للجداليات الإسلامية التي تكررت بعد ذلك بصُوَرٍ مختلفة أكثر تفصيلاً أو تدقيقاً دون ان يعني الإصرار عليها اقتحام أسئلةٍ جديدةٍ أو آفاقٍ جديدةٍ للجدل أو النقاش أو التفهم.

تحددت المعالم الكبرى للجداليات الإسلامية ضد المسيحية من خلال أعمال رجلين اثنين؛ أحدهما مسيحيٌّ نسطوري اعتنق الإسلام، والآخر متكلّمٌ متشكّكٌ فيما يبدو في الأديان كلّها. الأول هو علي بن رَبَّن الطبري، الذي عاش في القرن التاسع الميلادي، وألّف كتابي: الرد على النصارى، والدين والدولة، اللذين وصلانا لحسن الحظ[9] – وثانيهما أبو عيسى الورّاق، الذي عاش في القرن العاشر، وألّف في المقالات، وأوائل الأدلة، والردّ على الفِرق المسيحية الثلاث[10]. ومن أواسط القرن العاشر

---

[8] قارن عن جدل يوحنا الدمشقي: Daniel Sahas, John of Damascus on Islam. Leiden 1972 والمقالة المترجمة عن جدله من وضع دانييل ساهاس أيضاً بعنوان: الشخصية العربية في الجدل المسيحي مع الإسلام؛ بمجلة الاجتهاد، م28،= =1995، ص 109-136. وانظر عن تيودور أبو قرة ولاهوته وجدله مقالتَي: Sidney H. Griffith: the Monasteries of Ninth-Century Palestine, Variorum. 1992, pp. 53-107. وقارن ليحيى بن عدي: مقالة في التوحيد. دراسة وتحقيق الأب سمير خليل. سلسلة التراث المسيحي العربي، بيروت 1980، Gerhard Endress, the works of yahya Ibn ‘Adi, Wiesbaden 1977, pp. 99-106.

[9] توفّي علي بن سهل (رَبّن) الطبري على الأرجح بعد العام 240هـ/855م. وقد نشر كتابه في **الرد على النصارى** الأبوان خليفة وكوتش، بيروت 1959م. أما كتابه **الدين والدولة** فنشره منغانا في القاهرة عام 1923م.

[10] نشر A. Abel القسم الثاني من كتاب أبي عيسى الورّاق **في الردّ على الثلاث فرق من النصارى**، عام 1949. ونشر القسم الأول منه David Thomas عام 1992 – وكلاهما اعتماداً على كتاب يحيى بن عدي: ((تبيين غلط محمد بن هارون)) الذي أورد نصوصاً طويلةً من كتاب الورّاق أعاد الناشران تركيبها. وقارن بـ Emilio Platti, ‘’La doctrine des chretiens d,apres Abu ‘Isa Al-Warraq dans son traitè sur la trinitè ‘’; in: Mideo, 20, 1991. – والآن نشرة ودراسة نادين عباس لردّ يحيى بن عدي على أبي عيسى الورّاق كاملاً (بيروت، 2014).

الميلادي أيضاً وصلتنا رسالة الحسن بن أيوب التي يدعو فيها أخاه علي بن أيوب للإسلام بعد أن أسلم هو[11]. أما الجاحظ، الأديب الكبير في القرن التاسع، فقد شارك برسالة صغيرة في الرد على النصارى، وكذا فعل القاسم بن إبراهيم الرسّي – كما شارك الكندي الفيلسوف برسالة في نقد التثليث[12].

ونجد بعد هذا أنّ كتب المتكلمين منذ القرن الرابع/العاشر، تخصّص فصلاً أو فصولاً للحديث عن المسيحية والردّ عليها؛ وصنيعُها في ذلك يشبه صنيعها مع أديان ومذاهب أخرى مثل الزرادشتية أو المانوية أو اليهودية[13]. وتعود المؤلّفات الجدالية الكبرى المُفردة للظهور مع الغزوتين الصليبية والمغولية. فقد اتخذ المسلمون من رسالة بولس الانطاكي (حوالي 1140 – 1180م) مطران صيدا التي أرسلها لأصدقائه المسلمين[14] ذريعةً لبدء حركةٍ جديدةٍ للجدال بلغت ذروتها في ثلاثة ردود على مدى نصف قرن – وهي: ردّ أحمد بن إدريس القرافي (ت 684 هـ/ 1285م) بعنوان: الدرة الفاخرة في الرد على الأسئلة الفاجرة – وردّ محمد بن أبي طالب الأنصاري (-727 هـ/ 1327م) بعنوان: جواب رسالة أهل جزيرة قبرص – وردّ ابن تيمية (-728 هـ/ 1327م) التفصيلي بعنوان: الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح. وتُختَتمُ المرحلة الكلاسيكية للجدال المشرقي برسالة ابن قيّم الجوزية، تلميذ ابن تيمية بعنوان: هداية الحيارى من اليهود والنصارى[15].

على أنّ الخط الجدالي الأندلسيّ مستقلٌّ بعض الشيء في الأسلوب والمصطلح والأهداف عن الجداليات المشرقية. ونجد في سياقه بدايةً ابن حزم (-456 هـ/1064م) الذي كتب في الفصل في الملل والأهواء والنحل، صفحاتٍ مبسوطةً في نقد العقائد والنصوص المقدسة عند

---

11 لم تصلنا رسالة الحسن بن أيوب، بل وصلتنا شذراتٌ مطوّلةٌ منها في كتاب ابن تيمية: الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح 2/312-345، 252-363.

12 قارن عن رسائل الجاحظ والرسّي والكندي بعبد المجيد تركي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر، مرجع سابق، ص 135-140.

13 مثل الباقلاني في **التمهيد**، والماتريدي في **التوحيد**، والقاضي عبد الجبار في **المُغني**، **وتثبيت دلائل النبوة**، وابن حزم في **الفصل**، والشهرستاني في **الملل والنحل**. لكن الجويني (- 478 هـ/ 1085م) كتب رسالةً صغيرةً في الرد على النصارى في تحريفهم للإنجيل. وكذا فعل الغزالي (- 505 هـ/ 1111م) وفخر الدين الرازي (-606 هـ/ 1200م) متناولين التحريف في العقائد المسيحية.

14 أنظر: Paul Khoury: Paul d’Antioche. Beirut, 1964; Thomas Michel, A Muslim Theologian’s Response to Christianity – Ibn Taymiyyas Al-Jawab Al-sahih, 1984, pp. 87-98.

15 طُبع كتابُ ((**الأجوبة الفاخرة**)) للقرافي في ذيل كتاب **الفارق بين المخلوق والخالق** لعبد الرحمن باجه جي، بمطبعة الموسوعات بمصر 1314 هـ/1896م. وبين يدي طبعة جديدة للكتاب من تحقيق بكر زكي عوض، مكتبة وهبة بالقاهرة 1987. أمّا كتاب ابن تيمية: **الجواب الصحيح**، فبين يديّ منه طبعة ذات أربعة أجزاء في مجلدين، مطابع المجد، بدون تاريخ. ولكتاب ابن قيم الجوزية عدة نشرات، وربما كانت أقدمها تلك التي بهامش كتاب ((**الفارق بين المخلوق والخالق**)) للباجه جي السالف الذكر. وبين يدي طبعةٌ حديثة من الكتاب عنوانه بحسبها: **هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى**. تخريج وتعليق مصطفى أبو النصر شلبي، نشر مكتبة السوادي بجدة، دون تاريخ.

المسيحيين، ثم الخزرجي (ت 582 هـ/1187م) صاحب: **مقامع الصلبان**، والجعفري (ت 637 هـ/1239م) صاحب: **تخجيل من حرَّف الإنجيل**، والقرطبي (ت827 هـ/1424م) صاحب: **الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام** وإثبات نبوة نبينا عليه الصلاة والسلام[16]. وربما أخيراً المؤلّف المسمّى بعبد الله الترجمان (ت 827هـ/1424م) صاحب: **تحفة الأريب في الردّ على أهل الصليب**[17] - وهو شأنه في ذلك شأن ابن رَبَّن الذي يقع في بدء هذه السلسلة من الردود –مسيحيٌّ أسلم، وانشغل بحماية إيمانه وربما بحماية نفسه عن طريق الدفاع عن الإسلام.

يقارب هؤلاء المجادلون من المسلمين في محاكمتهم للمسيحية قضاياها تحت خمسة عناوين، تختلف بعض الشيء من مؤلّف لآخر بالزيادة والنقصان أو الإجمال والتفصيل؛ لكنها تبقى المنطلق في تلك الجداليات أياً تكن الحشوة التي تُعطى لها؛ تلك العناوين هي: **التثليث، والتجسُّد ، والصلب والفداء، والكتب المقدسة، والتاريخ والشعائر والأحكام والعبادات**.

وقد اختلفت المناهجُ والسُبُلُ في معالجة هذه العناوين وما تحتها. لكن يمكنُ القول إنّ منهجين أو طريقتين سادتا في الأعمّ الأغلب. **الأولى: الطريقة النصية**، وهي التي غلبت لدى المؤلّفين الأندلسيين فيما عدا ابن حزم، وبعض المشارقة مثل ابن قيّم الجوزية. ويعني ذلك مقاربة نصوص العهدين القديم والجديد ومتابعتها بدقةٍ لاستخراج النقدات ووجوه التناقض فيها مع الاستئناس بالقرآن والسنة أحياناً. **والثانية: الطريقة الفلسفية أو الكلامية**؛ وهي تنظر إلى المسيحية باعتبارها بنيةً لاهوتيةً وعقليةً واحدة؛ فتقاربها على أساسٍ فلسفيّ وكلاميّ، وتحاكمها محاكمةً تستند إلى المنطق العقلي المستفيد من التراث الفلسفي الهيلّيني؛ وإن بدرجات متفاوتة. ويسلك هذا المسلك مؤلفون مثل الكندي الفيلسوف، وأبي عيسى الورّاق والجاحظ والقرافي. ويحاول ابن تيمية – أوسع المؤلّفين في الردّ على النصارى – الجمع بين الطريقتين[18].

---

[16] أبو عَبيدة أحمد بن عبد الصمد الخزرجي: **مقامع الصلبان**، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه محمد شامه (بعنوان: **بين المسيحية والإسلام**)، نشر مكتبة وهبة، القاهرة 1975 – وتحقيق عبد المجيد الشرفي، تونس 1975 – والجعفري: **التخجيل**، مصر، مطبعة التقدم 1320 هـ، والقرطبي: **الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام**، نشر P. Devillard القسمين الأولين منه في أطروحة عام 1970، وقارن M. De Epalza, ''Notes pour une histoire des Polemiques anti-chretiennes dans I'Occident musulman'' In: Arabica, XVIII, 1971, pp. 99-116; E. Fritsch, Islam und Christentum; op. cit. 15-16, 17.

[17] عبد الله الترجمان: **تحفة الأريب** ط. M. De Epalza ، روما 1971. وبين يديّ مقالة للأستاذ عبد الواحد العسري عنوانها: ((**المناظرة بين الإسلام والمسيحية من خلال مجادلات محمد القيسي ومحمد الأنصاري للنصارى بالأندلس**))، صدرت ضمن كتاب له عن الجدل بين المسلمين والمسيحيين بالأندلس. وانظر Van Koningsveld and Wiegers, ''The Polemical Works of Muhammad Al-Qaysi and their circulation in Arabic and Aljamiado among the mudejars in the fourteenth century''; In: Al-Qantara, 15, 1994.

[18] قارن عن منهج ابن تيمية الدراسة السالفة الذكر لتوماس ميشيل: Muslim Response, 1984. – وقد عادت لمعالجة هذا الموضوع بإسهاب عند يحيى بن عدي الباحثة نادين عباس في: نظرية التوحيد والتثليث، مرجع سابق.

II

عناوين الجدل وموضوعاته[19]

أولاً: التثليث: تركّزت نقاشاتُ المسلمين لمسألة التثليث منذ الكندي الفيلسوف (منتصف القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي) وأبي عيسى الورّاق (العاشر الميلادي) على **أمرين: البدء** بعرض تاريخ المسيحية بشكلٍ موجزٍ حيثُ تُعتبرُ الأريوسية فرقةً موحّدةً وأصلاً تاريخياً ما لبثت المسيحية في تطورها أن انحرفت عنه باتجاه التثليث. **والأمر الثاني** مناقشة المسيحيين في معنى **الجوهر**؛ إذ يذهب المسيحيون إلى أن الله **جوهر**. والمعروف أنّ المصطلح مستعارٌ عند الفريقين من الفلسفة اليونانية، لكنّ تعريفه مختلف لدى كلّ منهما. فالجوهر عند المسلمين هو ((ما شغل حيّزاً وقبل عَرَضاً)) وعند المسيحيين هو ((القائم بنفسه))، والذي ((ليس هو في موضوع)). وتصل النزعة الجدالية الناقضة إلى ذروتها عندما يصلون لمناقشة المقولة بأن الله ثلاثة أقانيم[20]. فالمفكرون المسلمون يرفضون ذلك أياً يكن التعريف الذي يعرّفها به النصارى. ويجمع المجادلون هؤلاء – وعلى رأسهم أبو عيسى الورّاق – على إنكار الأقانيم لسببين: اختلافها من جهة واتفاقها من جهةٍ أخرى، واختصاص كل أقنومٍ بصفةٍ لا تنطبق على الأقنومين الآخرين. فلا وجه لدى المفكّرين المسلمين لأن يختص أحد الأقانيم بالأبوة – أي بالولادة الأزلية للكلمة – وآخر بالبنوة – أي بالتولُّد عن الأب، وآخر بالروحانية في نطاق العقيدة الثالوثية المسيحية التي تجعل الأقانيم مشتركة في الألوهية. فكما يقول أبو سليمان المنطقي – في كتاب **مبادىء الموجودات** – إنّ الذات واحدةٌ في الموضوع، كثيرةٌ بهذه الصفات؛ ولذا فقد أرجعوا مفهوم الأقنوم إلى مفهوم الصفة، ولم يجدوا مبرّراً لحصر الأقانيم في ثلاثة. فإذا كان القصد من نسبة العلم والحياة إلى الله (أي الكلمة والروح) تنزيهاً له عن النقص؛ فهذا يوجبُ نسبة صفاتٍ أو أقانيم أخرى له كالإدراك والسمع والبصر والإرادة – وفي ذلك إثباتٌ

---

19 أفدتُ في إيراد موضوعات الجدل ومناهجه من الدراسة القيمة لعبد المجيد الشرفي: **الفكر الإسلامي،** السالفة الذكر. وقد نشر الأستاذ الشرفي الكتاب مرةً أخرى بدار المدار الإسلامي ببيروت، 2009.

20 قارن عن ذلك: مقتطفات من **الكتاب الأوسط في المقالات** للناشىء الأكبر، مصدر سابق ص 165-166، و**المغني** للقاضي عبد الجبار م 81/5-85، و**الأجوبة الفاخرة** للقرافي، ص 152. وانظر آراء الرسّي والكندي في **الفكر الإسلامي** للشرفي، ص 299-300.

لأقانيم كثيرة. ويُطيلُ المفكّرون المسلمون بعد مناقشة المسألة من حيث المبدأ في محاججة الملكانيين الأرثوذكس في قولهم ((إنّ الأقانيم هي الجوهر والجوهر غير الأقانيم))[21]. ثم يوجزون في دحض مقالة اليعاقبة والنساطرة التي تُطابقُ بين الجوهر والأقانيم. وتعودُ إطالتُهم في الردّ على الملكانيين إلى أنّ هؤلاء كانوا أكثريةً بين المسيحيين في دار الإسلام، وإلى أنّ الأرثوذكسية هذه كانت دين الدولة في الإمبراطورية البيزنطية الخصم التاريخي للخلافة الإسلامية.

والواقع أنه رغم الصرامة المنطقية المتجلية في الردود الإسلامية على عقيدة التثليث؛ فإنّ هناك ذلك الخُلْف في فهم الجوهر، وهناك الخلط بين الأقنوم والإله عندما يذهب بعضهم إلى أنّ القول بثلاثة أقانيم هو كالقول بثلاثة آلهة. ثم هناك غياب النظرة التاريخية للقول بألوهية المسيح وليس العكس.

ثانياً: عقيدة التجسُّد: يُظهر المؤلّفون المسلمون – وبخاصةٍ اليعقوبي المؤرّخ، والورّاق مؤرّخ الفِرَق، والقاضي عبد الجبار المتكلم – معرفة دقيقةً نسبياً بالمجامع وخلافاتها حول طبيعة المسيح[22].بل إنّ القاضي عبد الجبار يحلل ((قانون الإيمان)) معتبراً أن الطوائف المسيحية الثلاث: الملكانية واليعقوبية والنسطورية تتفق في أنّ المسيح ليس بعبدٍ ولا نبيّ ولا رسول بل هو إله في الحقيقة، وهو ابن الله نزل من السماء وتجسّد في إنسان تام كاملٍ من مريم. وباتحاده تعالى بالمسيح ((حصلت للمسيح طبيعتان طبيعةٌ ناسوتية وأخرى لاهوتيةٌ))[23]. فالابن ليس ابناً للأب على جهة النسل لكن كتولُّد الكلمة من العقل، وحرّ النار من النار، وضياء الشمس من الشمس. ثم يختلفون في طبيعة هذا التجسد ومتى حصل وكيف. ويذكر الأستاذ عبد المجيد الشرفي أنّ المسلمين سعوا لدحض عقيدة التجسد من ثلاث طرق: الاعتماد على النصوص

---

[21] أبو عيسى الورّاق: **الرد على التثليث**، مصدر سابق، نشر D. Thomas، 1992، ص 76 وما بعدها، و**المغني** للقاضي عبد الجبار، م 95/5، 101-103، **وتثبيت دلائل النبوة** له، ص 92-93. وقارن **بالجواب الصحيح** لابن تيمية 330/2، **والأجوبة الفاخرة**، ص 318.

[22] تاريخ اليعقوبي 53/1-56، وتثبيت دلائل النبوة لعبد الجبّار، ص 94، والمغني لعبد الجبّار م 5/ 31.

[23] قارن بنظرية التوحيد والتثليث لنادين عباس، مرجع سابق، ص 283-288. وتثبيت دلائل النبوة، ص 94. وقارن بمقتطفات من الكتاب الأوسط للناشىء الأكبر، ص 67-69، والتمهيد للباقلاني، ص 87-88.

القرآنية النافية لألوهية المسيح، وتأويل النصوص الإنجيلية بما يلائم **المسيحولوجيا الإسلامية**، ومناقشة تلك العقائد بالأدلة العقلية والبراهين المنطقية[24].

في **الجال الأول** كانت **سورةُ الإخلاص** حاضرةً في الأذهان، وهي أساس المفارقة المطلقة بين الله والإنسان، بين الأزلي والمخلوق[25]. وفي **المجال الثاني** كان هناك تركيزٌ على مجازية النصوص الإنجيلية تارةً، وتحريفها تارةً أخرى، أو صرفها عن ظاهرها بالتأويل لاستحالة القبول بالظاهر والنصي[26]. وفي المجال الثالث عبَّر الناشيء الأكبر – في **الكتاب الأوسط في المقالات** – عن الرفض العقلي والمنطقي للفكرة بقوله: ((فإن صرنا إلى حجّة العقل لم نجد لقولهم إنّ الإنسان صار أزلياً، والأزلي صار إنساناً وجهاً البتة. لأنهما إن كانا ثابتين على ذاتهما غير مستحيلين فليس يصير هذا هو هذا بجهةٍ من الجهات. وإن لم يكونا ثابتين على ذاتهما فقد استحالا. وفاسد في العقل أن يستحيل البارئْ الأزليّ فيصير محدثاً لم يكن فكان، ويستحيل المُحْدث فيصير أزلياً لم يحدث))[27].

ويفصّل الجداليون هؤلاء الدوافع والأسباب التي أدّت للقول بألوهية المسيح فيحصرونها في ثلاثة: كونه وُلد من غير أب، وإتيانه بالآيات العجيبة، وصعوده إلى السماء[28]. ثم يحاولون دحضها سبباً سبباً؛ ليعمدوا بعد ذلك إلى نقد مقالات الفرق المسيحية الكبرى بالتفصيل واحدةً بعد أخرى مختصين الملكية أو الملكانية بالنقد الأطول كالعادة، للسبب الذي ذكرناه من قبل.

والواقع أنّ **الموطن** الذي **رأى** فيه المفكرون المسلمون مجالاً للطعن في عقيدة التجسد فعمدوا لاستغلاله بأقصى طاقاتهم الجدالية؛ هو إصرار المسيحيين على أنّ التجسد سرّ لا سبيل

---

[24] عبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي، ص 304.

[25] الرد على النصارى للجاحظ، ص 27، والتمهيد، ص 158-159.

[26] الرد على النصارى للجاحظ، ص 36-37، والمغني لعبد الجبار م 5/ 113. وقارن بالبيروني: تحقيق ما للهند من مقولة، ص 28-29.

[27] مقتطفات من **الكتاب الأوسط**، ص 82-83. وقارن **بالتمهيد** للباقلاني، ص 102-103، **والجواب الصحيح** لابن تيمية 2/ 342-343. ويحاول الغزالي في كتاب **الردّ الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل**، نفي ألوهية المسيح بتتبع نصوص الإنجيل المُوهِمة لذلك، وتأويلها.

[28] **الردّ على النصارى** للجاحظ، ص 32-33، و**الردّ على النصارى** لابن ربَّن الطبري، ص 23-34، و**التمهيد**، ص 98-99، 101، و**الردّ الجميل** للغزالي، مصدر سابق، ص 99 وما بعدها، و**الجواب الصحيح** 2/ 326.

إلى إدراك كُنْهه بالعقل البشري المحدود لا محالة، وغاية ما يستطيع العقل بلوغه هو تقريبه من الأفهام[29]. بينما يرفض المفكرون المسلمون كل ما يتعارض والمعقول؛ وهو ما لا يمكن إقامة الدليل عليه بالبراهين العقلية[30].

ثالثاً: الصلب والفداء: في هذا المجال يستسهل المفكرون المسلمون[31] الأمر بالتركيز على تنافي الصلب مع الألوهية المفترضة للمسيح، كما أنهم يشككون في الصلب ذاته لعدم التواتر فيه. كما يستسهلون عقيدة الفداء بالقول إنه لا داعي للشعور الدائم بالإثم من ذنبٍ ما ارتكبه الإنسان الفرد إذ إنه لا تزر وازرةٌ وزر أخرى – حسبما ورد في القرآن. ثم إنّ الله رحيمٌ غفّار لعباده، فلا حاجة لفادٍ يخلّص من حقد إلهيّ على خطيئة ما ارتكبها ذلك الفرد[32]. وبذلك فإنّ نفي ألوهية المسيح يؤدي إلى نفي الفداء، أي إلى نفي ما يرمز إليه الصلب وما اكتسبه من أبعاد في المنظومة اللاهوتية المسيحية. فبينما يرتبط الصلب أو يكتسب معناه بربطه بالقيامة من بين الأموات؛ فإنّ القرآن والمفكرين المسلمين يربطون بين حادثة الصلب أو عدمها وبين صعود المسيح إلى السماء مع السكوت عن قيامته[33].

رابعاً: الكتب المقدّسة: يذهب سائر الجداليين المسلمين إلى أنّ التحريف وقع في الكتب المقدّسة عند المسيحيين تارةً بتحريف النص، وطوراً بالتحريف في التأويل[34]. وفي مجال التحريف أو كتمان الشهادة يأتي استخراج المسلمين لنصوصٍ وإشاراتٍ من العهدين ((تبشّر))

---

29 قال يحيى بن عدي: ((...فإنّ علماء النصارى وأهل التُقى منهم يعتقدون أنّ كيفية اتّحاد الابن الأزلي بالإنسان ليس يعرفها البشر على كنهها، وإنما يشبّهها من يشبّهها بما ذكره على التقريب لا على التحقيق والاستقصاء،...)) (نادين عباس: نظرية التوحيد والتثليث عند يحيى بن عدي، مرجع سابق، ص 286).

30 قارن **بالمغني** لعبد الجبار م 5/ 123-125، و**التمهيد** للباقلاني، ص 89. وقارن برأي الورّاق في المسألة؛ في **الفكر الإسلامي** للشرفي، ص 365.

31 هناك من يركّز على اختلاف الأناجيل المنحولة حول يهوذا الإسخريوطي وإلقاء شبه المسيح عليه وصلبه بدلاً منه؛ قارن **بتفسير الطبري** م 6/ 14-15، **وتثبيت دلائل النبوة**، ص 121-122، 132، 137- 140.

32 **تثبيت دلائل النبوة**، ص 104، و**التمهيد**، ص 97-98، و**الأجوبة الفاخرة**، ص 182، 304، **والجواب الصحيح** 2/ 319-320، **وهداية الحيارى** لابن قيم الجوزية، ص 260-261.

33 **الرد على النصارى** لابن ربَّن الطبري، ص 125، **والدين والدولة** له، ص 141، **وتثبيت دلائل النبوة**، ص 165-166، **والجواب الصحيح** 2/ 324-325.

34 قارن برأي الحسن بن أيوب في **الجواب الصحيح**، 2/ 340، 344، 363. وانظر **تثبيت دلائل النبوة**، ص 154-155، و**المغني** م 5/ 142-143.

بالنبي محمد مثل الفارقليط في إنجيل يوحنا (الإصحاح 14)، وإشارات أخرى كثيرة توسّع بعضهم في ذكرها أو تأويلها تأويلاً مناقضاً لفهم المسيحيين[35]. على أن المسلمين – وقد توافرت لهم الإمكانيات في هذا الباب – لم يُعْنَوا بهذا المبحث عناية دقيقةً متتبّعةً رغم أنهم أفردوا له رسائل خاصة في بعض الحالات[36] وقد انتهت بهم بحوثهم في الكتب المقدسة المسيحية إلى النتيجة المفاجئة التي ذكرها ابن قيم الجوزية في ((هداية الحيارى)) (ص186)، في أواخر الحقب الكلاسيكية للجدل – وهي: ((ما بأيدي النصارى من الدين باطلُهُ أضعاف أضعاف حقّه، وحقّه منسوخ))..أما ما نجده من عناية في هذه الناحية فتعود غالباً لمسيحيين اعتنقوا الإسلام مثل ابن رَبَّن الطبري والحسن بن أيوب، وعبد الله الترجمان، ويغيب لدى هؤلاء إلى حدّ كبير مبحثٌ اعتنى به الجداليون المُحدثون من المسلمين وهو مبحث إسناد الكتب المقدسة وتاريخيتها مقارنةً بالعناية بتوثيق القرآن وإسناد السنة.

خامساً: التاريخ والعبادات والشعائر والأحكام والأخلاق: يتقدم القاضي عبد الجبار (ت 415 هـ/ 1024م) سائر الجداليين المسلمين في عرض صورةٍ متكاملة لما يعتبره تطوراً تاريخياً باتجاه الانحراف عن الدعوة الأصلية للمسيح. فالمسيح من وجهة نظره جاء مصدّقاً لما بين يديه من التوراة، وعلى هذا كان أتباعه الأوائل في تحريم الخمر والخنزير وإجراء الختان، والاتجاه لبيت المقدس في الصلاة، وتحريم يوم السبت، وطقوس الذبائح والأضحيات. ثم ظهر بولس اليهودي الأصل، المتأثر بوثنية الروم وعاداتهم فحوّل الأجيال التالية من النصارى باتجاه عادات الروم وطقوسهم وأعرافهم. وتتفاوتُ عباراتُ عبد الجبار في أسباب ذلك. فهو يذهب تارةً

---

[35] علي بن رَبَّن الطبري: **الرد على النصارى**، ص 111، **والجواب الصحيح** 3/ 263-279، E. Fritsch: Islam und Christentum, op. cit. 74-96.

[36] مثل كتاب الجويني: ((**شفاء الغليل فيما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل**)) نشرة Allard (1968). وقد انفرد ابن حزم (-456 هـ/ 1064م) في **الفصل في الملل والأهواء والنحل** بإيراد نقدٍ شامل ومن جميع النواحي لنصوص الأناجيل. وقارن عن التحريف **بالجواب الصحيح 1**/ 356-371. وانظر عن الكتابات في التحريف ومعانيه في الإسلام الوسيط: Jean-Marie Gaudel, Robert Caspar: ‘‘Textes de la tradition musulmane concernant le tahrif des Ecritures’’, In: Islamochristiana 6(1980), 61-104.
والأجوبة الفاخرة للقرافي، ص 98-99. Putman, L’Islam; op. cit. 47-51.

إلى أنه قصد من وراء ذلك إلى إغراء الروم أو بعض فئات الناس (النساء مثلاً) باعتناق المسيحية. لكنه ما يلبث أن يتهمه بالتقصُّد في التحريف عبثاً وزندقةً وسوءَ. ويرى عبد الجبار أنّ هذا الانحراف استمرّ وتعمّق بإقبال القيصر قسطنطين ابن هيلانة على النصرانية؛ فأدخل على النصرانية سائر العادات الوثنية التي كانت سائدةً في المملكة، بحيث انقطعت صلة المسيحية باليهودية من جهة، وبالنصرانية الأولى من جهة ثانية(37).

ويشترك القاضي عبد الجبار مع سائر الجداليين من المفكّرين المسلمين في نسبة قَدْرٍ كبير من التحريف والإفساد للمسيحية إلى القساوسة والأحبار وكبار رجال الدين(38). ومن هنا يأتي فهمهم للمجامع الكنيسية، على أنها اجتماعاتٌ من جانب رجال الدين الكبار عند المسيحيين للتحليل والتحريم؛ في حين يرى المسلمون أنه لا يجوز التحريم والتحليل إلاّ بأمر إلهي صريح ومُوحى. يقول القاضي عبد الجبار(39): ((... وهم في كل حين يجتمعون إذا أرادوا تحليل شيءٍ أو تحريمه، ويكون لهم فيه **سنهودس** – وتفسيره الاجتماع للتقرير – فيفعلون ذلك. فإذا تقادم عهده قالوا: هذا ما حرَّمته تلك الجماعة إلاّ بظهور آيةٍ أو معجزة)). ويضرب القاضي عبد الجبار ثلاثة أمثلةٍ لذلك(40):

- جواز الزواج للجثالقة والمطارنة بدايةً ثم تحريم ذلك فيما بعد.

- جواز الجمع بين الأختين في الزواج، ثم تحريم ذلك.

- جواز التزويج ببنت الأخ، ثم جرى تحريم ذلك.

والواقع أنّ الجداليين المسلمين عندما اعتبروا المسيح نبياً كسائر الأنبياء، ما عاد بوُسعهم فهم العقيدة المسيحية في انفصالها عن اليهودية النصية. كما أنهم ما تصوروا عبادةً وطقوساً

---

37 **تثبيت دلائل النبوة**، ص 149 وما بعدها، **والجواب الصحيح** 123/1-124. ويبدو أن إشكالية بولس قديمة لدى الجداليين المسلمين. إذ يذكرها ضرار بن عمرو الغطفاني (حوالي 170هـ) في كتابه: التحريش. ولذا فالذي أحسبه أنّ للمسألة أصولاً في جدالات الفرق المسيحية قبل الإسلام.

38 **تثبيت دلائل النبوة**، ص 174-175، 211-212.

39 **تثبيت دلائل النبوة**، ص 94.

40 **تثبيت دلائل النبوة**، ص 171، 190.

غير عباداتهم وطقوسهم هم أو الطقوس اليهودية التي عرفوها أولَ الإسلام. وما كان المسلمون يعرفون غير رجالات الفقه المجتهدين في الفروع، فما أمكن لهم التسليم لرجال الدين المسيحيين بالسلطات الواسعة التي كانوا يشهدون ممارستهم لها بناءً على الفهم المختلف تماماً لماهية المؤسسة الكنسية ودورها في الدين. والمعروف أنّ المؤسسة الدينية اليهودية تملك سلطاتٍ واسعةً أيضاً، فلا ندري لماذا لم يقولوا بأنّ المسيحيين ظلوا أمناء للميراث اليهودي في هذه المسألة؟!

وقد كانت النظرةُ للرهبانية إشكاليةً لدى المسلمين بسبب الاختلاف في تفسير الآية الواردة بشأنها في القرآن. وقد كان الصوفية ينظرون إلى الرهبانية نظرةً إيجابية(41)؛ لكنّ الجداليين المسلمين مجمعون في الحملة على الرهبانية باعتبارها مخالفةً للمتعارف عليه لديهم وفي عالم الإسلام بشكلٍ عام.

والطريف أنّ الجداليين المسيحيين درجوا على تعيير المسلمين بالحرية الجنسية التي يشرّع لها دينهم بالقول بتعدد الزوجات وبالتسرّي. فيعمد
الجداليون المسلمون إلى اعتبار القول بوحدانية الزوجة، وتحريم الطلاق، أموراً من تحريف رجال الدين المسيحيين. ثم يأخذون على المسيحيين عاداتهم الجنسية المتحرّرة، والتي تخالف تعاليم دينهم؛ متهمين المجتمعات المسيحية بقلة الغيرة والاهتمام بقضايا العرض والشرف؛ وهذا مع اعتراف القاضي عبد الجبار بأنّ المحصنات من المسيحيات تغلب عليهنّ أخلاق التعفُّف(42).

III

عرضْتُ فيما سبق لجوامع آراء الجداليين المسلمين في المسيحية في العصور الوسطى. والصورة المستخلصة من هذه الآراء تعتبر المسيحية السائدة انحرافاً مُغرقاً في ابتعاده عن الدين الحقّ. وجليٌّ أنّ هذه الصورة ما كانت الوحيدة في المجال الإسلامي الوسيط فهناك الآيات القرآنية التي تُثني على المسيحيين لأنّ منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون[43]. كما أنّ هذه

---

41 نقل ذلك الشرفي (**الفكر الإسلامي**، ص 442) عن ماسينيون.

42 **تثبيت دلائل النبوة**، ص 167، 171.

43 سورة المائدة: 82.

الصورة الإيجابية كانت حاضرةً لدى الفئات ذات الصلة بالجوانب الدينية للحياة والسلوك مثل الصوفية الذين تشير كتب تأملاتهم وطبقاتهم (مثل حلية الأولياء) إلى آرائهم الإيجابية في الرهبانية على سبيل المثال. وهناك طبعاً الصورةُ التي تعرضها كتب **أحكام أهل الذمة** للعلائق القانونية أو العرفية بين المسلمين وأهل الكتاب داخل المجتمع الإسلامي؛ وهي صورةٌ غير محبَّبةٍ لكنها أفضل بما لا يقاس من تلك التي يعرضها الجداليون. ذلك أنّ كتب أحكام الذميين تقدّم اعترافاً للمسيحيين بدينهم وحياتهم وحرياتهم الدينية لا تسلّم لهم به كتب الجدل الإسلامي مع النصارى؛ هذا وإن يكن ذاك الاعتراف ناقصاً في بعض جوانبه الاجتماعية. ولا شكّ أنّ الانطباعات التي تتكوّن لدى الدارس من عروض المؤرّخين المسلمين، وكتب السمر والديارات ودوواوين الأشعار والأدب الشعبي؛ أدنى أيضاً إلى وقائع الحياة من صورتي الجداليين، وأصحاب كتب أهل الذمة على حدّ سواء. فيكون علينا هنا أن نسلّم بأنّ الإطلاقية والنهائية النابذة كانت على أشدّها لدى لاهوتيي ديانات التوحيد الثلاث على وجه الخصوص؛ وهي ما تزال كذلك حتى اليوم.

على أنه ليس في هذا الاستنتاج عزاءٌ كاف[44]. وبخاصة أننا نعلمُ أنّ الردود الإسلامية التي ازدهرت في القرنين التاسع والعاشر؛ ظهرت في أوساط جماعات مثقّفين متعقلنين ومتهلينين بدرجة أو بأخرى. ونعلمُ أنه كانت بين أولئك المثقفين على اختلاف دياناتهم علاقات حميمةٌ أحياناً، وأنه كانت لذلك الجدل آدابُهُ ومناهجُهُ التي يسلّم بها ولها الجميع. وقد كان هؤلاء يعرفون عن حياة ودخائل زملائهم ما يحول دون سوء الظنّ أو الشعور بالخطر في حقبةٍ وصلت فيها العلاقات بين الديانات والثقافات المختلفة إلى درجة من الاستقرار والاستتباب تحول دون توقُّع انقلابات مفاجئة تتهدد إحدى تلك الجماعات: فهل كانت تلك الردود والتنابذات في القرنين التاسع والعاشر بالذات عبثاً ثقافياً مجرّداً، ونشاطاً ذهنياً بحتاً يحتدم بين المثقفين كما يحدث في المجتمعات المعاصرة أحياناً؟ إنّ الذي يحولُ دون المضيّ في هذه التأملية

---

[44] قارن برأيٍ في وظائف هذا الجدل: Abdelmajid Charfi, ''La function historique de la polemique islamochretienne a l' époque abbasside'' ; In: Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period (750-1258), ed. Samir Khalil and JÖrgen S. Nielsen. Brill 1994, pp. 146-156.

الساذجة بعض الشيء الإدراك بأنّ الاعتراف بإنسانية الآخر وحريته الداخلية تقتضي احتراماً لاعتقاداته الأساسية لا نجدها في المجادلات الإنكارية الجاحدة من جانب المسلمين والمسيحيين آنذاك على حدّ سواء. فيبقى أن نقول إن قطيعةً من نوعٍ ما تسود بيننا وبين تلك الحقب الغابرة إلى حدّ يستعصي أحياناً على الفهم والاستيعاب، مهما حاولنا التوليف بين الاختلافات والنقائض، واعتبار السياقات التاريخية بحيث تبدو تلك الاختلافات متعقّلة ومفهومة.

ولنعد قليلاً إلى السياق الجدالي الذي حاولنا تأمله فيما سبق، فنطرح عليه سؤالاً يبدو ساذجاً أيضاً لكنه غير بريء: ما علاقةُ الصورة الكلامية أو اللاهوتية بالقرآن؟ لا مجال للتوسُّع هنا في استقراء الصورة القرآنية للمسيحية والمسيحيين كما سبق أن ذكرت. لكنني أكرّر هنا أنّ الجدال الإسلامي مع المسيحية منذ القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، وحتى القرن الثامن الهجري/الخامس عشر الميلادي ما كان قرآنياً وإن بدت عناوينه الرئيسية قرآنية. فلا شك أنّ هناك تمييزاً قرآنياً من نوعٍ ما بين الدين المسيحي والمسيحيين. فالقرآن الكريم ينكر ألوهية المسيح، والتثليث، ويسلّم له بعد ذلك بكلّ ما سلّمت له به المسيحية – ويُعطي عن المسيحيين صورةً إيجابيةً بشكلٍ عامّ، معتبراً الديانة الإسلامية استمراراً من نوعٍ ما لها ولليهودية. أمّا الجداليون المسلمون فيتنكّرون كالقرآن لألوهية المسيح؛ لكنهم يمضون قُدُماً في تأويل وتعديل كل ما قرره له القرآن. ثم إنهم لا يسلّمون للمسيحيين بشيءٍ مما سلّم به القرآن حتى ما كان واضحاً وصريحاً في دفئه وإيجابيته[45]!

ودعونا نمضي إلى سؤالٍ آخَرَ أكثر التباساً: هل عرف الجداليون المسلمون المسيحية وهل تفهموها وتفكّروا فيها؟ لا شكّ أنهم عرفوا الكتب المسيحية المقدسة معرفةً جيدة، كما أنهم عرفوا تاريخها ونصوصها الأخرى معرفةً كافية، كما يتبين من دقائق تتبُّعهم لتلك النصوص. لكنهم ما تفهموها في الغالب ولا تفكَّروا فيها. فقد انصبّ نقدهم على نصوص الكتب المقدّسة والميراث

---

45 يعترف الجاحظ (في **الرد على النصارى**. ص 14، 21) دونما قصد أنّ العامة من المسلمين كانت تُحسن الظن بالنصارى لثناء القرآن عليهم: (ولتجدن اقرَبهم مودّةً للذين آمنوا الذين قالوا إنّا نصارى...)، ويرى الجاحظ أنّ العامة ((غلطت فيها...))! وقارن بردّ ابن تيمية على ((ادّعاء النصارى أنّ القرآن مَدَحَهُم))- **الجواب الصحيح** 2/ 64.

المسيحي الاعتقادي والعُرْفي أو الكنسي. لكنهم ما فهموا أنّ جوهر المسيحية هو تجربةُ المسيح نفسه، ودخائل عجائبيتها وأسرارها.

إنّ هناك موازاةً من نوعٍ ما أو تناظراً من نوعٍ ما بين المسيح في اعتقاد المسيحيين، والقرآن في اعتقاد المسلمين[46]. فأهل السنة بالذات يعتقدون أنّ القرآن هو كلامُ الله القديم؛ الذي جاء في المأثور النبويّ عنه إنه لا تنقضي عجائبه! لكنّ هذا التناظرَ غائبٌ تماماً أو مغيَّبٌ أو من صنف اللامفكّر فيه (كما اعتاد محمد أركون أن يردّد) لدى الجداليين والمفسّرين المسلمين!

على أنّ كل ما قدّمناه عن ظروف صعود الحركة الجدالية بين المسيحية والإسلام، والتي بدأها فيما يبدو يوحنا الدمشقي وتيودور أبو قُرّة؛ لا تجعل من الحقل الذي ازدهرت فيه واستمرت، واضحاً أو مقنعاً أو منطقياً. فالإسلام سرعان ما تحوّل إلى دولةٍ هائلة الاتساع والقوة. وأمة المؤمنين والمسلمين التي تحدّث عنها النبي صلى الله عليه وسلم في كتاب المدينة، باعتبارها ((أمة واحدة من دون الناس))؛ وكانت تعدُّ وقتها حوالي الخمسة الآلاف نسمة، صار تعدادها منتصف القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، حوالي العشرين مليون نسمة: فلِمَ هذا الجدل الصاعق والخائف من المسيحية التي كانت دولتُها ما تزال تتراجعُ، ومجموعاتها في دار الإسلام تتضاءل عدداً وازدهاراً أمام تقدّم المسلمين، وتزايد أهميتهم السياسية والثقافية والحضارية؟

لا يمكن الإجابةُ على هذا السؤال بشكلٍ وافٍ أو كامل. لكنّ جاذبية المسيحية في حيواتها الحانية، وسحر رهبانيتها وطقوسها؛ أمران لا يمكن إنكارُهُما، أو إنكارُ تأثيرهما في التراث العربي والوعي العربي. وقد كان للمسيحية ميراثٌ هائل من الكتابات والجماعات عندما ظهر الإسلام. وصحيحٌ أن دولتها ضعفت أمام الزحف الإسلامي لكنها لم تختفِ، وعادت لشيءٍ من القوة بعد القرن التاسع الميلادي. وقد أسهم المسيحيون في الحياة الثقافية والعلمية إسهامات

---

[46] يذكر ابن النديم في الفهرست (ص 230) أنّ ابن كُلاّب كان **يطابق** بين القرآن والمسيح فيقول: نقول في المسيح ما يقوله أهل السنة في القرآن! لكنّ الغالب أنّ تلك كانت تهمةً من خصومه من المعتزلة، إذ كان يقول بِقِدَمِ القرآن لأنه كلام الله. وقد ردّ= =ابن تيمية في **الجواب الصحيح** 3/ 93 وما بعدها – على من يدّعي المشابهة بين عقيدة المسيحيين في المسيح وعقيدة المسلمين في أزلية القرآن. وقارن بالشرفي: **الفكر الإسلامي**، ص 310.

بارزةً ترجمةً ونقلاً وإبداعاً. صحيحٌ أنّ ذلك كلّه ما كان كافياً لأن يبعثَ على الخوف أو التوجُّس؛ لكن ما كان من الممكن تجاهُلُهم بأيّ مقياس. ونحن نعلم انه رغم القطيعة الظاهرة في الجداليات فإنّ المسيحية أثّرت في سائر مناحي الحياة الدينية للمسلمين بما في ذلك الكلاميات والفقهيات والروحانيات؛ فضلاً على تأثيرها الذي لا ينكرُهُ أحدٌ في الحياة الثقافية بشكلٍ عام.

ويبقى أمرٌ أرى أنه الأشدّ أهميةً وخطراً في تعليل ما نحن بصدد دراسته واستكناهه؛ لأنه متعلّق برؤية الإسلام لنفسه، ودوره في العالم، ومكانته في التاريخ القُدسي والملحمي للديانات ولبني البشر. فقد وضع القرآن والنبيُّ نفسيهما في سياق الميراث الكتابي والنبوي الإبراهيمي واعتبرا نفسيهما استمراراً وإكمالاً للديانتين الإبراهيميتين السابقتين. وبذلك كان الإسلام بحاجة منذ البداية لاعترافٍ من جانب أهل الكتاب، لكي يعتبروا قرآنه كتاباً مثل كتبهم، ورسولاً نبياً مثل أنبيائهم. وتأرجح العلاقات مع يهود المدينة دليلٌ واضحٌ على توتر العلاقة بسبب مسألة الاعتراف. وكذا الأمر في مسألة المباهلة مع نصارى نجران في آخر حياة النبيّ. وقد ظلّ ذلك كلّه حاضراً في وعي المسلمين ولاوعيهم حتى بعد أن صاروا أمةً ضخمةً وإمبراطوريةً ضخمة. وقد نشأ أدبٌ ضخم لديهم حول النبي والنبوة ينصبُّ كلّه على الدفاع عن نبيّهم ونبوته: نشأت مؤلفات الشمائل، ثم مؤلفات الخصائص، ثم مؤلفات المعجزات. وقد ضاقوا ذرعاً بتردد اليهود والمسيحيين في هذا الاعتراف رغم اعترافهم هم دينياً بالدينين السابقين بشكلٍ شبه كامل. وتدلُّ المحاورات المسيحية والإسلامية الأولى على جدّية المسألة وخطورتها بالنسبة للمسلمين؛ من أقصوصة المباهلة، وإلى حديث سعيد بن عامر مع رجل الدين المسيحي، وجداليات يوحنا الدمشقي وتيودور أبو قرّة، ومقابلات طيموثاوس، ومجالس المأمون، ورسالة الهاشمي إلى الكندي. وهي كلُّها أحداثٌ وأقاصيص تتطلب اعترافاً متبادلاً ما تحقق إلاّ في أحيان قليلة وتحت وطأة الإرغام بالقول إنّ محمداً سلك في طريق الأنبياء، أو أنه نبيٌّ مبعوثٌ للعرب. ومن هنا ذلك البُعد الأسطوري والقصصي في كتب الشمائل والفضائل والخصائص النبوية: من الراهب بحيرا وإلى اعتراف الأحبار والرهبان، وبشارات العرّافين والكُهان، ومعجزات النبي محمد التي لا تقلُّ شأناً عن معجزات المسيح. ونحن نعرف أن النقض الأشدّ للمسيحية المتمثّل في محاولة القاضي عبد الجبار عنوانه: تثبيت **دلائل النبوة** – وملخّصه: ما دمتم لا تعترفون بنا فنحن

لن نعترف بكم! وقد ظلت هذه القضية إشكاليةً ومعقَّدة في السايكولوجيا الإسلامية إلى اليوم. لقد خفّفت من حدَّتها متغيرات المجمع الفاتيكاني الثاني، ومسالك البابا يوحنا بولس الثاني، لكنها عادت إلى الالتهاب منذ التسعينات من القرن الماضي، وظهرت خلال العقد الأخير بوضوح في الإسلاموفوبيا الواسعة الانتشار في الوجتمعات الأوروبية.

خاتمة

يقول البروفسور عادل تيودور خوري في خاتمةٍ لدراسته الضخمة عن الجدل البيزنطي ضدّ الإسلام؛ في تقويم مسارات ذاك الجدل ونهاياته[47]: ((إنهم لاهوتيون مسيحيون غرباء عن عالم الإسلام الثقافي، غير متعودين على مقولاته الدينية، يصرون على فهم القرآن حسب عالمهم الذاتي، وعلى ضوء آفاقهم اللاهوتية الخاصة...)). وهو حكمٌ يشاركه في إصداره الباحث التونسي عبد المجيد الشرفي لكن على الجدل الإسلامي ضد المسيحية. ولذا فإنّ قراءة الجدل الإسلامي ضدّ المسيحية، ينبغي أن تكون قراءةً تجاوزيةً مثل قراءتنا لسائر التراث العربي الإسلامي: الاستيعاب النقدي، والتجاوز، وليس إحياء التُراث.

يقول أبو الحسن العامري في إحدى تأملاته لعلاقة الدين بالدولة عند الساسانيين والمسلمين[48]: المُلْكُ بالدين يبقى، والدين بالمُلْك يقوى!

لكن التجربة التاريخية الإسلامية تُثبت أنّ الدين دعم المُلْك؛ في حين ما أثّر ذهاب المُلْك على قوة الدين. فالأحرى بنا أن نُصغي لتأمليةٍ أخرى من تأمليات العامري تقول[49]: إنّ الحقّ متاحٌ لمن أراد وأحبّ أن ينطق به...وعلى السبيل إلى الله أعلامٌ ظاهرةٌ وشواهد واضحة. ولن يعجز عن الوصول إلى الحق من سعى بصدق نيةٍ في طلبه!

---

47 A.-Th. Khoury, Les theologiens byzantins et l’ islam. Paris 1969, p.312.

48 أبو الحسن العامري: كتاب **الإعلام بمناقب الإسلام**. تحقيق ودراسة عبد الحميد غراب. دار الكاتب العربي بالقاهرة 1387هـ/1967م، ص 189.

49 كتاب **الإعلام بمناقب الإسلام**، ص 123.

تأملات

في العلاقة بين السياسة والشريعة
في التجربة الإسلامية الوسيطة

رضوان السيد

أستاذ الدراسات الإسلامية

الجامعة اللبنانية – بيروت

تمهيد منهجي

أردتُ قبل الخوض في وجهٍ من وجوه علاقة الدين بالدولة في التجربة الإسلامية الوسيطة، ويتمثّل في العلائق بين السياسة والفقه أو السلطة السياسية والمؤسسة الفقهية، التقديم بملاحظتين إحداهما مفهومية والأُخرى تاريخية.

الملاحظة الأولى تتصل بالعلاقة بين الدولة والدين في المجالات والنواحي والمنظومات التي سادت فيها على الخصوص الديانات المعروفة باسم الديانات السماوية أو ديانات التوحيد؛ وبخاصةٍ الديانتان المسيحية والإسلامية. وقد كان هناك تداخُلٌ بين الدين والدولة في التجربتين من الناحية العملية. لكنْ من الناحية النظرية هناك مَنْ ذهب في الأزمنة الحديثة والمعاصِرة إلى وجود افتراق مبدئي بين المسيحية والإسلام لجهة علاقة الدين بالدولة، وبالتالي المؤسسة الدينية بالنظام السياسي بسبب مقولة السيّد المسيح: " أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله"، وهي مقولةٌ تُقيمُ فصلاً واضحاً بين الشأنين الديني والعامّ أو السياسي. وهذا أمرٌ وإنْ كان صحيحاً في الأزمنة الحديثة، لكنه ما كان سارياً قبل القرن السابع عشر الميلادي، وبعد صراعاتٍ وحروبٍ طويلةٍ كما هو معروف. وما أريدُهُ من هذه الملاحظة ليس العودة لمناقشة هذه المسألة النَظَرية البالغة الأهمية بالنسبة للدينين في الأزمنة الحديثة؛ وإنما أنطلقُ من وقائع التجربة المسيحية والإسلامية في العصور الوسطى، ومن مقولةٍ ترى أنّ كلَّ جماعةٍ دينيةٍ إذا تجاوزَ عددُ أفرادها المئات؛ فإنها تكونُ مضطرَّةً لإبداء رأْيٍ أو توجُّهٍ في مسائل الشأن العامّ؛ وبخاصةٍ إذا قام ما يُشبهُ الكيان السياسيَّ في أَوساطِها. والحَكَمُ أو المرجعُ في الحكُمْ على طبيعة النظام آنذاك يكون في : هل يُمارَسُ الشأنان الديني والسياسي في مؤسَّسةٍ واحدةٍ أو مؤسَّستين. والمعروف أنّه ومنذ القرن الثالث الميلادي كانت هناك مؤسسة دينية مسيحية قوية(كنيسة، سلطة كَنَسية) وإن لم تكن هَرَميتُها واضحة التنظيم، وظهرت إشكالياتُ العلاقة بين المؤسَّستين الدينية والسياسية في القرن الرابع بعد اعتناق الإمبراطور للمسيحية، وبدء عهود المَجَامع(1). أمّا في الإسلام، فيختلفُ الأَمْرُ بعضَ الشيئ؛ إذ لا يمكنُ الحديثُ عن مؤسَّسةٍ دينيةٍ مكتملة

قبل القرن الثالث الهجري/ التاسع والعاشر الميلادي. في حين قامت الدولةُ أو الخلافةُ الإسلاميةُ في القرن الهجري الأول(السابع الميلادي)، أي قبل قرنين من اكتمال ظهور المؤسسة الدينية(2). ولذا فستنصبُّ قراءتي على أزمنة العلاقة بين المؤسَّستين بعد القرن الثالث الهجري، مع مُلاحظاتٍ تمهيديةٍ عمّا قبل ذلك.

أما المُلاحظةُ الثانية فهي منهجيةٌ وتاريخيةٌ ومركَّبة في الوقت نفسِه. وهي تتناولُ عدة أمور؛ **أولُها** تسميةُ السلطة الإسلامية نفسَها **خِلافة** ومعنى هذا المفرد أو المصطلَح، وهل هي خلافةٌ لرسول الله من الناحية الزَمَنية، كما تقول نَظَرية "أهل السُنّة"، أم هي"خلافةُ الله" كما قال الأُمويون والعباسيون الأوائل على نقودهم، وفي مخاطبات الشعراء لهم، وفي رسائل كُتّاب الإنشاء في دواوينهم؟ وهذه القضيةُ مُهمةٌ سواءٌ أَعتبر الخلفاء أنفُسَهمْ خلفاءَ لله أو خُلَفاء لرسول الله؛ إذ ما هي صلاحياتُهُم في الشأن الديني في الحالتين؟ فالرسول (ص) كان يتولى الشأنين الديني والسياسي. وتختلفُ التفسيراتُ في طرائق تصرُّف الخلفاء الأربعة أو أُمراء المؤمنين من بعده في ممارسة المرجعية في الشأن الديني(الألقاب، وأحكام القُضاة، ومسائل الزكاة، والأوقاف، والعلاقة بالقُرّاء والقُصّاص ثم بالفقهاء). أما الأُمويُّون فقد مارسوا الشأنَين السياسي والديني، لكنَّ كُلَّ المعارضات التي ظهرت في وجههم كانت باسم "الشورى" أولاً أي المرجعية في النظام السياسي، ثم باسم "الكتاب والسنة" أي المرجعية في الشأن الديني(3). وهذا يعني أنّ المعارضين ما سلَّموا لهم بالمرجعيتين. **وثانيةُ** المسائل من الناحية التاريخية من ضمن هذه الإشكالية المركَّبة ظهور مصطلح **الفقيه**. هناك رجلٌ واحدٌ تُطلقُ المصادرُ عليه اسم **فقيه** في القرن الأول هو سَلَمةُ بن ذُؤيب الرياحي، الذي حَمَلَ رايةً في أواسط الستينيات من القرن الأول، ودعا تحتها إلى الولاء لابن الزبير بعد وفاة يزيد بن معاوية عام 65هـ/684م. وفيما عدا ذلك كان الشبان والكهول المهتمُّون بالشأن الديني يُسمَّون قُرّاءً، أو علماء. والطريفُ أنّ الذين تولَّوا القضاء كانوا يُسمَّون قُضاةً وحسْب. وفي النصف الأول من القرن الثاني الهجري نقرأُ عن "فقهاء المدينة السبعة". ثم في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري/ أي الثامن الميلادي، انتشر مصطلَحا **المتكلِّم والفقيه**، دون أن يكونَ واضحاً ومحدَّداً معنى الفقيه وصلاحياته، بخلاف المتكلِّم. وفي القرن الثالث الهجري/ التاسع والعاشر الميلادي، بدأ ظهور المذاهب

الفقهية أو المدارس الفقهية الشخصية، أي المنسوبة إلى شخصٍ وليس إلى ناحية مثل فقهاء الأمصار في القرن الثاني الهجري أو الثامن الميلادي، حيث كان يجري الحديث عن فقهاء العراق، وفقهاء الحجاز. أمّا بعد منتصف القرن الثالث الهجري فصار يجري الحديث عن المذاهب الفقهية كالأحناف (نسبة إلى أبي حنيفة)، أو المالكية (نسبة للإمام مالك بن أَنَس)، والشافعية(نسبة للإمام محمد بن إدريس الشافعي)، وأخيراً الحنابلة (نسبة للإمام أحمد ابن حنبل)(4). **<u>وثالثةُ المسائل</u>** في هذا السياق التاريخي اشتباكُ الخليفة المأمون (198–218هـ/813–833م) ومن بعده أخوه المعتصم(218–227هـ/833–842م) وابنه الواثق (227–232هـ/842–847م) مع المحدّثين والفقهاء بشأت عدة مسائل أبرزُها مسألةُ خلْق القرآن. ولا أقصِدُ هنا العودة إلى تحليل الموضوع والأسباب، فقد كُتب الكثير حول المسألة(5). إنما الذي أريدُهُ هو دلالةُ هذا الصراع على اكتمال المؤسسة الفقهية، وأَخْذها للصلاحيات التشريعة باعتراف الدولة، منذ عيَّنَ هارون الرشيد(170–193هـ/786–808م) أبا يوسف تلميذ أبي حنيفة المشهور قاضياً للقُضاة. وقد سلَّم المأمون ابن هارون للفقهاء بالمرجعية في التشريع، لكنه ما سلَّم لهم بالمرجعية العامة في الدين، خوفاً من أن يؤثّر ذلك في مشروعية الدولة، أو أن يتجدد النقاشُ في مسائل الشورى وشرعية السلطة وشروطها. وهكذا رأى المأمون أنه إذا كان الفقهاءُ هم الذين يتولَّون الأَمْرَ التشريعي؛ فإنّ الشأن العقدي أو اللاهوتي وما يتصل به مما يؤثر في الشأن العام، ينبغي أن يظلَّ بيد الدولة، وهذا معنى الجدال في قُدْسية النصّ القرآني، وفي عقيدة القَدَر، وفي واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وكان المأمون شاعراً بالقوة ليس بسبب سلطته السياسية وحسْب؛ بل ولأنّ اللاهوتيين أو المتكلمين المعتزلة والشيعة أيَّدوهُ في ذلك. وكان أحمد بن حنبل وبعضُ زملائه واضحين في الاستئثار بالمرجعية الدينية الفعلية، والاعتراف للدولة الإسلامية بالمرجعية العامة أو السيادية. لكنهم كانوا واضحين أيضاً في التمييز أو الفصل بين المجالين السياسي والديني. فهم يقولون بالسمْع والطاعة لأمير المؤمنين في الشأن السياسي، دونما مناقشةٍ من أيّ نوع لمسألة شرعيته. وحتّى في واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإنهم كانوا مستعدين لتقديم تنازُلات بالتنسيق مع الدولة (بحسب حديث المنازل الثلاث)(6). والذي أراهُ أنّ حَدَث "المحنة" هذا ختم مائةَ

عامٍ من التجاذُب بين الفقهاء والدولة (من حديث الأَوزاعي مع والي الشام العباسي عبد الله بن علي عام 134هـ/751م بشأن ممتلكات الأُمويين، والتعامل مع المتمردين من أهل الذمة– وإلى إخراج المتوكّل لأحمد بن حنبل من السجن عام 233هـ/847م). وقد كانت تلك الصفقة التي تمت على مراحل في أساس الانسجام بين المؤسَّستين على مدى التجربة الإسلامية الوسيطة ومؤدَّاها: الفصل العملي أو تقسيم العمل بين السلطتين الدينية والسياسية، في المجالين الديني والسياسي، دون أن يخْلَو الأمر من تجاذُبٍ بين السلطتين على أطراف المجالين.

II

تحديد المجالين: الديني والسياسي

تُقرِّرُ الفَرَضيةُ التي انطلقُ منها إذن أنّه وطوال قرنٍ من الزمان، بين الثامن والتاسع للميلاد، تبلورت عدةُ مسائل: ظهرت المؤسسة الدينية المتكوِّنة من عدة فئاتٍ متقاربة: فقهاء، وقُضاة، وقرّاء، ومفسّرين، ومحدّثين. وبدأت تتولَّى مسائل التعليم في المساجد، والدرْس الفقهي، والقضاء، ورواية الحديث، والفتاوى، والتصنيف والتأليف. وتنافست داخل المؤسسة وبجوارها عدةُ فئاتٍ على تحديد مفهوم الشريعة، وتحديد السلطة فيه. وجرى التنافُسُ الرئيسيُّ بين الفقهاء والمتكلمين. وتعاونت السلطة السياسية في البداية مع المتكلمين في مُواجهة الفقهاء. وبنتيجة "المحنة" انخفضت سُمعة المتكلمين ومرجعيتُهم، واضطرت الدولة للتقاسُم مع الفقهاء الذين تولَّوا المهامَّ الرئيسيَّة في المجال الديني: التعليم، والقضاء، والفتوى، والتصنيف أو التدوين الفقهي والحديثي. ولدينا خلال القرن الثامن الميلادي نصّان أحدُهُما منسوبٌ للخليفة الأُموي عمر ابن عبد العزيز (99–101هـ/717–719م)، والآخَر منسوبٌ لابن المقفَّع(– 139هـ/756م)، وكلاهما مَعْنيٌّ بتحديد السلطة في المجالين الديني والسياسي، وصلاحيات كلٍّ من السلطة السياسية، والمؤسَّسة الدينية (أو الفقهاء)، والنصّان هما:

أولاً: *. **نصّ عمر بن عبد العزيز**(أ)(7): " أردتُ أن أجعلَ أحكامَ الناس والأجناد حكْماً واحداً... ثم رأيتُ أنه قد كان في كلّ مصرٍ من أمصار المسلمين، وجندٍ من أجناده ناسٌ من

أصحاب رسول الله(ص)، وكانت فيهم قُضاةٌ قضَوا بأقضيةٍ أجازها أصحابُ رسول الله(ص) وَرَضُوا بها، وأَمْضاها أهلُ المصر كالصُلْح بينهم، فهم على ما كانوا عليه من ذلك...".

. **نصّ عمر بن عبد العزيز (ب)(8): " .. ليس لأحدٍ في كتاب الله ولا في سُنّة رسول الله(ص) أمرٌ ولا رأْيٌ إلاّ إنفاذَهُ والمُجاهدةَ عليه. وأمّا ما حدث من الأُمور التي تُبتلى الأئمةُ بها مما لم يُحْكِمْهُ القرآنُ ولا سُنّةُ النبي(ص)؛ فإنّ واليَ المسملين، وإمامَ عامَّتِهِمْ لا يُقدَّمُ فيها بين يديه، ولا يُقْضى فيها دونه. وعلى مَنْ دونَه رَفْعُ ذلك إليه، والتسليمُ لما قضى".

أمّا النصُّ الأول لعمر بن عبد العزيز فيذكر محاولةً من جانب السلطة الأُموية– تذكر المصادر أنها بدأت أيامَ الوليد بن عبد الملك(9) – للسيطرة على أحكام القُضاة في الأجناد (المناطق العسكرية التي أنشاها الفاتحون العرب)، والأمصار (المدن). وعُمر الثاني لا يذكر طبيعة القانون الذي أراد الأُمويون السيطرةَ من خلاله؛ لكنّ المفهوم أنهم أرادوا السيطرةَ من خلال الأَوامر الإدارية المباشِرة. ويذكر عمر الثاني بعدها أنّ المحاولةَ فشلت، وأنهم تركوا في النهاية للقُضاة الحُكْمَ بالأعراف المختلفة السائدة بكلّ مصر، أي ما تعودوا عليه في العقود التي انقضت منذ الفتوحات،

أي منذ النصف الثاني من القرن السابع الميلادي. لكنّ عمر الثاني يعودُ في الفقرة (ب) لتحديد الصلاحيات التشريعة للسلطة السياسية، فيعتبر أنّ الكتاب (أي القرآن) هو المصدر الأول للتشريع، والسنة (سنة النبي والراشدين؟) هي المصدرُ الثاني للتشريع. ويعتبر الخليفةُ نفسَه مصدراً ثالثاً في الأُمورالتي لم يشترعْ فيها القرآن، ولا اشترعت فيها السنة. وقبل مناقشة مصائر المصدر الثالث هذا (أي السلطة السياسية)؛ فإنّ أمير المؤمينن لا يذكُرُ صاحبَ السلطة في استنباط الأحكام من القرآن، والسنة. فالمعروف أنه حتّى في النصوص المُحْكَمة كان لا بُدَّ من اجتهادٍ في تنزيل النصوص على الوقائع. وتذكُرُ المصادر التاريخية والفقهية للعصر الأُموي، أنّ الخلفاء كانوا يرجعون إلى علماء عصرهم بالمدينة والشام في استنباط الأحكام من القرآن والسنة، أو في الإرشاد إلى أعراف زمن الراشدين(10). ويعني ذلك أنّ فئة العلماء أو الفقهاء كانت قد بدأت بالظهور والعمل ما بين 750و 800 للميلاد؛ كما أثبت ذلك الباحث الألماني

Harald Motzkiفي أُطروحةٍ له عن الفقه المكّي (منذ أواخر القرن الأول وحتى منتصف القرن الثاني الهجري)(11).

لكنْ، وبالرغم مما ذهب إليه ابنُ المقفّع في "رسالة الصحابة" من أنّ بعضَ ما اعتُبر **سُنّةً** هو في الحقيقة من أوامر واجتهادات بعض وُلاة بني أُميّة(12)؛ فإنّ الواقع أن العصر العباسيَّ الأولَ ما ترك لأُولي الشأن السياسي حتّى أن يكونوا مصدراً ثالثاً في التشريع. فالمعروف أنّ المصدر الثالث في التشريع صار الأعراف والتوافقات بين القُضاة والفقهاء في الأمصار، والتي ارتفع بها الشافعي (–204هـ/819م) إلى مرتبة "الإجماع"(13)، والذي أعطاهُ سلطة المصدر الثالث بعد القرآن والسنة، والفقهاءُ طبعاً هُمُ الذين سيستنبطون الأحكامَ من المصادر الثلاثة ويُصدرونها. وبذلك خرجت السلطة السياسيةُ تماماً من العملية التشريعية.

ثانياً: نصُّ عبد الله بن المقفَّع:

(أ) **المجال الديني**:(14) " فأمّا إقْرارُنا بأنه لا يُطاع الإمامُ في معصية الله؛ فإنّ ذلك في عزائم الفرائض والحدود التي لم يجعل الله لأحدٍ عليها سُلْطاناً. ولو أنّ الإمامَ نهى عن الصلاة والصيام والحجّ وأباح ما حرَّمَ اللهُ، لم يكنْ له في ذلك أمر..".

(ب) **المجال الديني/القضائي**:(15) " ومما ينظُرُ أميرُ المؤمين فيه من أمر هذين المصرين (= الكوفة والبصرة) وغيرهما من الأمصار والنواحي، اختلافُ هذه الأحكام المتناقضة التي قد بلغ اختلافُها أمراً عظيماً في الدماء والفروج والأموال. فيُستَحَلُّ الدمُ والفرج بالحيرة، وهما يَحْرُمان بالكوفة، ويكونُ مثلُ ذلك الاختلاف في جوف الكوفة... مع أنه ليس ممن ينظُرُ في ذلك من أهل العراق وأهل الحجاز فريقٌ إلاّ قد لَجَّ بهم العُجْبُ بما في أيديهم، والاستخفافُ بمَن سواهم..."

"... فلو رأى أمير المؤمنين أن يأْمُرَ بهذه الأقضية والسِيَر المختلفة، فتُرفع إليه في كتابٍ .. ثم نَظَرَ في ذلك أميرُ المؤمنين وأَمضى في كلّ قضيةٍ رأْيَهُ الذي يُلْهِمُهُ اللهُ، ويعزمُ عليه عزماً، وينهى عن القضاء بخلافه. وكتب بذلك **كتاباً جامعاً**.." (16).

(ج) **المجال السياسي**:(17) " أمّا إثباتُنا للإمام الطاعةَ فيما لا يُطاع فيه غيرُهُ؛ فإنّ ذلك في الرأْي والتدبير والأمر الذي جعل الله أَزِمَّتَهُ وعُراهُ بأيدي الأئمة، ليس لأحدٍ فيه أمرٌ ولا طاعةٌ من الغزو والقفول، والجَمْع والقَسْم، والاستعمال والعزل، **والحكم بالرأي فيما لم يكن فيه أَثَر، وإمضاء الحدود والأحكام على الكتاب والسُنّة**، ومحاربة العدوّ ومُهادنته، والأخذ للمسلمين والإعطاء عنهم..."

إنّ النصوص التي أوردْناها عن ابن المقفَّع، هي فقراتٌ من الرسالة المنسوبة إليه باسم " رسالة الصحابة"، وابنُ المقفَّع كان فيما يبدو من موظَّفي الديوان أو الإدارة في العصر الأُموي، وهو من موالي العباسيين؛ ولذلك صار من المستشارين في الدولة الجديدة. ورسالتُهُ تعكسُ النقاشات التي كانت دائرةً في أَوساط النُخَب في الثلث الأول من القرن الثاني الهجري. وهي تُشبهُ كلامَ عمر بن عبد العزيز في علاقة السلطة السياسية بالتشريع. وتزيدُ على ذلك بإيضاح صلاحيات الخليفة أو أمير المؤمنين في الشأنين الديني والعامّ. وهو لا يعطي الخليفة صلاحياتٍ في الشأن التشريعي، بل يقترحُ عليه الاكتفاء بإنفاذ أحكام القُضاة، ويُضيفُ لذلك الاقتراحَ عليه أن يُنظِّم القضاءَ ليس باعتباره مجتهداً، بل باعتباره الراعيَ الأعلى للعدالة، بحيث يكونُ للدولة قانونٌ واحدٌ يُسمّيه ابنُ المقفَّع :" الأمان"(18)؛ حتى لا تختلفَ الأحكامُ بين مصرٍ ومصرٍ بحسب الأعراف المختلفة واجتهادات القُضاة. وتذكُرُ المصادرُ أنَّ الخليفة العباسيَّ الثاني حاول توحيدَ الأحكام، كما حاول الأُمويون. ولكي لا يكونَ ذلك بمثابة الأمر الإداري أو السلطاني الذي يُثير التذمُّر ؛ فإنّ المنصورَ العبّاسي(136-159هـ/753-775م) طلب من الإمام مالك بن أَنَس(-179هـ/795م) أن يؤلّف كتاباً فقهياً يصبح بمثابة الدليل للقُضاة في إصدار الأحكام. وقد أَلَّف فقيهُ المدينة الكتابَ بالفعل وسمّاه: **المُوطَّأ**، أي المسهَّل أو المبسَّط. لكنه نصح المنصورَ بعدم فَرْضه لتعذُّر ذلك بالنظر لسيطرة أعراف وتقاليد مختلفة في الأمصار(19). وهكذا فشِلت السلطة حتّى في هذه المسألة التنظيمية؛ فعمدت إلى تنظيم

المؤسَّسة من رأْسِها، أي تعيين قاضٍ للقُضاة، هو أبو يوسف، أيامَ هارون الرشيد حفيد المنصور. وكان أبو يوسف هو الذي يقترحُ على أمير المؤمنين أسماءَ القُضاة في الأمصار المختلفة، مُراعياً في ذلك في الغالب تقاليدَ ذاك المصر وأعرافَه. واستمرَّ الأَمْرُ على هذا النحو طوَالَ عصور التجربة الإسلامية الوسيطة، مع تغييراتٍ وتعديلاتٍ تناولتْ – كما سبق القول– أطرافَ المجالين دون أن تمسَّ جَوهر تجربة الفصل أو تقسيم العمل بين المؤسستين.

III

القضاء و"السياسة الشرعية" : سيطر الفقهاءُ إذن على التعليم الديني والقضاء والفتوى تماماً بعد القرن الثالث الهجري. وسلَّمتْ لهم السلطة السياسيةُ بذلك في العهدين: عهد الخلافة المنفردة بالسلطة، وعهد ظهور السلاطين (وُلاة الأمر الفعليين) إلى جانب الخلفاء أو بدونهم تقريباً في مشارق العالم الإسلامي ومغاربه منذ القرن الخامس الهجري. لكنْ ظلَّ الجدالُ والتجاذُب دائراً– كما سبق القول– في تحديد مدى امتداد كلٍّ من المجالين، وَمَنْ هو صاحبُ الأمر في المجالات البينية أو المُشكِلة هذه. وأولُ مجالات الجدال كانت مسألتا الزكاة والأَوقاف.

الزكاة والأَوَقاف.

أ. **في الزكاة**. الزكاةُ فرضُ عينٍ على كلِّ مسلمٍ كما هو معروف. والتجربةُ الأُولى في عهد النبي وخليفتيه أبي بكرٍ وعمر أن تؤدَّى الزكاةُ إلى السلطة المركزية، وممثِّليها في الأمصار والأطراف. والمعروف أنّ أبا بكرٍ اعتبر " مانعي الزكاة" مرتدّين عن الإسلام وقاتَلَهُمْ على ذلك . لكنّ الخليفة الثالثَ عثمان بن عفّان –وبإشارة بعض الصحابة– توقَّف عن أخذ زكاة الأموال الظاهرة، وتركها للناس يؤدّونها بحسب دينهم ومعرفتهم. لكنْ في أيام الأُمويين والعباسيين الأوائل، ظلّت الدولة مُصرّةً على أداء الزكاة إليها، وأنشأت لذلك "ديوان الزكاة والصَدَقات" لتوزيعها على مستحقّيها حسْبما ورد عن مصارفِها في القرآن. لكنّ بعضَ الفقهاء،

الذين ما كانوا مطمئنين إلى شرعية بعض الخلفاء، أوحُسْن تصرفهم في أموال الصَدَقات، كانوا ينصحون المستفتين بعدم أدائها لهذا الخليفة أو ذاك. فتطوَّر الأَمْرُ إلى تحدٍّ اعتبرته الدولةُ عدمَ اعترافٍ بشرعيتها. والفقهاء الذين يستندون في العادة إلى السُنّة أو سيرة السَلَف الصالح، رأَوا في هذه الحالة بالذات أنّ الزكاةَ فريضةٌ دينيةٌ بحتةٌ، وأنها واجبةٌ على الأفراد، وأنّ شأنها في ذلك شأن الصلاة والصوم والحجّ، فينبغي أن يوكَلَ أداؤها لدين المرء وتقْواه. والسلطةُ وفُقهاؤها رأَوا أنّ السُنّة جرت على الأداء للدولة، وأنّ عدمَ أدائها لها فيه مُخالفةٌ لسنة النبيّ والعُمَرين. كما أنّ فيه عصياناً وتشكيكاً في شرعيتها. وقد استمر هذا الجدالُ عصوراً طويلةً، فمرةً يحدُثُ الاستيداء ومرةً لا يحدُث؛ إلى أن انتهى الأمر بعد القرن السادس الهجري إلى ترك أَمر أدائها للأفراد بالفعل(20). وبخاصةٍ أنها ما عادت تشكّل مورداً مهماً للدولة التي تركَّز دَخْلُها في خراج الأرض وإقطاعِها، وعشور التجارة.

ب. **في الأوقاف**. ليس هناك نصٌّ قرآنيٌّ في شرعية الوقْف أو فرضيته. لكنْ هناك حالات أَوقف فيها الصحابةُ في عهد النبي(ص)، وفي عهد الراشدين. وقد اشتهر عن أبي حنيفة(–150هـ/767م) قولُهُ بعدم انتقال المِلْكية في الوقْف، أي بعدم تأبيده. كما اشتهر عنه عدمُ ترحيبه بالأَوقاف الأهلية، لمخالفتها لنصوص الإرْث الواردة في القرآن. وهكذا ظهرت منذ البداية عدة مسائل: أين تُسجَّلُ وثائقُ الوقف، ومَنْ هي الجهة التي تُشرف على إدارة الأوقاف، أي الدولة أو القضاء، ثم ما هي الأنواعُ التي يجوزُ الوقْفُ فيها، والأُخرى التي لا يحْسُنُ الوقْف فيها. واستقرّ الرأْيُ بعد تطور قوة المؤسسة القضائية على تسجيل الأوقاف فيها، وعلى أن يشرف القُضاةُ في الأمصار على الأَوصياء على أموال الأَوقاف وأموال الأيتام الصغار. لكنّ الدولةَ ظلّت تتدخَّلُ للاستيلاء على عقارات الأوقاف والصغار بحججٍ مختلفةٍ، ومن بينها هشاشةُ وضْع أموال الوقف لدى الفقهاء الأحناف، وهشاشةُ وضْع أموال الصِغار لدى فقهاء الحنابلة(21). ومن المعروف أنّ مسألة "وقْف النقود" أثارت نقاشاتٍ ومُشكلاتٍ في العهد العثماني، سوف نعودُ إليها. لكنها أيام العثمانيين جاءت من باب علاقة الفقه بالقانون السلطاني، أي تدخُّل السلطة السياسية في التشريع. وهذه المسألة، كانت قد عُرفت قبل العثمانيين بزمنٍ طويل تحت مصطلح: "السياسة الشرعية"، وهي الأُمور التي تعتبرها السلطة

من " ضرورات السياسة"، والمصالح، ومقتضيات إدارة الشأن العامّ. ولذلك لا يُرجعُ فيها إلى القضاء العادي.

وقد بدأ التجاذُب بين السلطة السياسية والفقهاء والقُضاة في مطلع العصر العبّاسي، أي قبل اكتمال ظهور المؤسسة الدينية وسيطرتها على التشريع. فمنذ القرن الثامن الميلادي اعتبر القُضاةُ مجال عملهم واسعاً وشاملاً ويتناول كلَّ مسائل النزاع داخل المجتمع، وسواءٌ أكانت أُصول النزاع خاصةً (أي بين الأفراد) أو عامةً (أي بين الأفراد والدولة). وكان من ذلك:

ج. **<u>إشكاليات ديوان الزنادقة</u>**(22). فقد أنشأ الخليفة المهدي(159-169هـ/775-785م) هيئةً مختصةً بمحاكمة المتهمين بالزندقة (وهو اصطلاحٌ خاصٌّ بالدين المانوي، أحد الانشقاقات عن الزرادشتية؟). وفي العادة كان المتهم بالزندقة يُحضر من جانب الشرطة إلى مجلس الخليفة أو الوزير أو" صاحب الزنادقة" ، فتجري محاكمتُه فإن اعترف بالتهمة استُتيب وإلاّ قُتل. وما قبل الفقهاءُ ولا القُضاةُ بذلك، ليس لقولهم، بحرية الاختيار الديني؛ بل لعدم قبولهم بطرائق المحاكمة، واستقصاء البيِّنات، وتجاهُل الشهود، وسرعة الأحكام. وقد أُلْغيت تلك الهيئةُ فيما بعد بسبب ضغوط القُضاة، وصار المتَّهمُ في دينه يُحْضَر إلى القاضي، ويُحاكَمُ بالطرق المعتمدة لدى القضاء الشرعي.

د. **<u>قضاء المظالم</u>**(23). ظلَّ الخلفاء (والسلاطين فيما بعد) يعتبرون أَنْفُسَهُمْ الرُعاة الأعلى للعدالة في الدولة ودار الإسلام. وتذكر المصادر التاريخية والفقهية حالاتٍ استمع فيها عمر بن الخطاب أو علي بن أبي طالب أو عبد الملك بن مروان أو أبو جعفر المنصور إلى شكاوى العامة بنفسه وبخاصةٍ عندما يتعلق الأَمْرُ بشكوى ضد أحد رجالات الدولة. وفي أيام هارون الرشيد صارت الشكوى ضد رجالات الدولة تُنظَرُ أمام" قضاءٍ مختصٍّ " هو " قضاء المظالم"، في يومٍ أو يومين في الأسبوع أو الشهر، وينظر في الشكاوى الخليفة أو السلطان أو الوزير أو الحاجب، وبحضور القُضاة أحياناً أو بدون حضورهم. وظلَّ الفقهاءُ والقُضاة يتذمَّرون من ذلك، ويَرَون عَرْضَ الأمر حتّى في هذه الحالات على القضاء العادي. لكنّ " قضاء المظالم" استمرّ رغم الاعتراضات، فاضطُرّ الفقهاء إلى اعتبار ذلك من باب" السياسة الشرعية"، أي ضرورات السلطة واحتياجاتها؛ لكنهم اشترطوا أن يحضُرَ المجلس قاضٍ

للمشاورة. ويذكر ابن فضل الله العُمَري في كتابه" مسالك الأبصار" مجلساً سلطانياً للنظر في المظالم أيامَ السلطان الناصر محمد بن قلاوون(693-741هـ/1293-1340م) كان يحضره قَضاةُ المذاهب الأربعة(24).

هـ. قضاء البُغاة. والبُغاةُ اسمٌ اصطلاحيٌّ للمعارضين السياسيين الذين تصلُ بهم المعارضةُ إلى حمل السلاح ضد السلطة(25). وقد تكونُ معارضةُ هؤلاء مُحِقّة أو غير مُحِقّة. كما أنهم قد يسفكون دماً أو يُتْلفون مالاً وقد لا يصلون إلى ذلك. وطوال عصورالتجربة السياسية الإسلامية الوسيطة، ما كان هؤلاء عندما يُقبضُ عليهم أحياء يُعْرَضون على القضاء، بل يُحاكَمون في مجلس الخليفة أو السلطان أو الوزير وينتهي الأمر بإعدامهم أو سجْنهم لِمُدَدٍ طويلة أو العفو عنهم. ومنذ أيام الأُمويين رأى الفقيه محمد بن شهاب الزُهري (-124هـ/741م) أنّ الجريمة السياسية (=الخروج في الفتنة) غير الجريمة العادية وغير جريمة "المُحاربين" أو قُطّاع الطُرُق(26). فالمُعارضون السياسيون (والفقهاء يعرِّفونهم بأنهم المتمردون الذين لهم **تأويل**، أي دعوى سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية في نظر الفقهاء) واتّباعاً لسلوك أمير المؤمنين علي بن أبي طالب مع المتمردين عليه، لا تَبِعَةَ عليهم في دمٍ أو مالٍ إذا أَلْقَوا السلاح وأَسلموا أنفُسَهُمْ للسلطات، والتي ينبغي أن تعرضَهم على القضاء العادي للنظر في تكييف ما ارتكبوهُ وهل هو جنائيٌّ أو سياسي. وفي حين ظلَّ الفقهاء منذ القرن الثامن الميلادي يكتبون رسائلَ في أحكام البُغاة وحقوقهم، وضرورات عرضهم على القضاء العادي؛ ظلت السلطة السياسيةُ تُعاملُ المتمردين المسلَّحين مُعاملة قُطّاع الطُرُق (المُحاربين). وما استطاع القضاة والفقهاء بالمطالبات والضغوط دفع السلطات لعرضهم على القضاء الشرعي؛ لكنهم أصرُّوا دائماً (ومنهم الماوردي في: الأحكام السلطانية) على عدم اعتبار التصرُّف السلطانيِّ مع البُغاة من باب " السياسة الشرعية"(27).

و. المحتسِبُ وصاحبُ الشرطة: ظهر المحتسِبُ في الأصل استمراراً لتقليدٍ بيزنطيٍّ مَعْنيٍ بمراقبة السِلَع والتصرفات في الأسواق. ثم اتّسعتْ مهامُّهُ واكتسبت صبغةً دينيةً باعتباره مُحافظاً على الآداب العامة. أمّا قائدُ الشرطة، فتُعرَضُ عليه الحالاتُ الحادثةُ في المجال العامّ وبخاصةٍ في الليل، وهو يقرر بشكلٍ عاجلٍ العقوبة التعزيرية في الجُنَح الخفيفة. والفقيه (

والقاضي) ليس لهما اعتراضٌ على بعض الصلاحيات ذات الصِبغة القضائية للمحتسب وصاحب الشرطة. لكنهما يريدان أن يكونا بإشراف القضاء؛ بحيث يكونُ القاضي هو الذي يُقرِّرُ التعزيرَ بالحبس أو الجلْد أو الغرامة إذا بلغت الارتكابات حدوداً معيَّنة. في حين ظلَّ الوزير أو الحاجبُ الذي يعيِّنُ المحتسب وصاحب الشرطة، يعتبر كلَّ تصرفاتهما مهما بلغت شدَّتُها من باب "السياسة الشرعية"(28). بل يذكر أحدُ كُتّاب الحسبة أنه من حقّ المحتسب" أن يحتسِبَ على القاضي" إذا ظهر في مجلسه ما يخالفُ الآداب(29)!

ذكرْتُ فيما سبق حالات من التجربة التاريخية في العلاقة بين الفقيه/ القاضي، ورجل الشأن العامّ. وكان الخلافُ في بعضها بشأن اعتبارها من المجال الديني/والفقهي، أم من مجال عمل الدولة. بيد أنّ الأهمَّ بالنسبة للفقيه والقاضي كانت تلك الحالات التي جرى تجاوُزُهُ فيها لاعتبار السلطة أنّ ذلك من ضرورات الهيبة، ومقتضيات السياسة الحازمة أو الرادعة (أو آيين السلطان، بحسب تعبير كُتّاب مرايا الأُمراء المأخوذ عن التقاليد الساسانية). وقد رأى القاضي ابن عقيل الحنبلي (-513هـ/1119م) أنّ "السياسة الشرعية" ليست مجرَّد " تغليظ العقوبة"، و"الاعتداء على حقوق الناس"؛ بل إنها" ما كان فعلاً يكونُ معه الناسُ أقربَ إلى الصلاح، وأبعَدَ عن الفساد، وإن لم يضعْهُ الرسول، ولا نزل به وحي.."(30). واستنكر إمام الحرمين الجويني(-478هـ/1085م) على الوُلاة أن يقترفوا الكبائر باسم السياسة الشرعية، لأنه مسلكٌ قريبٌ من سَنَنِ الأكاسرة والملوك المنقرضين(31). وقال ابن الجوزي (-598هـ/1201م): " وربما فعل بعضُ الوُلاة ما لا يجوزُ في الشرع وسمَّى ذلك سياسة. وهذا عينُ الخطأ لأنّ الشريعة هي السياسةُ الكافية.."(32). وقال السخاوي (-902هـ/1496م): "ومن أعظم خطأ السلاطين والأُمراء نظرهم في سياسات متقدميهم وعملهم بمقتضاها ، ثم تسمية أفعالهم الخارجة عن الشرع سياسة. فإنّ الشرع هو السياسة لا عملُ السلطان بهواه ورأْيه..."(33). ويبلُغُ بالمقريزي (-845هـ/1441م) المؤرّخ والفقيه الحنفي، السُخْط على تجاوُز السلطة السياسة للقضاء بحجة الضرورات السياسية، في العصر المملوكي المتأخّر حدودَ الاعتقاد بالافتراق الكامل بين السياسة والشريعة في زمانه؛ فيقول(34): "وكانت أحكامُ الحُجّاب أولاً يقالُ لها حكم السياسة، وهي لفظةٌ شيطانيةٌ لا يعرفُ أكثرُ أهل زماننا اليومَ أصلَها

ويتساهلون في التلفُّظ بها ويقولون: هذا الأمر مما لا يمشي في الأحكام الشرعية، وإنما هو من حُكْم السياسة...". أما أصلُ " السياسة" في نظره فمُخيف، إذ هي بحسب اعتقاده" كلمةٌ مُغُليةٌ أصلُها ياسة فحرّفَها أهلُ مصر وزادوا بأولها سيناً فقالوا سياسة، وأَدْخلوا فيها الألف واللام فظَنّ مَنْ لا عِلْمَ له أنها كلمةٌ عربيةٌ وما الأمْر فيها إلاّ ما قلتُ لك..!"(35). ولا شكّ أنّ المقريزيَّ بالغَ هنا وشطَّ مدفوعاً لذلك بتلاعُب بعض أُمراء المماليك بالقضاء العادي وقصْر سلطته على العامة، بينما صاروا هم يحتكمون فيما بينهم إلى حاجب السلطان الذي يفضُّ النزاعات بين الأُمراء بمقتضى الأعراف المتوارثة ضمن السُلالات التركية.

IV

<u>متغيراتُ السلطة ومشكلات القضاء الشرعي</u>: بدأت في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي متغيراتٌ سياسيةٌ كبرى ناجمة عن تدفُّق شعوبٍ (الديلم ثم التُرك) من شرق العالم الإسلامي باتجاه إيران والعراق فآسيا الصُغرى المجاورة. وفي القرن الخامس الهجري (الحادي عشرالميلادي) استولى السلاجقةُ على بغداد عاصمة الخلافة العباسية فظهرت ثُنائية: الخليفة/السلطان، وساد نظام الإقطاع العسكري في ملكية الأرض، وانقسمت النُخَب إلى فئتين كبيرتين: فئة أرباب السيوف، وفئة أرباب الأقلام(36).

واضطرب فقهاءُ الشافعية والحنابلة في البداية لهذه التطورات الهائلة(37)، لأنّ الشعوب التركية الآتية من بلاد ما وراء النهر كانت تعتنقُ المذهب الحنفيَّ، بينما كانت أكثريةُ فقهاء إيران من الشافعية. ثم حصلت تسويةٌ بين الشافعية ونظام المُلْك (-485هـ/1092م) وزير السلطانين السلجوقيَّين الأولَين، وجرى الاعتراف بسائر المذاهب الفقهية السنية، واقترنت الأشعرية بالماتُريدية بالتدريج، وأقبلت الدولة بالإنفاق الهائل على المدارس الفقهية(الحنفية والشافعية)(= النظِاميات)؛ فازدادت المؤسسةُ الفقهية بذلك قوةً ونفوذاً. ويرجعُ ذلك لعاملين اثنين: حاجةُ السلطنات الجديدة إليها في تثبيت **<u>المشروعية</u>**، وتَنامي الحاجة إليها في القضاء والتربية والتعليم والفتوى في مواجهة الخلافة الفاطمية من جهة، والتيارات الباطنية من جهةٍ

ثانية. فالسلاطينُ الجُدُد كانوا بحاجةٍ لإثبات شرعيتهم لأنهم جُدُدٌ من ناحية، ولأنهم كانوا مضطرين للظهور بمظهر المُناصرين للخلافة السنية وليس المستولين عليها. ويبدو ذلك في الكتب الثلاثة التي أُلّفت وقتَها (أي في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري) (الحادي عشر الميلادي): كتاب **سياست نامه** لنظام المُلك وزير السلاجقة السالف الذكر، وكتاب إمام الحرمين الجُويني(– 478هـ/1085م): "غياث الأُمَم في التياث الظُلَم"، وكتاب الغزالي (– 505هـ/1111م): "المستظهِري في الردّ على الباطنية". وتُشيدُ تلك المؤلَّفات بالسلاجقة لحمايتهم لدار الإسلام من الروم والباطنية، لكنها تُصوِّر العلماء باعتبارهم شركاءَ للسلاطين في حماية العقيدة السُنّية، وفي الحفاظ على الشريعة اشتراعاً وتعليماً وقضاءً ونشراً(38).

وكان المذهبُ الحنفيُّ واسع الانتشار في بلاد ما وراء النهر، وإيران والعراق، وأقلّ انتشاراً في الشام ومصر وجزيرة العرب. لكنّ قُضاة الأحناف كانوا دائماً في موقع متميِّزٍ منذ تولّى أبو يوسف قضاءَ القُضاة في عهد هارون الرشيد في سبعينات القرن الثاني الهجري. إنما كانت المشكلة أنّ الفقهاء الأحنافَ ما تحمّسوا كثيراً للأشعرية التي انتمى إليها الشافعيةُ بكثافة، وظلَّ بعضُهم أقرب للاعتزال في العقيدة، حتى بعد انكساف نجم المعتزلة بإيران والعراق. وتضاءل هذا الأَمْرُ وزال بعد ظهورالسلطنات السلجوقية والأيوبية والمملوكية، نتيجةَ التنازُلات المتبادَلة؛ ولأنّ الفقهاء ما كانوا شديدي الاهتمام تقليدياً بعلم الكلام؛ باستثناء استخدامه (من جانب متكلِّمي الشافعية في الغالب) لمجادلة المعتزلة والباطنية بعد القرن الخامس الهجري. وكان التقليد الموروث أن يشير قاضي القُضاة على الخليفة في الغالب بتعيين القاضي في هذه المدينة أو تلك بحسب مذهب غالبية السكّان. حتّى إذا كان سكّان البلد أو المدينة من الفريقين (أي الشافعية والحنفية)؛ فإنّ قاضيَ القُضاة كان يشير بتعيين قاضِيَيْنِ من المذهبَين. بيد أنّ الاعتراف بالتعددية المذهبية في القضاء بلغ ذِروتَهُ في مطلع العهد المملوكي عندما عيَّن السلطان المملوكي الثاني الظاهر بيبرس عام 660هـ/1261م، قُضاةً من المذاهب السنية الأربعة في كلّ مُدُن الدولة، وبغضّ النظر عن وجود متمذهبين بأحدها في البلد أو المدينة. وكان بين أهمّ أسباب ذلك الرغبة في إظهار الدولة باعتبارها ممثِّلةً للإسلام السُنّيّ كُلِّه. فقد قامت سلطنةٌ مغولية بإيران والعراق تراوح سلاطينُها من أحفاد هونلاكو الذين أقبلواعلى الإسلام

بيم المذهبين السني والشيعي، فازدادت ضغوط المنافسة بينهم وبين المماليك بمصر والشام حرباً وسِلْماً، وكان ذلك بين أسباب استقدام عبّاسي إلى القاهرة(39) وإعادة الخلافة السنية شكلاً، إضافةً للتعددية المذهبية السالفة الذكر.

ولدينا من العصر المملوكي رسالةٌ نادرةٌ عن أحوال القضاء والقُضاة وعلائقهم بالسلطة السياسية، ومشكلات القضاء الإسلامي ذاته؛ كتبها قاضي قُضاة الأحناف بالشام نجم الدين إبراهيم بن علي الطرسوسي (المتوفَّى عام 758هـ/1356م) وسمّاها: " تُحفة التُرك فيما يجب أن يُعمل في المُلْك". وصاحب الرسالة يريد في الظاهر نُصْح السلطان في ترتيب وإصلاح شؤون الدولة. لكنه ينصرف ومنذ الصفحة الأولى لمصارعة فقهاء الشافعية وقُضاتهم. وهو ينصح السلطان الحنفيَّ المذهب بعزْل قُضاة المذاهب الأُخرى وإيكال الأمر كلِّه إلى الفقهاء الأحناف لأنّ مذهبهم أَوفَقُ لمصلحة الدولة! وخلال ذلك العرض الطريف تتبيُّنُ لنا عِلّةٌ من عِلَل لجوء الدولة لتعديد القُضاة بحسب المذاهب؛ إذ كانت تنفُذُ من خلافاتهم المذهبية لتحقيق المصالح التي يريدُها كبارُ الأُمراء. فقد اختصَّ السلاطينُ قُضاة الشافعية بالقضاء في أموال الأيتام الصِغار، لأنّ القول المعتمد في المذهب الشافعي وجوب الزكاة في مال الصغير، بينما لا يرى الأحنافُ ذلك(40). وكذلك الأمر في توريث ذوي الأرحام. فالأحناف يرون توريثَهم في غياب العَصَبات، بينما لا يرى الشافعيةُ ذلك؛ ولذا فإنّ السلطة عهدت بالقضاء في المواريث "الحَشْرية" إلى الشافعية أيضاً(41)، لأنّ الأموال قد تؤول من هذه الطريق إلى خزانة الدولة. ويحتار الطرسوسي قليلاً في " تزويج الصغار" لأنّ سائر المذاهب تُجيزُ ذلك؛ وبخاصةٍ المذهب الحنبلي. ثم يَغْلِبُ عليه حِسُّه الإنساني، فينصح السلطان بمنْع القُضاة من سائر المذاهب من إجراء ذاك العقد المُشين(42). وهو يتّهم قُضاة المالكية بالتهاوُن في حفظ أموال الأوقاف الخيرية والأهلية. والعملُ الوقْفي مَصونٌ في الفقه الشافعي أكثر من الفقه الحنفي، لأنَّ الإمام أبا حنيفة ما كان يقولُ بانتقال الملكية في الوقف، أي أنه كان لا يرى تأبيده. كما أنه كان يكرهُ الوقف الأهليَّ، لتناقُضه الظاهر مع آيات المواريث في القرآن. بيد أنّ القاضي الطرسوسي يتجاهلُ الأمر كُلَّه، ويُظهر حرصاً على الأوقاف، وينصح السلطان بعدم الوثوق بالشافعية في توليتهم إدارة أوقاف الجامع الأُموي الضخمة. ونفهمُ من رسالة الطرسوسي في النتيجة أنّ بقاء

الأوقاف وازدهارها في سائر العصور، ما كان بسبب حرص الفقهاء أو السلطة عليها؛ بل للتأييد الاجتماعي الكبير لها، وعدم قُدرة السلطات على إلغائها أو الاستيلاء عليها رغم المحاولات الكثيرة(43).

بيد أنّ رسالة الطرسوسي تُعطينا صورةً غير زاهية عن المؤسَّسة الفقهية في القرن الثامن الهجري؛ إذ يبلُغُ الصراع بين اعضائها حدودَ الطلب من السلطة السياسية التدخُّل في أحكامها وإجراءاتها؛ في حين يذهب الطرسوسي، والآخرون الذين سبق ذكْرُ نصوصهم في سياقٍ آخَر، إلى أنّ ذلك التدخُّلَ بالذات هوتدخُّلٌ للسياسة على حساب الشريعة(44)!

ومن جهةٍ أُخرى؛ فإنّ رسالة الطرسوسي هذه، والتي تنصحُ السلطان في النهاية بالانتصار للشريعة (بحسب فقه الأحناف)، بدلاً من "السياسة"، لا تستطيع إخفاء العيوب ووجوه القصور الموضوعية والتقنية في النظام الفقهي/ القضائي. وفي مسائل مثل البيِّنات والشهود وسماع الدعاوى، وتنظيم مجلس الحكم، وتسجيل الأحكام، وإنفاذها، وبطء عمليات المحاكمة، وضآلة إمكانيات المراجعة في الأحكام، لعدم وجود الدرجات في التقاضي.

بيد أنَّ الأهمَّ من ذلك طبيعة القضاء الإسلامي ذاته. إذ هو أشبهُ بالـCommon Law في التقليد الانجلوسكسوني، والذي يعتمدُ العُرف، ويلعبُ فيه القاضي دوراً رئيسياً. وبحسب العرض السابق، ما استطاعت الدولةُ في عصورها الأُولى أن تفرضَ نصّاً أو نظاماً معيَّناً Code أو Coded Law لأنَّ الفقهاء تولَّوا العملية التشريعية. وقد خفّف من طبيعة المشكلة بعض الشيئ ظهورُ المذاهب، والتي سادتْ في كلٍ منها آراء وتقاليد في شتّى المسائل تحت أسماء مختلفة مثل الراجح في المذهب، وما عليه الفتوى، والقول الراجح/ والمختار في المذهب. كما سادت إجماعاتٌ في أصولٍ كثيرةٍ عبر المصادر والقواعد والأعراف. لكنْ كان المفروض أنَّ القاضي أو قاضي القُضاة على الأقلّ، ينبغي أن يكونَ مجتهداً ، وحدودُ اجتهاده إمكانُ الأخذ بآراء غير راجحة في مذهبه في إحدى القضايا. بيد أنّ ذلك ما كان يحدُثُ في العادة. وإذا حدث فإنه لم يكن محموداً من جانب زملائه رغم إقرارهم من حيث المبدأ بضرورة الاجتهاد! كما نعرفُ من حالاتٍ معينةٍ مثل اجتهادات ابن تيمية(-728هـ/1327م) في المذهب الحنبلي، وهو ما تولَّى القضاءَ على أيّ حال. ويبقى السؤال: هل كان بوُسع المتقاضين إلى قاضٍ

شافعيٍ في نيسابور في القرن السادس الهجري أن يتوقّعوا الحكم الذي سيُصدرُهُ القاضي في قضيتهم؟

على أنّ مشكلات القضاء والمؤسَّسة القضائية والفقهية، لا تعني أنها لم تكن شعبية. فقد استظلّت بظلال الشريعة الوارفة، وظلَّ الناسُ ينظرون إليها باعتبارها الملاذَ الأخير من استبدادية السلطة وعشوائية رجالاتها؛ وذلك رغم تعددية المذاهب، وتعددية القُضاة، والاستنصار بالسلطة السياسية في التنافُس على المناصب التدريسية والوقفية والقضائية، بين أعضائها. وخيرُ دليلٍ على ذلك: المشهدُ الحزين الذي يعرضُهُ المؤرّخ المصري ابن إياس للقاهرة في جُمادى الآخرة سنة 928هـ/1521م عندما وصل للبلاد رسولٌ (يسميه باسمه التركي: أُلاق) من السلطان سليمان القانوني يحمل الأمر السلطاني بإلغاء نظام القُضاة الأربعة، وقصْر القضاء على المذهب الحنفي، الذي تولاّهُ قاضي العسكر سيدي جلبي(45).

V

<u>المؤسسةُ الفقهية /القضائية في العهد العثماني</u>: بلغت المؤسسةُ الدينية/الفقهية ذِروةَ نفوذها– كما هومعروف– في العصر العثماني. والرمْز الظاهرُ لذلك تاريخياً منصب شيخ الإسلام الذي ظهر في عهد السلطان مُراد الثاني(1421–1451م). وقد شملت صلاحياتُ المنصب مجالاتٍ ما عرفها منصبُ قاضي القُضاة، ولا أيّ منصبٍ دينيٍ من قبل. ومن ذلك الإشراف على المدارس والأوقاف والمفتين والقُضاة ومشايخ الطرق الصوفية. وبسبب اتساع نفوذه هذا، اختلفت آراءُ الدارسين في أَصْله ومعناه، ولماذا استُحدث على غير مثالٍ سابق، وهل كان استيعابُهُ ضمن إدارة الدولة قوةً أو ضعفاً له(46). وتشير تطورات المنصب بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر إلى ثلاثة أمور: **<u>حاجة</u>** العثمانيين– مثل المماليك من قبل– إلى مستنداتٍ للمشروعية، ليس باعتبارهم غُزاةً ومجاهدين في سبيل الله وحسْب؛ بل وباعتبارهم حَمَلة لواء الشريعة وحُماتها. **<u>والأمر الثاني</u>** إزدياد الميول لدى النُخَب العثمانية بعد الاستيلاء على ممتلكات السلطنة المملوكية ومن ضمنها الحَرَمان الشريفان والقدس، إلى الظهور بمظهر

التمثيل والاتّباع للشريعة أكثر من السلاطين الآخرين، مما يقتضي الارتباط الأوثق بمصادر الإسلام. وبخاصةٍ أنّ ذلك اقترن بالصراع العنيف مع الصفويين، وبإنهاء الخلافة الشكلية للعباسيين بالقاهرة. و**الأمر الثالث** تضخم الإمبرطورية وامتدادها باعتبارها قوةً عظمى تُقابل الممالك الأوروبية المنضوية تحت الإمبراطورية الرومانية المقدَّسة المستظلّة بالبابا والكنيسة المقدَّسة.

وقد عنى ذلك بالطبع قوةً ظاهرةً للفقهاء الأحناف، وللقُضاة، وللمدرّسين والمفتين. وترافق ذلك مع ظهور الهَرَمية المعروفة للمدارس الثماني، والأُخرى المعروفة للقُضاة – بحيث يمكنُ القولُ إنه وللمرة الأولى في تاريخ التجربة الإسلامية الوسيطة صارت هناك مؤسسةٌ دينيةٌ بالمعنى المشهور للكلمة(47).

إنّ المجال الذي يُهمُّنا هنا هو طبيعةُ العلاقة بين المؤسسة الدينية/ الفقهية والدولة؛ ولذا فسنكتفي بعرض الإشكاليات الناجمة عن التناظُر والتوازي والتداخل بين القانون(السلطاني) والشريعة (أو في الحقيقة الفقه الحنفي). والطريف في هذا الصدد تلك الأوامر السلطانية التي كانت تطلب من القُضاة اتّباع المذهب الحنفي في أقضيتهم دون غيره. فـ Richard Repp يعتبر ذلك نوعاً من أنواع القوانين التي عُرفت في العهد العثماني. ولستُ أعتبر ذلك من ضمن "القانون" الذي نعرفُ أنه اصطلاحٌ عُرف في السلطنة العثمانية منذ القرن الرابع عشر، وهو يتناولُ مجالين اثنين رئيسيَّين: **المجال التنظيمي**، مثل تنظيم المحاكم والجيش، وتحديد العشور وضرائب الأرض الزراعية، وعلاقات الأفراد بالدولة. وهذا المجال سلَّم به الفقهاءُ للدولة منذ القرن الهجري الثاني كما سبق أن ذكرت. **والمجال الثاني** هو مجالُ الجنايات أو قانون العقوبات. وهو على **شكلين؛** الأول: ما تعلّق بالحدود الشرعية،وليس من المعروف أنّ السلاطين تدخلوا في مسألة الحدود التي قررتها النصوص الشرعية. **والشكل الثاني:** عقوبات وتعازير كان السلاطين يفرضونها بقوانين، وهي تفوق الحدود أحياناً أو تحدّد عقوبات على ارتكابات ما اشترع لها الفقهاء. لكنّ الفقهاء كما سبق أن ذكرْنا اعتبروا بعضَ ذلك من باب"السياسة الشرعية" والتي تقتضيها هيبة الدولة أوالسلطان، وبخاصةٍ عندما تكثُرُ الجرائم أو يشيعُ الفساد. إنما الجديدُ في الأمر في الدولة العثمانية أنّ السلطان كان يطلُبُ من القُضاة

أحياناً تطبيقها. ولذا فلا يمكن اعتبارُها اجتهاداً من القاضي ولا نظراً من جانبه(48). وما عنيتُهُ أنّ مصطلح "السياسة الشرعية" قبل العصر العثماني كان ينطبق على إجراءات السلطة ذات الطبيعة القضائية والتي تتمُّ خارج القضاء. فالجديد في العصر العثماني أنّ السلطان كان يُصدر قانوناً يطلب فيه إلى القُضاة زيادة العقوبة على هذه الجناية أو تلك، فلا يعود الأمر ظرفياً أو استثنائياً، لكنّ القاضي يظلُّ يذكر في حيثيات الحكم أنه ناجمٌ عن القانون االسلطاني، وليس عن الراجح في الفقه الحنفي.

والواقعُ أنه في الحالتين التنظيمية ، والأُخرى الداخلة في السياسة الشرعية، لا نجدُ من اعترض أو احتجَّ من الفقهاء أو القُضاة؛ لأنهم اعتبروا ذلك في الغالب من صلاحيات السلطة السياسية. إنما الطريفُ هنا أيضاً أننا كما نجد من السلاطين تدخلاً في الشأن القضائي/الشرعي، نجد تدخُّلات من جانب الفقهاء في الشؤون التنظيمية التي تقع خارج صلاحيات المؤسسة الفقهية. ومن ذلك ما ذكره شيخ الإسلام أبو السعود (– 982هـ/1574م) في إحدى معروضاته أو فتاويه في مسائل الإقطاع، إنما باسم الإنصاف والعدالة، وليس باسم الشريعة. فقد كان هناك قانونٌ يقول إنّ توريث الأرض المُقطَعة هو للأولاد الذكور فقط، وطلب أبو السعود أن لا تُستثنى منه الإناث من بنات المتوفَّي فلبَّى السلطان طلبه في تعديلٍ على القانون صدرعام 958هـ/1551م(49). ويمكن ذكْر حالاتٍ كثيرة خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر تدخَّلَ فيها شيوخُ الإسلام لتعديل قانونٍ أو اقتراح قانون، أو أنّ السلطان بادر إلى سؤالهم في مسائل رأَوا فيها أو رأى فيها السلطانُ مصلحةً أو تصحيحاً لأوضاع قائمة. بيد أنّ هذه الحالات جميعاً داخلةٌ في أحد النوعين: النوع التنظيمي أو نوع السياسة الشرعية القائمة على اعتبار مصلحة الدولة، ولا شيءَ فيها داخل بوضوح في مجال عمل فقهاء المذهب. وهكذا فإنّ السلطة السياسية كانت تلجأُ إلى الفقهاء في أحيانٍ كثيرةٍ في مسائل يقوم بها في العادة الجهازالإداري المدني أو العسكري للدولة. وقد كان ذلك بالطبع دليلاً على التعاون والثقة بين الجانبين. ولدينا حالة تدخَّل فيها شيخ الإسلام يحيى أفندي عام 1623 لدى النيشنجي أقجه زاده أفندي مقترحاً تعديلات وموادّ في بعض المسائل القانونية، ما لبثت أن ظَهرت في " قانون نامه جديد"(50).

وكُلُّ هذه الحالات تشير إلى أنَّ كلاً من السلطتين كانت تقومُ بمهامِّها المحدَّدة، دونما تصادُم، ثم كانت هناك في الغالب مبادراتٌ للتعاوُن وطلب الرأي والمشورة. والأمور المذكورةُ – كما سبق القول– داخلة إمّا في الشؤون التنظيمية للدولة، أو في مسائل السياسة الشرعية التي يتقصَّدُ السلطانُ بها مصلحة الدولة. فلا توتُّر بين القانون والفقه (أو الشريعة) في هذين المجالين، في غالب الأحيان، أو أننا لانلاحظُه.

وإنما يظهرُ التوتُّر بين القانون والفقه في المسائل الداخلة في مجال عمل الفقهاء، ومن ذلك الحالتان المشهورتان، واللتان تتعلَّق كلتاهما بالأوقاف. حدثت الحالةُ الأولى في آخِر عهد السلطان محمد الفاتح عام 1481م عندما أقدم السلطان على إلغاء وقْف زُهاء العشرين ألف قرية ومزرعة، وحوَّلها إلى " أرض ميري". لكنّ ابنه بايزيد الثاني، وأمام تكاثُر "المعروضات" عليه، أَلْغَى الإجراءَ الذي اتّخذه والِدُهُ، فانتهى الأَمْرُ عند هذا الحدّ(51).

أمّا الحالةُ الثانيةُ والتي اشتهرت أكثر فهي" وقفُ النقود". وهي مشكلةٌ قديمةٌ في الفقه الحنفي تقعُ بين مسألتين غير محبَّبتين لدى الفقهاء الأحناف: مسألة جواز وقف المستهلَك، ومسألة جواز وقف المنقول. وهي مسائلُ انحلّت قديماً عند المالكية، وفيما بعد لدى الشافعية، بينما جرى العملُ بها لدى الحنفية منذ القرن الثالث عشر رغم منع وقف المستهلَك لدى الجيل الأول من فقهاء المذهب، وعدم إجازة وقف المنقول إلاّ في رأْيٍ مرجوحٍ بالمذهب. ففي عام 952هـ/1545م ذهب قاضي عسكر جوي زاده إلى حُرمة وقف النقود لأنه يؤدّي للوقوع في الربا(52). وعندما عُرض الأمر على السلطان سُليمان اقتنع بمسوغات المنع، وأصدر قراراً بمنع وقف النقود، وحلّ الأوقاف الموجودة أو مصادرتها. وبسبب تضرُّر المرافق المستفيدة من " وقف النقود" فقد كثُرت الشكاوى من هذا الإجراء، ولذا تدخَّل أبو السعود بعد وفاة جُوي زاده عام 954هـ/1547م فأصدر فتوى بإجازة وقف النقود بحجتين: رأي لزُفَر بن الهُذيل تلميذ أبي حنيفة في جواز وقف المنقول، وأنّ العملَ كان على ذلك لعدة أجيال. وأُرسلت الفتوى أو المعروضة إلى السلطان، فعرضها على فقهاء كبارٍ آخرين، ثم أصدر قانوناً بالعودة إلى وقف النقود، ولسببين: تأييد أكثرية العلماء لوقف النقد، ولأنّ إلغاءه أَضَرَّ بالمساجد والسُبُل التي كانت تعتمدُ في ارتفاقها عليه.

ولنتوقَّف عند هذا الحدّ، ولنعُدْ إلى إجمال الموضوع في العصر العثماني، والاستنتاجات العامة. فقد كان هناك تمييزٌ بالطبع بين الشأن السياسي والعام، والشأن الديني والفقهي. بيد أنّ التجاذُب لم يقتصر على الوقوف عند أطراف المجالين كما في العصور الإسلامية السابقة للعثمانيين؛ بل صار هناك تداخُلٌ أكبر بين السياسة والفقه أو بين المؤسستين الإدارية والفقهية. والجديد في العصر العثماني غير ازدياد التداخُل، أنّ السلطان كان يتدخَّلُ مشترعاً أو مقنِّناً ليس في المسائل التنظيمية والإدارية وحسْب؛ بل وفي المسائل الفقهية أو الداخلة في مجال عمل الفقهاء والمفتين. وقد أحدث ذلك بعض التوترات أوالتذمُّرات، ثم انتظمت العملياتُ التشريعيةُ وانضبطت بخلاف ما كان يحدُثُ أيام المماليك والعباسيين من قبل. هناك كانت السلطات تقومُ بإجراءٍ ما فيُعتبر من السياسة الشرعية أومن الظُلْم والتعدي، وما كانت هناك آليةٌ لحلّ النزاعات التي تجري بين المجالين الدولتي والفقهي. أمّا في العصر العثماني؛ فإنّ السلطان، ومنذ القرن السادس عشر، كان يُبادر إلى عرض الأمر المستجدّ على شيخ الإسلام والمفتين الآخَرين، أو أنّ المفتين يبادرون إلى عرض الأمر عليه، ثم تجري نقاشاتٌ يُصدرُ في نهايتها السلطان قانونَهُ. وهذه العمليةُ ما كانت تجري باتجاهٍ واحدٍ أي في مجال عمل الفقهاء فقط؛ بل كان الفقهاءُ يتدخَّلون من طريق المعروضات أيضاً في مسائل تنظيمية وإدارية لا تتصل بمجالهم مباشرةً(53)، وإنما يرون فيها مصلحةً للناس وللدولة. ويكونُ التدخُّل إمّا من طريق المعروضات أو الفتاوى الموجَّهة للسلطان، أو بحديث شيخ الإسلام في الديوان أو المجلس السلطاني.

وهكذا، فقد كان التجربةُ العثمانيةُ متقدمةً على الأزمنة السابقة من حيث إنّ العلاقة بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية كانت أفضل أو أكثر انتظاماً وسلاسة. ولذا فقد أمكن الوصول إلى آليات لحلّ النزاعات الناجمة عن ازدياد التداخل بسبب قوة الدولة، وقوة المؤسسة الدينية في الوقت نفسه- ومُراعاة الاحتياجات المستجدّة، بالتشاور بين المؤسَّستين، وتحويل التوافُقات إلى قوانين، نصّتْ منذ القرن السادس عشر على مُراعاة الشريعة والخضوع لها؛ وفي المجال الديني وما يتصل به من قريبٍ أو بعيد بشكلٍ خاصّ. وقد توصَّل ريتشارد ربّ R. Reppإلى خُلاصة أرى أنها صحيحةٌ عندما قال إنه من المبالغة الذهاب إلى أنّ الفتاوى كانت

تتحول إلى قوانين تلقائياً، كما أنه من المبالغة القول بأنّ الشريعة لم يكن لها دورٌ في عملية صُنع القانون؛ وبخاصةٍ في مجال عمل الفقهاء، والمجال الاجتماعي. فقد كان هناك في المجال الدولتي العثماني انسجامٌ وتنسيقُ وتكامُلٌ بين المؤسستين السلطانية والفقهية، وفيما بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر على الأقلّ(54).

في القرن التاسع/ العاشر الميلادي اكتمل ظهور المؤسسة الدينية والفقهاءُ والقضاةُ أقوى حلقاتها. فانتظمت بهذا الظهور القوي مسألة تقسيم العمل بين المؤسستين القويتين السياسية والفقهية، إذ استأثر الفقهاء بالتشريع، وما يتصل به من اعتباراتٍ رمزية واجتماعية. وظلّت هناك تداخلاتٌ ومناوشاتٌ بين المؤسَّستين على أطراف المجالين في المسائل الوسيطة بين الديني والسياسي. وكان من ضمن تلك المناوشات ظهور قضايا ونقاشات بشأن الشريعة والسياسة والسياسة الشرعية، والتي اتخذت في العصر العثماني عنواناً آخر هو الشريعة والقانون. وقد حدثت اختلالاتٌ في تلك القسمة مع ظهور السلطنات التركية، وَجَد لها المماليك حلاًّ، ثم وَجَدَ لها العثمانيون حلاً آخر أضفى انسجاماً أكبر وانتظاماً أَوضح على مدى أربعة قرونٍ ونيّف.

الحواشي

(1) آخِر الدراسات عن التطورات المسيحية الأولى، الكتاب الذي أصدره مجلس كنائس الشرق الأوسط بعنوان: المسيحية عبر تاريخها في المشرق. بيروت 2002. و Bernd Moeller, Geschichte des Christentums in Grundzügen. Vandenhoeck, Ruprecht. 2007.

(2) هناك اختلافٌ كبير في مسألة المؤسستَين في الإسلام، وما ذكرْتُهُ هو حصيلةُ دراساتي الخاصّة؛ قارن: الدين والدولة، إشكاليات الوعي التاريخي؛ في كتابي: الجماعة والمجتمع والدولة، بيروت: دار الكتاب العربي، 1997، ص ص 357-412.

(3) ناقش هذه المسألة بالتفصيل كلٌّ من Crone و Hinds في كتابهما God's Caliph (1986)، وناقشتُ المسألة كلَّها في دراستي: "الخلافة والمُلْك " في كتابي: الجماعة والمجتمع والدولة، ص ص 59-121.

(4) أهمُّ مَنْ اعتنى بأمر التطورات الفقهية في العقد الأخير الأستاذ وائل حلاّق، أستاذ الفقه الإسلامي بجامعة كولومبيا. ودراساتُهُ موجودةٌ بالإنجليزية والعربية وأهمُّها: نشأة الفقه الإسلامي وتطوره(بيروت، 2007)، والسلطة المذهبية(بيروت، 2007)، وتاريخ النظريات الفقهية في الإسلام(بيروت، 2007).

(5) أهمُّ الدراسات وأحدثُها ، دراسة J. van Ess في كتابه: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Bde. II, III, 1993-1995, - وفهمي جدعان: المحنة: جدلية الديني والسياسي في الإسلام، عمان: دار الشروق، 1993.

(6) قارن بـ Christopher Melchert, Ahmad ibn Hanbal (2006), PP. 4-18, 88-102; Michael Cook: Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought (2000), PP. 87-113.

وقد ترجمتُ هذا الكتاب الهامَّ إلى العربية مع الزميلين عبد الرحمن السالمي وعمّار الجلاصي، وصدر عام 2009 عن الشبكة العربية ببيروت.

(7) أبو زرعة الدمشقي: التاريخ ، نشر نعمة الله القوجاني. مجمع اللغة العربية بدمشق، 1984، م1، ص 601.

(8) سيرة عمر بن عبد العزيز لابن عبد الحكم، نشر أحمد عبيد، دمشق 1370هـ، ص 42.

(9) أبو زرعة الدمشقي: التاريخ، مصدر سابق، 202/1.

(10) رضوان السيد: الجماعة والمجتمع والدولة، مرجع سابق، ص ص 110–116.

(11) Harald Motzki, Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz (1991).

(12) رسالة الصحابة لابن المقفع. دراسة وتحقيق فهمي سعد وطانيوس فرنسيس. بيروت: عالم الكتب، ص 58– 59. وكان محمد كرد علي قد نشر هذه الرسالة في مجموعته: " رسائل البلغاء" للمرة الأولى عام 1914، ثم عام 1944.

(13) الشافعي: الرسالة. تحقيق أحمد شاكر.القاهرة: دار الفكر العربي، 1940، ص ص 212–234.

(14) عبد الله بن المقفع: رسالة الصحابة، مصدر سابق، ص 48.

(15) رسالة الصحابة، مصدر سابق، ص 58.

(16) رسالة الصحابة، مصدر سابق، ص 59.

(17) رسالة الصحابة، مصدر سابق، ص 48–49.

(18) رسالة الصحابة، مصدر سابق، ص 45.

(19) الذهبي: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. تحقيق بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي م4، ص 722، 724.

(20) قارن بالفضل شلق: الزكاة والدين والدولة؛ في كتابه : إشكاليات التوحد والانقسام، بيروت 1985، ص ص 209–260، وانظر عبد الرحمن السالمي: الزكاة في الوعي والواقع؛ بمجلة **التسامح** العُمانية، السنة الرابعة، العدد 16، عام 2006، ص ص 212–238.

(21) قارن برضوان السيد: فلسفة الوقف في الشريعة الإسلامية؛ في كتاب: نظام الوقف والمجتمع المدني في الوطن العربي. نشر مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت 2003، ص ص 43–74.

(22) قارن بالطبري: تاريخ الرسل والملوك. نشرة دي غويه، 1822/2–1836. وانظر عن مسألة الزندقة وتعامل السلطات والفقهاء معها، عبد العزيز الدوري: الزندقة والشعوبية: بيروت، دار الطليعة، 1963.

(23) أنظر عن قضاء المظالم؛ رضوان السيد: قضاء المظالم، وجهٌ من وجوه علاقة الدين بالدولة في الإسلام؛ بمجلة **دراسات** بالجامعة الأردنية، م1987،14، ص ص 226–258، Jürgen Nielsen: Secular Justice in an Islamic State, 1985.

(24) ابن فضل الله العمري: مسالك الأبصارفي ممالك الأمصار (دولة المماليك الأولى)، دراسة وتحقيق دوروتيا كرافولسكي: بيروت 1986، ص ص 100–102. وانظر الفصل الذي كتبه ابن بطوطة في **رحلته**، نشرة باريس 1853، م1/89–91 عن قضاء المظالم أو مجلس المظالم بدار العدل في القرن الثامن الهجري.

(25) قارن عن "البُغاة" وأحكامهم في كتب الفقه الحنفي بالكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. بيروت: دار الكتب العلمية، 1986، 7/140–156، والمرغيناني: الهداية (مطبوعة مع فتح القدير لابن الهُمام). نشرة بولاق، 1316هـ، 4/409–414. وقد عقد الطرسوسي الحنفي في رسالته: "تحفة التُرك فيما يجب أن يُعمل في المُلك". تحقيق رضوان السيد، بيروت : دار الطليعة 1992، فصلاً عن " أحكام البُغاة والخوارج على السلطان"، ص ص 117–131.

(26) قارن بالمصنَّف لعبد الرزاق الصنعاني. تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، م5، 211، 213، 227.

(27) الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية. نشرة Enger، بون 1853، ص ص 38–42.

(28) أبو حامد محمد بن خليل المقدسي: بذل النصائح الشرعية فيما على السلطان ووُلاة الأمور وسائر الرعية. مخطوطة باريس رقم 451 (عربي)، ق 46ب- 48أ. والمقدسي هو صاحب كتاب: دول الإسلام الشريفة البهية وذكر ما ظهر من حِكَم الله الخفية في جلب طائفة الأتراك إلى الديار المصرية. نشر المعهد الألماني ببيروت ، 1997.

(29) محمد بن عوض السنامي: نصاب الاحتساب، تحقيق وائل عز الدين. الرياض: دار العلوم 1985، ص ص 38-41.

(30) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية. نشرعبد الله العسكري(بغداد ، بدون تاريخ)، ص 15.

(31) الجويني: غياث الأُمم في التياث الظُلَم. تحقيق عبد العظيم الديب، الدوحة 1400هـ . ص 62-63.

(32) ابن الجوزي : المصباح المُضيء في خلافة المستضيء. تحقيق محمد جاسم الحديثي، بغداد 1984، 298/1.

(33) السخاوي: الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ ، ص 90.

(34) المقريزي: المواعظ والاعتبار في ذكر الخِطط والآثار. تحقيق أيمن فؤاد السيد. نشر مؤسسة الفرقان- لندن(2002)، المجلد الثالث، ص 713. وقارن بنصٍ مُشابه عند ابن تغري بردي في النجوم الزاهرة 365/5-367.

(35) الخطط، مصدر سابق، م714/3.

(36) قارن عن ذلك Heribert Busse, Calif und Grosskonig (1979) ودراستي : رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام، في كتابي: الجماعة والمجتمع والدولة، مرجع سابق، ص 52-58.

(37) يرى بعض المؤلّفين في "السياسة الشرعية" حديثاً أنّ فقهاء الشافعية بالذات هم الذين تأبَّى عليهم التلاؤم مع متطلبات الأوضاع الجديدة، بينما استجاب لها الأحناف

والمالكية والحنابلة. قارن بعبد العال عطوة: المدخل إلى السياسة الشرعية، م12/1، وعبد الغنى مستو: السياسة الشرعية. أطروحة غير منشورة ، ص 49.

(38) رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، مرجع سابق، ص ص 52–58. والفضل شلق: الفقيه والدولة الإسلامية، دراسة في كتب الأحكام السلطانية؛ **بمجلة الاجتهاد** م1، عدد4، 1989، ص ص 91–158.

(39) قارن عن هذا الموضوع دراستي في مطلع نشرتي لتحفة التُرك فيما يجب أن يُعمل في الملك للطرسوسي. بيروت: دار الطليعة 1992، ص ص 13–18.

(40) الطرسوسي: تحفة الترك، مصدر سابق، ص 35–36.

(41) تحفة الترك، ص 36–37.

(42) تحفة الترك، ص 38–39.

(43) محمد محمد أمين: الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر، دراسةٌ تاريخيةٌ وثائقية. القاهرة: دار النهضة 1980، ص ص 234–258.

(44) تحفة الترك، مصدر سابق، ص ص 40–43.

(45) ابن إياس: بدائع الزهور في وقائع الدهور. تحقيق محمد مصطفى. القاهرة 1961، م5/453–454.

(46) قارن عن منصب مفتي اسطنبول وتطوره إلى شيخ الإسلام، والاختلاف في أصوله ومعناه وأهميته، جب وبوون: المجتمع الإسلامي والغرب. ترجمة عبد الرحيم مصطفى، م1، ج2، ص ص 84–86، Richard Repp, The Mufti of Istanbul. London 1986. وانظر مراجعةً نقديةً للكتاب في **مجلة الاجتهاد**، م1،عدد3، 1989، ص ص 187–191.

(47) قارن بثريا فاروقي: العلم والعلماء والدولة في العصر العثماني (القرن السادس عشر)؛ مقال مترجم بمجلة **الاجتهاد**، م1، عدد4، 1989، ص ص 183–200. وانظر كولينز إمبر: قضايا المثال والمشروعية في التاريخ العثماني؛ مقال مترجم بمجلة **الاجتهاد** م11، عدد43، 1999، ص ص 87–110.

(48) قارن عن ذلك: Haim Gerber : Ottoman Law in Comparative Perspective (1994), PP. 58-80; Richard Repp, Qanun and Sharia in the Ottoman Cotext; in : Islamic Law (ed. A. Azmeh, 1988)PP. 124-146. – وقد ترجمتُ المقال بمجلة **الاجتهاد**، م1، عدد2، 1989، ص ص 153–173.

(49) ريتشارد ربّ: الشريعة والقانون، مرجع سابق، ص 158.

(50) H. Gerber. Ottoman Law. Op. cit. 128-215.

(51) ذكر ذلك ريتشارد ربّ في مقالته: الشريعة والقانون، مرجع سابق، نقلاً عن خليل إينالجك. وانظر عن مسائل الأوقاف في العصر العثماني: J. Barnes, An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire. Brill 1986.

(52) قارن عن المشكلة: E. Mandaville, "Usurious Piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire; in: IJMES 10(1979). PP. 289-308. وقد ترجمت هذه المقالة بمجلة **الاجتهاد**، م11، عدد43، 1999، ص ص 173–206. وانظر الآن: دراسات في وقف النقود، مفهوم مغاير للوقف في المجتمع العثماني. تقديم ومشاركة محمد الأرناؤوط. بيروت: جداول، 2011، ومحمد الأرناؤوط: الوقف في العالم الإسلامي ما بين الماضي والحاضر. بيروت: جداول، 2011.

(53) على سبيل المثال، يذكر نوعي زاده عطائي في حدائق الحقائق في تكملة الشقائق (اسطنبول 1267هـ)، ص 185، أنّ أبا السعود وبخلاف سابقيه أصدر فتاوى في مسائل الإقطاع وملكية الأرض!

(54) ريتشارد ربّ: الشريعة والقانون، مرجع سابق، ص 171.

الاستشراق والمستشرقون
بين الغلو والمغالاة

رضوان السيد

التصنيف: أوراق علمية
الموضوع: الاستشراق
المصدر: دراسة منشورة
التاريخ: 18-12-1999

I

في أوائل شهر مايو من العام 1983 احتفلت فيينا بالذكرى الثلاثمائة لتراجع الترك أمام أبوابها . وقد استمرت الاحتفالات شهراً كاملاً تخلّلتها محاضراتٌ مستفيضة عن صمود سكان المدينة العريقة ، وعن التنظيم العسكري العثماني ، وأوضاع الدولة العثمانية وعلاقاتها بالغرب إبّان الزحوف الإسلامية باتجاه أوروبا (1400-1683 م) . وقد حاول منظمو المهرجانات أن يخفّفوا من الطابع التحريضي للمسيرات ، والاحتفالات عن طريق فتح المجال لأحاديث شبه موضوعية عن القواسم المشتركة بين المسيحية والإسلام ، وعن العلاقات الإنسانية بين المسلمين والمسيحيين – رغم الصراع العسكري – في العصور الوسطى . وبرزت في النقاش على هامش الذكرى الفخور مسائل مثل الاعتراف بالإسلام كدين ، وبالمسلمين كمجموعة سياسية بأوروبا المعاصرة (في النمسا اليوم نصف مليون عامل تركي وفي أوروبا الغربية عشرة ملايين مسلم من أصول تركية وعربية وهندية وبلقانية وأوروبية) . ورغم ذلك كلّه ما استطاع المعتدلون أن يكبتوا صرخات المحرِّضين الذين رأوا في القوة الإسلامية العاملة بالغرب " زحفاً " من نوع جديد يُهدِّد مصائر " الحضارة الغربية " المعاصرة ؛ كما هدّدها من قبل .

قبل ذلك بقليل كان مؤتمر المستشرقين الألمان قد انعقد بمدينة توبنجن ؛ وسط إصرار المنظّمين على الطابع الكلاسيكي للاستشراق . وعندما ارتفعت أصواتُ بعض شُبانهم مطالبةً ببحث العلاقات الإسلامية المسيحية ، وقضايا المشرق الإسلامي اليوم –ذهب كبارهم إلى أنّ ذلك كله " سياسة " بحتة ؛ لا شأن للاستشراق بها . وتباينت حُجَجُ هؤلاء في هذا الصدد . فمن قائل إنّ دراسة القضايا المعاصرة تقتضي ضرورةً اتخاذ موقف ؛ والموقف بحدّ ذاته مُضِرٌّ . ومن قائل إنّ صراعات المشرق المعاصر مختلطةٌ وغير واضحة بحيث يتعذّر طرحُها الآن في نقاشٍ علميٍّ هادئ . ورأى فريقٌ ثالثٌ أنّ بحوثاً من هذا النوع هي من مهامّ أساتذة العلوم السياسية والاستراتيجيين ؛ ولن يستطيع المستشرقون أن يقولوا في شأنها جديداً .

وفي 1999/7/7 أصدرت وزارة الخارجية الأميركية ما سمته " بيان حقائق " جاء فيه : " يعتقد بعض المسلمين وغيرهم أنّ الولايات المتحدة بدأت تربط في بعض الأحيان بين الإرهاب والإسلام . وهذه ليست سياسة الولايات المتحدة . إنّ من المهمّ إدراك أنّ الإرهابيين مجرمون ، ولا يتم تعريفهم بالعنصر أو القومية أو العرق أو الدين ..." . ويمضي المتحدث باسم الخارجية قائلاً : " الإسلام والغرب ليسا في وضع مواجهة .. وإنّ معظم الأميركيين ومعظم المسلمين يشتركون في قيمٍ أساسية مثل السلام والعدل والأمن والاقتصاد والحكم الصالح ... " .

هذه الأمثلة قصدْتُ من ورائها التدليل على أمرين : الحضور المتّصل للمسألة الإسلامية بالغرب من جهة ، وصيرورة كل بحثٍ استشراقيٍّ عن قضيةٍ معاصرةٍ على الخصوص ؛ إلى تأمُّلٍ في علاقات الشرق بالغرب ، والمسيحية الغربية بالإسلام ؛ من جهةٍ ثانية . وما عدا ذلك يدخل في نافلة القول ، ومُماحكات الغفلة أو التجاهل المتعمّد ذي الأغراض السياسية .

II

وقد كان كتابا إدوار سعيد : الاستشراق ؛ وتغطية الإسلام ؛ الدافع في الأصل للمرحلة الجديدة في التساؤل عن الاستشراق . فالكتابان المذكوران أثارا نقاشاً حامياً لم يخمُدْ أوارُهُ بعد مُضِيّ حوالي العشرين عاماً على صدورهما ؛ وبخاصةٍ الأول منهما ؛ فهو كتابٌ سياسيٌّ من الطراز الأول ، كما أنه كتابٌ حضاري . فإذا لم يكن ممكناً لنا أن نحصُرَ علاقات الشرق بالغرب في مسألة التبعية السياسية والاقتصادية . فليس ممكناً في الوقت نفسه بالنسبة للمستشرقين الأحياء (والذين يمارسون منهم الكتابة في الموضوعات الكلاسيكية بخاصة) أن يقَزّموا المسألة الحضارية (الثقافية) بحيث يُزاحُ منها زهاء المليار إنسان من المسلمين الأحياء في العالم اليوم .

ولكي لا يبقى الأمر في حيّز الأحكام العامة والمسبقة يحضُرُني مَثَلا لويس ماسينيون وبرنارد لويس (اللذان درسهما إدوار سعيد في كتابه السالف الذكر) . كلا الرجلين عمل في المجال التاريخي . أمّا أولهما فاهتم بالتاريخ العقدي والفكري للإسلام ؛ في حين اهتم ثانيهما بالتاريخ الاجتماعي والسياسي . لكنّ ماسينيون مؤرّخ الفكر عمل في الشرق المعاصر ، وأثّر في سياسات دولته (فرنسا) في التعامُل مع هذا المشرق . ثم انتابه قلق روحيٌّ غلاّبٌ اندفع في خضمّه فكتب كتاباتٍ رائعةٍ (تُفهم على أكثر من مستوى) عن اللقاء المصيري بين أتباع ديانات التوحيد (الإسلام والمسيحية على الخصوص) ؛ وقضى مع ذلك ممزَّقاً بين الصورة المرتجاة ، والواقع المخيِّب للآمال . وأصرّ الثاني على البقاء على أرض الواقع حتى وهو يكتب عن الأصناف (الجماعات المهنية المدينية في الإسلام الوسيط) ، وعلاقات العرب بالتُرك في عصور الإسلام الزاهية . لقد ظلّ الرجل صهيونياً يتعامَلُ مع النصّ

التاريخي العربي القديم ، وسجلات الضرائب العثمانية ، وعينه على الزحف الصهيوني المعاصر على أرضنا . حتى إذا غادر بريطانيا إلى الولايات المتحدة حسر عن وجهه اللثام تماماً فلم يَعُدْ حاضراً عنده من الإسلام وحضارته غير المفهوم الأميركي للشرق الأوسط الذي أسهم هو وغيره في صياغته ، ولم يَعُدْ حاضراً من المسألة السياسية الإسلامية غير مواقف اليمين واليسار الإسلاميين من الكيان الصهيوني بفلسطين ، والمصالح الغربية في العالم الإسلامي . ولسنا من التعنُّت بحيث لا نحترمُ قلق كلاسيكيي المستشرقين بألمانيا وبريطانيا وإيطاليا وأسبانيا من انكماش صورتهم في أذهان الشرقيين بحيث أصبحت بُحوثهم (مهما بعُدت اهتماماتُها عن الحاضر) تُرى بالمنظار نفسه الذي تُرى به بحوثُ لويس وزويمر ولامنس . فدارسان ألمانيان كهلموت ريتر ورودي بارت أبدع أولهما في مجالات تاريخ الفكر الديني الإسلامي والدراسات الأدبية العربية والفارسية والتركية . ونذر ثانيهما نفسه في العشرين سنة الأخيرة من حياته للدراسات القرآنية – لا شأن لهما فعلاً بصراعات الشرق والغرب ، لكنّ الاستخدام الوظيفي للمعرفة لا تحدّده نوايا الفرد الكاتب . ثم إنهم يعرفون أنّ مجتمعاتهم هم تُحيطُهُم بالشكوك مثلما يفعل المسلمون ؛ وإن اختلفت الأسباب . والدولةُ الغربيةُ الحديثة من السطوة وأسباب التحكُّم بحيث تستطيع – وهم يعلمون ذلك – أن تستخدم نتائج دراساتهم في القنوات التي تُريد ، والتي تخدم مصالحها في بلادنا . والغِرُّ فقط – منا ومنهم – هو الذي يرى في دراسات وات (البريطاني) ومومبين ورودنسون (الفرنسيان) وبارت (الألماني) عن نبيّ الإسلام ؛ اختلافاتٍ منهجية أو مُصادفةً بحتة .

ولسنا من قِصَر النظر في الوقت نفسه بحيث نعتبرهم المسؤولين الرئيسيين فكرياً عن صورتنا وصورة الإسلام المعاصرة بالغرب . وقد أوضح إدوار سعيد في كتابه : تغطية الإسلام ، أنّ وسائل الإعلام الحديثة هي التي تصنعُ الصورةَ والرأي ؛ بحيث يتعذّر على الشجعان والموضوعيين والمعتدلين منهم (إن وُجدوا) التصدّي لوسائل صناعة الرأي العامّ في قضايا الشرق الإسلامي وأحداثه .

III

يفضي بنا هذا كلّه إلى طرح التساؤل الكبير المُضْمَر والظاهر في الوقت نفسه : ما هو الاستشراق ، ومَنْ هم المستشرقون ؟! إنّ المهتمين بالمشرق قديماً (لنقل : منذ القرن الثامن عشر) كان منهم الرحّالةُ والمبشّرون والضُبّاط ، ورجال الإدارة الاستعمارية ، واللغويون ، واللاهوتيون ، والانتروبولوجيون ، ومؤرّخو الحضارات ، والرحالة الرومانسيون ، والأركيولوجيون . وأضيف إليهم منذ مطالع هذا القرن : التربويون ، ورجال المُخابرات ، والمؤرِّخون الاقتصاديون ، ومتدرِّبو الشركات ، وخبراء الأسواق التجارية ، والسياسيون ، وذوو النوايا الطيّبة من المهتمين بحوار الشرق والغرب ، وعلاقات المسيحية بالإسلام . وطبيعيٌّ – ما دامت زوايا الاهتمام ودوافعه متباينة ؛ أن تتباين نتائج الدراسات ، ووجوه استغلالها . أفليس من حقّ

الشرقيّ (موضوع الدراسة !) أن يقرأ الأسباب والمناهج قبل أن يقرأ البحوث نفسها ؟ وقد سادت بين المشرقيين في عقود السنين الأخيرة نظرةٌ ذات بُعْدٍ واحد تُريدُ أن تسوقَ الجميع بعصا واحدة ؛ وهو أمرٌ مؤسفٌ ولا شك . فغران وتيرنر وأندرسون – على سبيل المثال – يختلفون فعلاً عن لاكير وهرفيتز ورابينوفتش . وهؤلاء جميعاً – بمقياس كلاسيكيي الدارسين للإسلام – ليسوا من المستشرقين . ويذكر سوذرن في مطلع كتابه : صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى _ أنه لا يضع نفسه في مصافّ دارس الإسلاميات الكبير ؛ نورمان دانييل (صاحب مجلّدي : الإسلام والغرب ، والعرب وأوروبا) . لكنّ قراءةً متأنيةً لسوذرن ودانييل تضعهما معاً خارج مفهوم الاستشراق إذا كان يعني معرفةً جيدةً بالعقيدة والحضارة الإسلاميتين . فالرجلان يقرآن الصورة الغربية الوسيطة عن الإسلام قراءةً نقديةً كاشفة ؛ لكنهما عندما يحاولان عرض ما يعتبرانه صورة الإسلام الحقيقية يقعان في أخطاء فاضحة لا يمكن أن يقع فيها ماسينيون أوغب وحتّى لامنس .

IV

وتنعى الاستشراق اليوم أوساطٌ كثيرةٌ ؛ ليس منها خصومه التقليديون من الأنتروبولوجيين والسياسيين بالغرب ، والمتشدِّدين المسلمين بالشرق . ويمكن التماسُ الظواهر الدالّة على ذلك في قلة ما صدر ويصدر منذ ثلاثة عقود من دراساتٍ وبحوثٍ استشراقية كلاسيكية . وفي تضاؤل عدد الذين يعرفون لغات الشر ق من الدارسين الغربيين للإسلام وحضارته . ثم في قلة الاهتمام بتطوير معاهد الاستشراق ، وتناقُص عدد كراسي الأستاذية فيها ، وفي وجود بعض شبّان الدارسين للمشرقيات دونما عمل . في مقابل ذلك تتجدّد ظواهر مطالع هذا القرن في بعض الأوساط الاستشراقية بفرنسا وأميركا ؛ إذ يتحوّل الدارسون الاستشراقيون الكلاسيكيون عن كراسيهم الجامعية ليعملوا مستشارين وخبراء في مؤسساتٍ حكومية أو قريبة من الحكومة وصناعة القرار . والضجة التي أُثيرت أواخر الثمانينات حول الباحث ناداف صافران ؛ الذي تقاضى إعاناتٍ مالية من وكالة المخابرات المركزية الأميركية ؛ تلقي ضوءًا كاشفاً ، على هذا التقارب الذي تحدثنا عنه . أمّا الشبان منهم فيعملون مخبرين صغاراً وكَتَبة تقارير في إدارات الخارجية والحرب ، وفي الشركات .

بيد أنَّ للأمر وجهه الآخر . فالاستشراق في حالة ركودٍ فعلاً ؛ ولا ينفصل ذلك عن حالة الركود الاقتصادي والثقافي بالغرب القديم . لكنّ ذلك لا يعني نهاية له إذ إنّ الظواهر السالفة الذكر تبقى خارجية لا تمسُّ جوهر التخصُّص ومتفرعاته ؛ إنما يتهدَّد الاستشراق حقيقةً مسائل أخرى . فالذين يتحدّثون عن نهاية الاستشراق الوشيكة يذكرون ثلاثة أسبابٍ تُسوِّغ ذلك من الداخل :

أولاً- تخلُّف المناهج ؛ فقد شهدت الكتابة العلمية بالغرب ؛ وفي العلوم الاجتماعية على الخصوص تطوراتٍ ثـــورية تناولت مسائل " الصورة التاريخية " ، وبنية النصّ ، وعلاقة النصّ القديم بالدارس المعاصر وبالمجتمع الذي ظهر فيه . وما تزال التاريخانية تسودُ أوساط الدارسين الكلاسيكيين من المستشرقين ؛ والتاريخانية نهجٌ ذو طابع أخلاقيٍّ كانت له ثمراتٌ كثيرةٌ قبل مايـة عام خصوصاً في مجال نشر النصوص نشراً نقدياً ، وفي تقديم عروضٍ شاملةٍ واسعةٍ عن بعض الحِقَب والأشخاص والأحداث(1). بيد أنّ كل عودةٍ لذلك اليوم ليست غير تكرارٍ يظلُّ في أحسن حالاته تذكـــيراً بالقديم دون أن يغيّر من الصورة شيئاً أو يعين على جلاء الغموض . وربما كانت دراسةُ فلهاوزن بعنوان : " الدولة العربية وسقوطها " نموذجاً صالحاً لما نقصده . فقد صدرت عام 1902 بالألمانية ، ثم صدرت بعد ذلك بالإنجليزية ، ولغاتٍ أخرى منها العربية . ويمكن القول إنها شكّلت صورةً معينةً عن الأمويين ؛ بل وعن طبيعة الخلافة الراشدة ما تزال سائدةً في أوساط الدارسين حتى الآن . والذيـــن كتبــوا عن صــدر الإســلام أو عن الأمويين (خلافةً وأفراداً) من بعد لجأوا دائماً لاقتباس رؤية فلهاوزن مع حشوها ببعض التفاصيل الخاصّة بالموضوع . يرجعُ ذلك إلى أنّ النصّ التاريخي الإسلامي عن الأمويين ما يزال يُقْرأُ بالمنهج نفسه القائم على الجمع والتقميش ثم ترتيب الروايات دونما فحصٍ للنصّ من الداخل ، وللكاتب وراء النص – هذا فيما عدا الكلام العام عن ميول هذا الراوية أو ذاك سياسياً وعقدياً . وقد حاول رجلٌ كمحمد عبد الحيّ شعبان أن يتجاوز فلهاوزن – لا باستعارة مناهج العلوم الاجتماعية – بل عن طريق الإغراب ؛ فجاءت دراساتُه الثلاث عن صدر الإسلام والخلافة الأموية ، والخلافة العباسية ، والفاطميين باعثةً على الاستهجان لتضخيمها للجزئيات ، واعتمادها في التجديد على التأويل المُغْرق في الغرابة لبعض المصطلحات والمُفْرَدات .

إنّ الأزمة المنهجية في الاستشراق ؛ وبعض فروع العلوم الإنسانية بالغرب مصيريةٌ بالفعل . وهناك كثرةٌ من المستشرقين اليوم ما تزال تجمعُ وتجمعُ وتدقّقُ في الجزئيات ، وتبحث عن تواريخ وفيات بعض الأشخاص ، وتزدرد وتمضغ ما سبق لجولدزيهر ونولدكه ومرجليوث أن مضغوه ولفظوه . وربما كان هذا الإحساس بانسداد الطُرُق واللاجدوى هو الذي دفع أُناساً من المستشرقين لتلمُّس طُرُق أُخرى للجدية والتجديد . فهناك محاولاتٌ اليوم في نطاق الاستشراق الكلاسيكي لاستخدام طرائــق العــلوم المعاصـــرة (تــاريخ العلــوم ، وفلســفة العلــوم ، والرؤيــة الهرمونويطيقية للنصّ) ؛ ولأنّ المحاولات جديدة وقليلة لا يمكنُ الحُكْمُ على مدى جديتها وجدْواها . أمّا المتوسِّلون بالبنيوية فما أفاد منهم الاستشراق غير الإحصاء الدقيق للكلمات والحروف ؛ وما نحْسبُ أنّ المسألة تستحقُّ المتابعة .

لكنّ انسداد الطُرُق دفع جماعةً من العاملين في حقل الدراسات الإسلامية بالغرب للعودة إلى الوراء تماماً . فإذا كان رجالٌ مثل بيرتون ونوت ودونَّر قد عمدوا إلى التوسُّل بطرائق غير طرائق الكلاسيكيين بحثاً عن مزيدٍ من الموضوعية والجدَّة

؛ فإنّ آخرين من مثل وانسبورو وكوك وكرون وهاوتنج وتسِمّرمان وباورز يعودون إلى ديكارتيةٍ بدائيةٍ مستخدمين في ذلك طرائق نقد النصّ في الدراسات اللاهوتية (دراسات العهدين القديم والجديد) . يعودُ هؤلاء شأن تاريخانيي القرن التاسع عشر إلى بحث قضايا البدايات في الإسلام : ظهور القرآن ، وظهور التدوين ، وظهور علم الكلام ، وظهور الحديث النبوي ، وتكوُّن الأيديولوجية السائدة . وهم يبدأون بتكذيب كل شيءٍ وإنكاره وإعادته إلى حقبٍ متأخرةٍ جدّاً عمّا تذكره المصادر . وكان رجالٌ من مثل جولدزيهر وفوللر ومرجليوث وشاخت قد حاولوا تغيير الصورة السائدة في المصادر العربية القديمة عن هذه القضايا محتجّين بفقد الوثائق أو نقصها أو انتحالها فيما يتصل بالقرنين الأول والثاني للهجرة . لكنّ العقود الثلاثة الماضية أظهرتنا على وثائق ونصوص بالغة القِدَم والأصالة بحيث أصبحت صُوَرُ جولدزيهر وشاخت وسِواهما غير ذات موضوع . وقد أسهم في نشر تلك النصوص وتأصيلها باحثون غربيون وشرقيون من مثل نبيهة عبود وغروهمان وفؤاد سزكين ومحمد مصطفى الأعظمي ومحمد حميد الله ويوسف فان اس . والباحثون عن تخريب الصورة القديمة / الجديدة يلجأون إلى الشكّ المطلق دونما تعليل أو تدليلٍ واضحين ؛ معتبرين الشواهد العبرية والبيزنطية والسريانية الأولى بالقبول والاعتبار . أمّا ما يلجأون إليه من نصوص خارجية غير عربية فمتأخّرٌ غالباً عن الحقبة الإسلامية الأولى بما لا يقلّ عن القرنين من الزمان . فإذا وجدوا نصاً عربياً يخرج على المألوف السائد قبلوه واعتبروه حُجّةً لا رادَّ لها ناقضين بذلك موضوعتَهم الأولى في عدم اعتبار النصّ العربي الإسلامي المبكّر (2) . وللسيدة أنجليكا نويفرت دراسةٌ نقديةٌ عن هذا الاتجاه في مؤتمر المستشرقين الألمان عام 1980 . هكذا تبرز من جديد في استشراق الدراسات الإسلامية الكلاسيكية موضوعات الاستشراق التبشيري القديم عن اشتقاق الإسلام من اليهودية والنصرانية ، وعن تزوير المسلمين المتأخرين لشواهد الأديان السابقة في الإسلام الأول .

إن الأمر بوجهيه : التاريخاني المكرور ، والديكارتي النافي ؛ يدلُّ بوضوح على المأزق المنهجي للاستشراق ، ويدعم شكوك الذاهبين إلى إفلاس هذا التخصُّص ، ومصيره إلى التواري والزوال . لكنّ الإنصافَ يقتضينا أن نقرّر أنّ هذين الاتجاهين ليسا سائدين في الاستشراق المُعاصر . فاستناداً إلى النهج الهرمونويطيقي (النهج التحليلي في نقد النص) نفسه دافعت دارسةٌ متمكنةٌ هي السيدة أنجليكا نويفرت – عن أصالة النصّ القرآني ووحدته وقدمه في بحثها في السُوَر المكية من القرآن .

ثانياً – فقدان الخصوصية ؛ فالاستشراق – في نظر النُقّاد المعاصرين من مسلمين وغربيين – قام على أساس خصوصيةٍ معيَّنةٍ افترضها لهذه المنطقة من العالم . وهذه الصورةُ الخاصّة اقتضت تضامّها في تخصُّصٍ مشترك ، وإجراء دراسات خاصة بها لكشف وجوه تميُّزها في تاريخ الشرق ، وتمايُزها عن الغرب . والنقد ينصبُّ على نقطتين ؛ فالصورة المفترضة غربيةٌ بحتةٌ لا شأن لهذه المنطقة بها إلاّ من بعيد ، وفي جزئياتٍ معينة . إنّ المثقفين الغربيين (والمهتمين منهم

بالشرق على الخصوص) ميَّزوا الشرق بصورة متخيّلةٍ إرضاءً لميول ومصالح وأحـــلامٍ ، وتمييزاً له عن الغرب الذي يبقى هو بدوره مفهوماً
غائماً شديد العمومية (3) . والدليل على ذلك أنه في ظلّ هذا المفهوم للشرق ظهرت رؤى انتروبولوجية وإثنية وفكرية تُحوِّلُ الشرق هذا إلى حقل تجارب لفروضٍ ونظرياتٍ متخلفة من وجهة نظر تاريخ العلوم وفلسفتها ، ومن وجهة نظر علوم الحياة والاجتماع . لقد ظهر العرق السامي بخصائصه الخلقية والعقلية فظهرت في المقابل الإثنياتُ الأخرى . وبرز في هذا المجال إرنست رينان وجوتييه وجوبينو . ومع ماكس فيبر وعلم الاجتماع الوظيفي وأنثروبولوجيا المجتمعات البدائية (4) ، والرؤية الماركسية لما سُمِّي نمط الإنتاج الآسيوي (5) ، برزت فرضيةُ المجالات الثقافية المتمايزة في العالم ؛ تلك التي طوّرها استشراقياً كارل هينرش بيكر وشيدر (6) ؛ وبلغت ذروتها في الدراسات الإسلامية على يد ليفي ديللافيدا وجوستاف فون غرينباوم .

والنقطة الثانية تتضمن نقائض تكشف خطورة أطروحة الخصوصية من الناحيتين العلمية والسياسية . إنها النقطة الخاصة بمفهومي العالم الثالث والشرق الأوسط في الاستشراق الأميركي . فإذا خصصنا مفهوم الشرق الأوسط هنا بالتأمُّل لأتّصاله المباشر بموضوعنا لاحظنا أنه تبلور تماماً في عالم الاستشراق الجديد على يد أربعةٍ هم : غرينباوم ، وبرنارد لويس ، وهاملتون غب ، وفاتيكيوتس . والمفهوم جيوبوليتيكي في الأساس يبدأ من خصوصية المجال الثقافي الشرق أوسطي ليصل إلى تجريد هذا المفهوم المبتدع في النهاية من كلّ خصيصةٍ تاريخيةٍ أو فكريةٍ فيبقى مجالاً جغرافياً للمصالح الغربية والأميركية على الخصوص ؛ وبؤرةً للصراع على الثروة بين القوى الكبرى . إنّ موضوعة الشرق الأوسط في الاستشراق ، ودراسات العالم العربي المعاصر بأميركا (خصوصاً) وفرنسا وإنجلترا ؛ سياسيةٌ بحتة . وهي تتصاغرُ في النهاية بحيث تصبحُ تقارير لإرشاد الساسة الغربيين في التعامُل مع هذه المنطقة . ويحتلف الدارسون فيما عدا ذلك من تفاصيل ؛ ويبقى الهدف مع ذلك واضحاً . فهناك أناسٌ من بينهم ذوو ميول كلاسيكيةٍ واضحةٍ في رؤية الأمور يؤكّدون على الاستمرارية الثقافية في المنطقة توصُّلاً لإنكار المستجدّات واعتبارها غير إسلامية ، وغير أصيلة ؛ بحيث تكون نصيحتُهم للساسة في الغرب أن يقفوا إلى جانب أنظمة معينة في المنطقة لأنها الممثِّلة للثقافة الأصيلة ، والأبقى ، والأقدر على رعاية المصالح الغربية . وهناك ذوو النزعات السياسية والاستراتيجية من بينهم ؛ وهؤلاء يعتبرون الظواهر القومية والإقليمية اتجاهاتٍ للتماثل مع الغرب تستحقُّ الدعم والتشجيع لأنها تعني انخراطاً في المعاصرة التي صنعها الغرب وهي الأقدر بالتالي على حماية مصالحه في الحاضر والمستقبل . ويرى هؤلاء أنّ مشكلات الغرب في الشرق الأوسط ناجمةٌ عن تعثُّر التحديث في بعض المناطق ، وفشله وتراجعه في مناطق أُخرى . وفي حين يقفُ محلّلو الاتجاه الأول حائرين أمام الظواهر الإسلامية غير التقليدية والمعادية للغرب في الشرق من مثل الثورة الإيرانية ، والحركات الإسلامية المُعاصرة ؛ يعتبر أنصارُ الاتجاه الثاني هذه

الظواهر النافرة بالذات دليلاً على ضرورة تحديث الشرق الأوسط بالقوة إن اقتضى الأمر ؛ حفاظاً على مصالح الغرب فيه (7) .

إنّ نُقّاد الاستشراق القائم على الخصوصية من مثل أنور عبد الملك وتيرنر وغران وهاليداي وإدوار سعيد وشولخ وفلورس ؛ على ما بينهم من تمايُزات ؛ يرون في صُوَر الشرق الإسلامي ، والعالم الثالث ، والشرق الأوسط عند الدارسين الغربيين (بغضّ النظر عن تاريخية الثقافة والحضارة في المنطقة ؛ وهي مسائل لا يمكن إنكارُها) تجليات للنرجسية والمركزية الغربيتين لا بد أن تزول في سياق عمليات التحرر الجارية بعمق وعلى المدى الطويل في هذه العوالم الجغرافية والحضارية والسياسية المتغيرة والناهضة . ولا يستطيع الاستشراق أن ينكر هذه المتغيرات ؛ لكنه يزول حتماً بمعناه التقليدي عندما يضطر للاعتراف بها .

ثالثاً - تعدُّد مجالات الاهتمام ؛ فمستشرقُ هذا القرن اعتبر نفسه ، واعتبره مجتمعه إلى حدٍّ ما ؛ خبيراً مطلق الصلاحية في شؤون الشرق الإسلامي . لكنّ هذا الخبير Per excellence كان – وما يزال – بمقتضى الإعداد الذي تزوَّد به محدود المعرفة ، ومحدود القدرة على الفهم . وليس هذا عيباً في الأساس . فرجلٌ كبروينلش (كتب رسالته للدكتوراه عن بسطام بن قيس الشيباني – زعيم شيبان إبّان الإسلام) ، ودارسٌ كمارتن هارتمان (اهتمَّ باليمن قبل الإسلام) ، ودارس ككاسكل اهتم باليمن القديم ، وبقبائل الفرات ما كان منتظراً منهم أن يستطيعوا فهم التركيبة الاجتماعية / السياسية في الإسلام الوسيط ؛ فكيف إذا حاولوا إرشاد حكوماتهم في قضايا مثل التعامُل مع القبائل العربية مطالع القرن العشرين ، أو صراع المصالح بين ألمانيا وفرنسا في الشرق قبل الحرب الأولى ، وفي فترة ما بين الحربين . لكنّ هؤلاء حاولوا كما حاول غيرهم ؛ وكانت النتائجُ مضحكة . وقد بدا ذلك بوضوح في النقاش الذي دار على صفحات المجلات الاستشراقية إبّان الحرب الأولى بين الألماني كارل هاينرش بيكر والهولندي سنوك هورغرونيه . والأول دارسٌ للتركيبة الاجتماعية / الاقتصادية في صدر الإسلام ؛ والثاني دارسٌ لتاريخ مكة وناشرٌ لبعض النصوص القديمة المتصلة بذلك التاريخ . وقد حاول هورغرونيه أن يُساعد حكومته في السيطرة على الإسلام الأندونيسي ؛ بينما حاول بيكر أن يفهم لألمانيا القيصرية الإسلام العثماني . وقد تبادلا اتهامات العداء للإسلام الحديث ، واستخدام العلم في السياسة الاستعمارية . بيد أنّ الرجلين فشلا كخبيرين استعماريين ، ولم يبق من اسهامات بيكر غير تحليله لنظام الخراج بمصر الإسلامية ، وجدليات علاقة الإسلام بالهيللينستية . كما لم يبق من إسهامات هورغرونيه غير نشراته لبعض النصوص الكلاسيكية . وما يُقالُ عن هؤلاء الذين ذكرتُهم يقال عن كثيرين غيرهم ؛ من مثل هاملتون غب الدارس الجيد لكلاسيكيات الإسلام في مُحاولته لفهم التيارات المعاصرة في الإسلام لصالح الشركات الأميركية . ومن مثل يوسف شاخت الدارس الجيد للفقه الإسلامي في محاولاته لفهم بعض الظواهر السياسية بإفريقية الإسلامية الثائرة . وتاريخ كامبردج للإسلام آخر هذه المحاولات المفلسة . فقد صدر التاريخ المذكور في أربعة أجزاء كتب فصولها مستشرقون مشهورون بإشراف هولت و لامبتون ولويس . بيد أنّ هؤلاء الذين ما

زالت أوهام الشمولية الاستشراقية القديمة تحتلُّ رؤوسهم فشلوا فشلاً ذريعاً في استقصاءاتهم وتعميماتهم ذات الطابع الكلاسيكي / التاريخاني . فشبولر الدارس المشهور للتاريخ السياسي الفارسي ما استطاع أن يفهم نظرية الخلافة الإسلامية فاكتفى بجمع سريعٍ لرؤى فلهاوزن وغب وروزنتال . ولامبتون الدارسة المعروفة للتشكيلات الاجتماعية والسياسية الفارسية المبكّرة فشلت في فهم متغيرات إيران الصفوية والقاجارية . وزين نور الدين زين عاد لتكرار رؤيته المتسرعة للاجتماع العثماني المتأخر . بينما كتب روبسون فصلاً عن التأثير الغربي في الشرق أجزم بأنه لم يستغرق من اهتمامه غير أمسيةٍ واحدة . ويطول بنا الحديث إن لجأنا للتعداد التفصيلي لنقائص هذا المشروع الضخم ذي الطابع الأكاديمي .

V

وإذا كان نقدنا قد انصبّ على الدارسين الكلاسيكيين من المستشرقين الذين يُحاولون دارسة الاجتماع الإسلامي الحديث والمعاصر ؛ فلا يعني ذلك أنّ خبراء الاستشراق المعاصر متمكّنون أو يتجنبون نقائص الشمولية القديمة . إنّ الأمر على العكس من ذلك تماماً . فكثيرٌ من هؤلاء الذين يقرأون الإسلام المعاصر من خلال بعض الظواهر السوسيولوجية أو الاقتصادية لخدمة إدارات دولهم أو شركاتهم (التي تُموِّلُ بحوثهم غالباً) لا يعرفون في أكثر الاحيان لغات الشعوب التي يدرسونها . وهؤلاء يتحولون أحياناً إلى خبراء بعد إذ تعذّر عليهم التخصُّصُ في مجالات أخرى . وهم يتهربون من التعمُّق بإحدى طريقتين ؛ إمّا أن يلجأوا للإحصاء والتعداد في مجال الظواهر ثم يقفزون إلى النتائج ذات الطابع السياسي ؛ وهي نتائجُ مفترضة منذ البداية . وإمّا أن يلجأوا للتاريخ مستعرضين قراآتهم للمراجع الثانوية لكلاسيكيي المستشرقين توصُّلاً للنتائج نفسها .

فإذا كان الفريق الأول يقدّم صورةً شموليةً ساذجةً ؛ فإنّ الفريق الثاني لا يقدّم أكثر من تقريرٍ مخابراتيٍّ متسرِّع .

إنّ مأخذ نُقّاد الاستشراق هذا يتركّز في النظرة إلى ظواهر المشرق نظرةً لا تختلف عن ظواهر الغرب . فدارسُ الاجتماع الغربي في حقبةٍ معينةٍ ليس حُجّةً في غير تلك الحقبة . بل إنّ رجلاً كبروديل لا يُنتظرُ منه أن يقول جديداً في غير العوالم الاجتماعية للعصور الوسطى الأوروبية . فلماذا يستطيع برنارد لويس أن يكتب عن كل شيء في الشرق خلال خمسة عشر قرناً ؟! وبغضّ النظر عن تلك الرؤية للشرق المستندة إلى مركزية غربيةٍ ظاهرةٍ سبق أن عرضنا لها ؛ يقدمُ نُقّادُ الاستشراق تفنيداً أداتياً علمياً لهذا الشمول الخادع للاستشراق . كيف يكونُ ليفي شتراوس انتروبولوجياً فقط ؛ بينما يستطيع تشنر وجاك بيرك أن يكونا مؤرّخين وسيوسيولوجيين وسياسيين واقتصاديين عندما يتعلق الأمر بالمشرق الإسلامي ؟!

إنّ الاستشراق – في نظر هؤلاء النقّاد – يتناثر وينحلُّ في تخصّصاتٍ متباينةٍ كالتاريخ والسوسيولوجيا والأنتروبولوجيا والاقتصاد والسياسة . لم يعد هناك عالم واحدٌ اسمه الاستشراق ؛ بل هنا عوالم متباينةٌ يحملُ كلٌّ منها عنوان المجال الذي يهتُّم به . فإذا كانت مفاهيم الشرق والعالم الثالث والشرق الأوسط ضبابية وغير علمية ؛ فإنّ مفهوم الاستشراق صار اليوم كذلك . وهناك مثالٌ دالٌّ من السنوات الاخيرة يتعلق بالمرجعية ، إنه أطروحة هنتنغتون حول صدام الحضارات . فقد أصدر فيها حكماً على طبيعة الإسلام ديناً وحضارةً , وما نزال نجاهد منذ خمس سنوات لتصحيح ذلك دون جدوى . والرجل من أساتذة العلوم السياسية ، وكتّاب الحرب الباردة ، ولا علاقة له بالاستشراق .

VI

أمّا النقدُ الإسلاميُّ والعربي والمشرقيُّ للاستشراق فأقدم من ذلك ، ومختلف المنطلقات والأهداف . وربما كان جدل جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده مع إرنست رينان وهانوتو أول فصول هذا النوع من النقد . وقد ظلّ منذ ذلك الحين دينياً سياسياً بالغ العنف والتشكُّك . هذا الموقف القاسي من الاستشراق لا يعرف منه غير أنه مظهرٌ من مظاهر سوء أو اضطراب علاقة الشرق بالغرب ؛ بل هو أكثر هذه المظاهر تفجُّراً وعدائية في المجال الثقافي . فإذا كان الغرب قد غزا الشرق والإسلام عسكرياً منذ قرون ؛ فإنّ الاستشراق – في نظر نُقّاده المسلمين – رافق هذا الغزو بل تقدّمه ومهّد له الطريق على الجبهة الثقافية والفكرية . والحقُّ أنّ هذه الرؤية للاستشراق لا تُفْرِدُهُ دون سائر ظواهر الغرب ؛ بل ترى فيه فصلاً في مؤامرةٍ كبرى على الإسلام والمسلمين اسمها الغرب ؛ أياً كانت هويةُ هذا الغرب . فهو عندما كان مسيحياً أراد ضرب الإسلام لنشر المسيحية بالقوة والتبشير . وهو عندما صار علمانياً أراد " تخريب " عقائد المسلمين لتضعُف مقاومتُهم فيسهُل استغلالُهم . ويرى القائلون بذلك أنّ اليهودية العالمية كانت وراء ضرب الدين بأوروبا من أجل السيطرة والتغلغل ؛ ولا يُنتظَرُ أن تكون اليهوديةُ المسيطرة أكثر رأفةً بالإسلام . وللشيوعية التي كانت مسيطرة في أجزاء كبيرة من العالم – في نظر هؤلاء – مصحلةٌ كبرى في ضرب الإسلام . فالماركسية اللينينية ضد كل دين على أي حال والروس بالذات اليوم لديهم مشكلةٌ إسلاميةٌ كبرى بالداخل حيث يتوطن الملايين من المسلمين في الأقاليم التي ورثتها روسية الاتحادية عن الأخرى السوفياتية والقيصرية .

وإذا كان نقض الأفغالي وعبده للرؤية الغربية للإسلام والشرق قد انصبّ على النواحي المبدئية العامّة ذات الطابع الشمولي من مثل : العقلية السامية والعقلية الآرية ، وإسهام الإسلام في تقدُّم المسلمين أو تخلُّفهم ، والتعامل مع المرأة . فإن مطالع هذا القرن شهدت معالجاتٍ أكثر تحدُّداً ؛ إذ ردّ محمد رشيد رضا على كتاب أميل درمنغهام عن النبي ، وحمل أحمد شفيق باشا على الرؤية الغربية الاستشراقية لمسألة الرقّ في الإسلام . وانصرف محمد فريد وجدي وطنطاوي جوهري لإثبات "

عقلانية " الحلّ الإسلامي للمشكلات المعاصرة في مواجهة ما اعتبراه موقفاً استشراقياً غير عقلاني من الإسلام المُعاصر وقضاياه . حتى إذا كانت ثلاثينياتُ هذا القرن فقد النقاش طابعه الهادئ نسبياً ليتحوَّل إلى اتهامٍ مجردٍ للاستشراق الغربي في كل شيءٍ ؛ وما تزالُ هذه النزعةُ سائدة حتى اليوم عند العرب والمسلمين .

وهناك ملاحظاتٌ لا بُدّ من إيرادها بشأن هذا الموقف الإسلامي من الاستشراق . فهناك اقترانٌ دائماً في أذهان الناقضين للاستشراق والمشكّكين في علميته بين الاستشراق والتبشير . وكتاب محبّ الدين الخطيب : " الغارة على العالم الإسلامي " ، وكتاب فروخ والخالدي : " التبشير والإستعمار " ؛ مثلان واضحان على ذلك . وهناك إحساسٌ دائماً بأنّ الغربيّ المستشرق لا يمكنُ أن يكون حسن النية أو علمياً عندما يتعلق الأمرُ بالإسلام ؛ فالثناءُ على أمر معيَّنٍ في الإسلام أو الشرق من جانب بعض المستشرقين لا يُنجي المُثنين من التشكيك في نواياهم من وراء ذلك ، ويبدو ذلك في كتاب محمد البهي : الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، كما يبدو في كتيبات الشيخ عبد الحليم محمود ، ورسالة مالك بن نبي المعروفة . وهناك إحساسٌ مُستديمٌ بأنّ المستشرق لا يمكن أن يكون مستقلاً في بحوثه وتوجهاته ؛ فهو لا بُدّ تابعٌ لجهة رسميةٍ مُعادية للإسلام والمسلمين بالغرب أو هو رأس الحربة في منظمةٍ سريةٍ متآمرة على دين المسلمين وحضارتهم ؛ ويظهرُ ذلك في دراسات محمد محمد حسين وأنور الجندي ومحمد الغزالي . ثم هناك أخيراً اقتناعٌ جازم بأنّ النزاع بين الثقافتين الشرقية (الإسلامية) والغربية مصيريٌّ ليس للمشتركات فيه أُفقٌ ويبدو ذلك في كتابات المودودي والندوي ومحمد قطب . فموضوعة كبلنج القائلة إنّ الشرق شرق ، والغرب غرب ؛ ولن يلتقيا ؛ أمرٌ مسلمٌ به في نطاق الرأى الإسلامي السائد .

ويظلُّ الوجه الآخر للقضية محوطاً بالغموض إن لم نلحظ أنّ جزئيات هذا الموقف الحادّ دفاعية الطابع . فالكاتبون الإسلاميون جميعاً يرون أنفسهم في مواجهة زحفٍ حضاريٍّ جارف لا يستطيعون إزاءه غير الوقوف موقف الدفاع المتشنِّج . وتزداد المسألة تعقيداً إذا أخذنا في الاعتبار تقدير هؤلاء الناقضين لبعض بحوث المستشرقين واستشهادهم بها ، واعتزازهم بثناء بعض المستشرقين على بعض الظواهر والأفراد بالشرق الإسلامي الحديث . ففي الوقت الذي كانت فيه قضيةُ الانتحال في الشعر الجاهلي تحتدمُ بالقاهرة على يد طه حسين المتأثر بمارجليوث ، وتتناثر فيه التُهم على رؤوس الاستشراق والغرب كله ؛ كان هؤلاء الناقضون لطه حسين ومارجليوث وسواهما يحرصون على حضور محاضرات جويدي ونللينو بالجامعة المصرية ، كما كانوا يجهدون سراً وعلانية للتعاون مع فلايشر وفيشر وسواهما في مشروع المعجم التاريخي للغة العربية . وكان مجيء جارودي ورودنسون إلى القاهرة أواخر الستينات حَدَثاً ثقافياً ضخماً ليس لدى اليساريين من مثقفي الجامعات المصرية فقط ؛ بل لدى الأزهريين أيضاً . حتى إذا كتب هؤلاء في قضيةٍ ما متصلة بالإسلام في الشرق أو في بعض المجتمعات العربية الإسلامية اختفى التقدير الشفوي وعادت المواقف القديمة للبروز . والملحوظ أنّ الأمر لا جديد

فيه عندهم . فالاتهامات نفسها التي صبّها الشيخ رشيد رضا على رأس أميل درمنغهام ؛ يصبّها محمد البهي وتلامذته وعبد الله العروي وقاسم السامرائي ومحمد أركون وهشام جعيط في الستينات والسبعينات وحتى اليوم على رؤوس مونتجومري وات ورودي بارت ورودنسون ووانسبورو فيما يتصل بالقضية نفسها . ومع أنّ الكُتّاب في المسألة من المسلمين يتقنون غير لغةٍ أجنبيةٍ في الأعمّ الأغلب ؛ فالملحوظ أنهم يستندون في نقضهم للاستشراق إلى القليل الذي تُرجم في أربعينات وخمسينات هذا القرن . وقد قرأتُ بمجلة الحقوق الكويتية مقالين عن " المستشرقين ومصادر التشريع الإسلامي " (1981-1982) ما عرف الكاتبان لهما من أولئك الذين عرضوا للموضوع من بين المستشرقين غير جولدزيهر وشاخت ؛ وهذا على الرغم من أنّ دراسات هذين في مسائل التشريع تجاوزها البحث الاستشراقي منذ عدة عقودٍ من السنين(8) .

والواقع أنّ إصرار نقاد الاستشراق من العرب على عدم تجديد معلوماتهم عنه ، وتحويل القضية إلىنمطية مكرورة تتجاهل حتى الاسماء وعناوين الكتب ، لا يعود إلى اليأس من المستشرقين وحسب ، بل وإلى أمرين آخرين ؛ أولهما الحملة على التغريب والغزو الثقافي بغضّ النظر عن القول والقائل ، وثانيهما الحملة على الأنظمة السياسية ، وفئات المثقفين باعتبارهم الممثلين الحاضرين للغرب واستشراقه على أرضنا (9) .

الاستشراق إذن عند الكثرة الكاثرة من كتاب العرب والمسلمين المحدثين والمعاصرين هو الوجه الثقافي للسياسة الاستعمارية في الشرق . وما أفعله هنا هو وصفُ الظاهرة وصفاً تقويمياً . ولا تستعصي القضية على الفهم على أي حال . فإذا كان الاستشراق (حتى من وجهة نظرٍ متقدمةٍ كنظرة إدوارد سعيد) بُعداً من أبعاد العلاقة المعقدة والصراعية بين الشرق والغرب ؛ فإنَّ قُنّة جبل الجليد هذا تبدأ بالظهور للعيان . إنّ المثقفين المسلمين المعاصرين (السلفيين والليبراليين) يعيشون مخاضاً عسيراً وسط الاستنزاف المستمرّ على أرضهم وكياناتهم السياسية ؛ ولا ننتظر من جريحٍ ينزف أن يحدّد مُطلق النار عليه بين المهاجمين . هكذا يرى هؤلاء المسألة . وللقضية بعدٌ تاريخيٌّ ونفسيٌّ لا يُنكرُ . فهناك تقاربٌ شديدٌ بين الحضارتين العربية والإسلامية ، والغربية . ولهذا التقارب تاريخُهُ ومشكلاته . والمسلمون يرون أنهم في أصل الحضارة الغربية ؛ لذا تبدو أحداث القرنين الأخيرين للكثيرين منهم بمثابة طعناتٍ في الظهر يعسُرُ نسيانُها أو تجاهلها . وقد كانت كتاباتُ أحمد لطفي السيد ومحمد حسين هيكل ومحمد كرد علي وأحمد أمين وعبّاس محمود العقاد في الثلاثينات والأربعينات تُبشر بأنّ الجراح ستأسو ، وأنّ الناقة سيأوي في النهاية إلى شيءٍ من الاطمئنان والاتزان وسط مظاهر انحسار الاستعمار القديم . ثم برزت المأساة الفلسطينية ، ومشروعات الكيانات الإقليمية والطائفية ، واستمرار عوامل الضغط الغربي على الإسلام في آسية وإفريقية ؛ فعاد وهج الجرح ونغل ، وآل الأمر إلى مواقف جامدةٍ بدا معها " الاتزانُ " سذاجةً أو خيانة . فالمثقفون المسلمون كانوا حتى وقتٍ قريب بين جامدٍ وحاقدٍ وتعب ويائس . ولا أفق في المنظور لديهم لعلاقة سليمةٍ وصحيةٍ بين الشرق والغرب . وقد حاولتُ في جدلٍ استمرّ أياماً مع

دارسٍ إسلامي مخضرم أن أنتزع شيئاً إيجابياً ؛ فقال بعد لأي إنّ هناك أفراداً بين المستشرقين ذوي نظافةٍ وشرف ؛ لكنهم هامشيون في الاستشراق المعاصر ، وهامشيون في نطاق الثقافة الغربية ؛ وواجب المسلم المثقف ذي الإحساس بالمسؤولية اليوم أن يقيم حواراً جاداً ومتزناً ومتفهماً مع مواطنيه من المسيحيين المشرقيين تلمُّساً لوحدةٍ مجتمعيةٍ لم تتحقق ؛ أما الحوار مع المثقف الغربي – حتى لو كان مستشرقاً صديقاً ؛ فأمرٌ سابقٌ لأوانه . وعبد اللطيف الطيباوي رحمه الله – وهو الذي قضى أكثر سنيّ كهولته وشيخوخته بالغرب عاملاً في جامعاته ؛ كان يرى أن لا يكتب في الإسلام غير المسلمين .

VII

والتبشير في الاستشراق انتهى أو كاد منذ أكثر من جيل . وأتباع مفهوم " الشرق الأوسط " في الدراسات الإسلامية بأميركا ؛ ما يزالون قلةً بين المستشرقين لحسن حظنا وحظ الاستشراق . والأزمة المنهجية والحضارية التي تتهدد الاستشراق الكلاسيكي تفاقمها رؤية عدائية له من جانب الشركات الكبرى ، والمسؤولين الحكوميين بالغرب الذين يرون أنه ليس ذا فائدة مباشرةٍ لمصالحهم ؛ وبالتالي لا جدوى من استمرار الإنفاق على معاهده وكراسيه . بيد أن الركود الذي تشهده عوالم الاستشراق اليوم بالغرب لا ينبغي أن يصرف أنظارنا عن ذلك التُراث الضخم من النصوص والبحوث الذي أنتجه المستشرقون منذ منتصف القرن الماضي وحتى اليوم . ففيما عدا نصوص قليلة نشرت ببولاق أو حيدر أباد نشر المستشرقون أكثر النصوص الإسلامية والعربية الضخمة التي ما تزالُ العُمدة في مجال قراءة الإسلام الوسيط (10) . وأياً تكن قيمةُ بحوث المستشرقين في مجال القرآن والسنة ؛ فقد كانت أول تأمُّلٍ تحليليٍّ لذلك استند للمصادر بشكلٍ مباشر . ثم إنّ بحوثهم في مجالات التاريخ والجغرافية والفكر والمجتمع والسلطة ، وعلاقات الشرق بالغرب ؛ رائدة ولا غنى عنها حتى اليوم في أي بحث علمي بتلك المسائل ثم إنّ مسائل ركود الاستشراق ، وأزمته المنهجية ، ولا مبالاة الحكومات الغربية إزاءه اليوم لا ينبغي أن تصرف أنظارنا عن مشروعاتٍ كبرى في نطاقه أُنجزت قبل عقدين أو ما تزال . فقد أتم فرانز التهايم مع زوجته روت شتيل قبل عقدين المشروع العلمي الضخم بعنوان : " العرب في العالم القديم " . والنشرة الثانية من " دائرة المعارف الإسلامية " ما تزال تخطو إلى الأمام بعد أن صدر مجلدها التاسع . ولن تقع في أقلّ من أحد عشر مجلداً . ولا أهمّ من الأنسيكلوبيديا الإسلامية هذه في مجال التعرف على الإسلام وحضارته ؛ كما نعرف نحن الذين نختبر ذلك يومياً . وقام الدارسون الالمان ضمن المشروع المعروف باسم " مجال البحث الخاصّ " طوال ثلاثة عقود بمسحٍ شاملٍ جغرافي وتاريخي واجتماعي وسياسي وديني للشرق منذ أقدم العصور وحتى اليوم . وقد صدرت في نطاق المشروع خرائط موضعية ، ودراسات طوبوغرافيةٌ واقتصادية وتاريخية واجتماعية تتميّز بالجدّة والاستقصاء والاستناد للمصادر . وتهتم بالاستشراق بمعناه الكلاسيكي (الدراسات الإسلامية) مجلاتٌ علميةٌ فصلية أو

حولية يبلغ عددها الخمسين في الولايات المتحدة وكندا واستراليا واليابان وروسيا والنمسا ، وتشيخيا ، والمجر ، وهولندا ، والدنمارك وبولندا والمانيا الاتحادية ، وفرنسا ، وانجلترا ، وإيطاليا واسبانيا . وتنعقد مؤتمرات وحلقاتٌ دراسيةٌ لقضايا استشراقية مختلفة بألمانيا وأميركا وانجلترا تصدر بحوثها في كتبٍ ومجلات متخصصة . وما تزال الكتب التذكارية الصادرة مهداةً لمستشرقين شيوخ أو حديثي الوفاة تأتي بجديد كثير . وما يزال فؤاد سزكين يدأب في إصدار عمله العظيم المعروف باسم : " تاريخ التراث العربي " . وقد بدأ المشروع إلحاقاً وتصحيحاً وتطويراً لعمل كارل بروكلمان : " تاريخ الأدب العربي " ؛ ثم تحول واتسع ليصبح قراءة توثيقيةً مستقصيةً وجديدةً للثقافة العربية الإسلامية كلها .

وذكرُ سزكين يدفعنا لذكر " معهد تاريخ العلوم العربية " الذي أُنشىء حديثاً في نطاق جامعة فرانكفورت بالاشتراك بين بعض الدول العربية والجامعة المذكورة ؛ ويرأسه اليوم فؤاد سزكين الذي كان صاحب الفكرة في الأساس . والاتصال بين الشرق والغرب في نطاق الاستشراق لا يقتصر على عمل سزكين (التركي الأصل) ؛ ففي الجامعات الغربية اليوم دارسون كثيرون عربٌ ومسلمون يمارسون العملين التدريسي والبحثي ضمن النهج الاستشراقي المعروف ؛ وبينهم المتميزون الذي يُحسُّون عمق الازمة المنهجية ، واختلال علاقة الشرق بالغرب . وتدعم دولٌ عربيةٌ معاهد وكراسي للدراسات الإسلامية ، ودراسات الشرق الاوسط بالغربين الأوروبي والأميركي . وما يزال الاستشراق يحيا في عشرات المعاهد ومئات الكراسي بأوروبا الغربية والأميركتين . ولن نستطيع معرفة رأي عبد اللطيف الطيباوي في إقبال بعض المستشرقين في العقدين الأخيرين على اعتناق الإسلام .

وسط هذا كله يصعب التنبؤ بما سيكون عليه الأمر بعد عقدين من السنين . فهناك احتمالٌ في أن تتطور المسالة تحت ضغط الحكومات والشركات فيسود الحلّ الذي فُرض سابقاً في المجال السياسي الماركسي اللينيني ؛ إذ انتهت " الدراسات الإسلامية " كعلمٍ أو تخصُّص بالاتحاد السوفياتي السابق وشرق أوروبا ! وقامت معاهد وكراسٍ للبحوث السياسية والاجتماعية والاقتصادية يهتم بعضها بالمشرق من وجهة نظر المادية التاريخية ذات المراحل الأربع المعروفة . ويعني انتصار ضغوط الحاجات السياسية والاقتصادية بالغرب الرأسمالي زوال مفهوم الاستشراق بمعناه الكلاسيكي ؛ لصالح مفهوم " الشرق الأوسط " بمعناه الأميركي . أما إذا قاومت " المؤسسة التقليدية " – خصوصاً باوروبا الغربية (بألمانيا وانجلترا) - ؛ فربما أدّى ذلك إلى انقسام العلم إلى علمين : دراسات الشرق الأوسط ، وتخصص الدراسات الإسلامية ؛ مع طغيان الأول على الثاني . ولدينا من الدلائل في مجريات الأمور بالحاضر ما يُرجِّع هذا المصير الثاني ؛ لكنّ الظواهر ما تزال مختلطة .

VIII

والجديد في الاستشراق مصيره في العقود الأخيرة إلى تأمُّل نفسه تأمُّلاً نقدياً . وكانت مقالة أنور عبد الملك (11) عام 1963 : " الاستشراق في أزمة " قد أثارت بعض الردود والنقاشات . ثم نُسيت المسألة حتى شعر الجميع بثقل وطأة الأزمة المنهجية في مجال العلوم الإنسانية أوائل السبعينات فتجدّد النقاش حول مفهوم الاستشراق وموضوعه ، وعلاقة المستشرق بمجال بحثه ؛ ومفاهيم الشرق والغرب والإسلام والعرب في الاستشراق . وجاءت دراسة إدوارد سعيد عام 1978 فدفعت كثيرين للإدلاء بدلوهم في المسألة . كان مقال أنور عبد الملك قد أثار اهتمام مستشرقين كثيرين أشهرهم فرانشسكو غابرييلي وماكسيم رودونسون . واستمر اهتمام رودنسون بالمسألة من وجهة نظر تاريخ الفكر ، والاتجاهات الأنتروبولوجية والإتنولوجية المعاصر ؛ حتى صدر كتابه : " جاذبية الإسلام " الذي ترجم للعربية ؛ كما نُشرت له مقالات في بعض كتب المؤتمرات عن قضايا الأنتروبولوجيا والاستشراق ، والاستشراق ونمط الإنتاج الآسيوي ، والاستشراق والمركزية الأوروبية . وتأمّل فاردينبورج عام 1970 في كتابه : " الإسلام في مرآة الغرب " تطور مفهوم الإسلام أو صورته لدى كبار المستشرقين في القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين . وجرت منتصف السبعينات نقاشات بين تشارلز آرمز وبيللفيلد عن الدراسات الإسلامية وتاريخ الأديان . بينما رأى A.O.van Nieuwenhuijze المسألة رؤيةً نقدية راديكاليةً داعياً لاستبدال السوسيولوجيا بالاستشراق (12) . وعاد عام 1978 فتأمّل الاستشراق الألماني المعاصر من وجهة نظر فلسفة العلوم . وكنتُ وزميلاً لي قد اقترحنا على بعض أساتذة الدراسات الإسلامية بإحدى الجامعات الألمانية عام 1976 : " الاستشراق " كتخصص معرفي موضوعاً للنقاش في ندواتٍ جامعيةٍ ؛ فتخوفوا وترددوا . أما اليوم ؛ فإنّ مسائل التاريخ والصورة والمنهج في الاستشراق طرحت في كل مكان ؛ بحيث لم يتردّد فرانز روزنتال الدارس المحافظ للكلاسيكيات الإسلامية بمؤتمر المستشرقين الألمان عام 1980 في إلقاء محاضرةٍ بعنوان : " أزمة الاستشراق " . وقد عاد فاردينبورج لاقتراح منهجٍ جديدٍ للدراسات الإسلامية لتجاوز الأزمة الحاضرة ؛ في المؤتمر نفسه . ونشر شارناي مقالة عن الاستشراق والمنهج عام 1981.

وكان نورمان دانييل قد نشر في الستينات والسبعينات مجلديه الضخمين بعنوان : " الإسلام والغرب ، والعرب وأوروبا " ويشكل الكتابان وثيقةً مهمةً عن تطور صورة الإسلام والعرب بالغرب عبر العصور . وجاءت محاضرات سوذرن في الموضوع نفسه برؤية " جديدة " للقضية . ومن ناحيةٍ ثانيةٍ اتخذ هذا التأمُّل الذاتي الغربي أبعاداً جديدةً في الإقبال على معرفة صورة الغرب في الشرق وبالعكس ؛ بدا ذلك في ملاحظات هشام جعيط بالفرنسية التي لاقت انتشاراً واسعاً بعنوان : " أوروبا والإسلام " . وكان أنور عبد الملك في مقالة السالف الذكر قد نوَّه بدعوة جوزف نيدهام لسماع رأي آسية وإفريقية بأوروبا والغرب . وقامت الباحثةُ الألمانية روتراود فيلاند بدراسة " صورة الاوروبي في الروايات والمسرحيات العربية الحديثة " في مجلدٍ ضخمٍ مستقصٍ ودقيق أصدره المعهد

الألمـاني للأبحـاث الشـرقية ببيـروت . وصـدرت عـن معهـد الإنمـاء العربـي ببيـروت دراسة لخالد زيادة بعنوان : " تطور النظرة الإسلامية إلـى أوروبـا " . وكانـت السيد نـازك سـابا يـارد قـد نشـرت دراسـةً واسـعةً بعنـوان : " الرحّـالون العـرب وحضـارة الغـرب " (1979) يعيبُهـا رغـم استقصـائها إيثـار المراجـع الغربيـة علـى النصـوص الأصـلية . ونسـتطيع الآن الإشـارة إلـى دراسـات ذات منهجيـةٍ مختلفـة حـول الصـور التاريخية لدى الطرفين ، منها كتاب إدريس بنـي هـاني الصـادر عـام 1998 ، وكتـاب نور الدين أفاية بعنوان : " الغرب المتخيَّل " الصادر قبل شـهر . بيد أنّ عمل برنـارد لـويس التاريخـاني النزعـة ، والصـــادر قبـل عشـر سـنوات مـا يـزال يتصـدر للأسـف القائمـة الطويلـة نسبياً حول مسائل الصورة والعلاقة والمعرفة والاكتشاف .

IX

ذكرت مجلة المانية أن صحفياً سأل المستشار الألماني الأسبق هلموت شميت عن " مشاريعه " للمستقبل بعد أن تـرك العمـل السياسـي الرسمي ؛ فأجـاب بعـد طـول تردُّد : أريد أن أكتب عملاً عن اللقاء الإنساني والحضاري في ديانات التوحيد ؛ علـى الخصوص : المسيحية والإسلام !!

والحـقّ أنّ مسـائل علاقـة المسيحية بالإسـلام ، والحضـارة الغربيـة بالحضـارة الإسلامية ، ومستقبل الحيـاة علـى هذه الأرض فـي ظلّ صـراعات الشـرق والغـرب ؛ هـذه المسـائل كلّهـا تشـغل منـذ أكثـر مـن قـرن أناسـاً بـالغرب لـيس مـنهم السياسـيون الاستعماريون أو الانتهـازيون أو المبشـرون . هـذه المسـائل حاضـرةٌ بقـوةٍ فـي تـاريخ الفكر ، والرؤية الإنسانية للعالم ، والتطلُّع لشرقٍ وغـربٍ متقـاربين بعد إذ أعطـى هذا الشرق الغرب دينه وأساس حضارته الحالية . ويتزايد الاتصال اليوم على المستويات كافة ؛ فهناك نقاشـات حـوار الحضـارات التـي أثارتهـا رؤيـة روجيـه جـارودي فـي كُتيّبـه بـالعنوان نفسه / وهنـاك الحـوار العربـي الأوروبي (13) . وهنـاك المؤتمـرات الإسـلامية المسيحية بالتنسيق مـع الكنيسـة الكاثوليكيـة أو مـع مجلـس الكنـائس العـالمي . وكانـت الأجهزة السياسية الغربيةُ في الأربعينات والخمسينات قد سيطرت علـى بعـض قنـوات الاتصال من أجل " الدفاع عن الشر ق الأوسط " و " حرية الثقافة " و"اتحاد الإيمان " في مواجهة الاتحـاد السـوفياتي ؛ فشكّل ذلـك نكسـة للقضـايا المطروحـة ، وزاد شـك المشاركين المسلمين في نوايا القائمين على الاتصال من الغرب ، وأعوانهم مـن بيننـا بالمشرق . لكنّ العقدين الأخيرين شهدا مؤتمراتٍ وندواتٍ بلغت درجـة " عاليـة " مـن التفهُّم والصـراحة والعلميـة ، وجـرت فيهـا دراسـةُ قضـايا مصـيرية مـن مثـل : حقـوق الإنسـان فـي المسيحية والإسلام ، والعلاقـات التاريخيـة بـين المسلمين والمسـيحيين ، والتعـايش الإسـلامي المسـيحي اليـوم ، وإمكانيـات الأديـان فـي الإسـهام فـي السـلام العالمي ونزع السلاح ، وصـون العائلـة والبيئـة . ويُسـهم بعض المستشـرقين فـي ذلـك بشكلٍ مباشر في المجلة المعروفة التي تصدر بروما منذ عام 1975 باسم : إسلاميات

مسيحيات ؛ ويكتب فيها دارسون مسلمون ومسيحيون في مسائل الحوار والعلاقات الثقافية . وتكثر تصريحات المسؤولين السياسيين الغربيين الإيجابية عن الإسلام في انجلترا وبلجيكا والسويد وأميركا ، في السنوات الأخيرة ، ونحن نعلم أنّ المستشرقين الكلاسيكيين يكتبونها لهم غالباً وليس دارسو الشرق الأوسط . لكنّ المقصود بها الجاليات الإسلامية الكبيرة اليوم في بلدانهم بالدرجة الأولى ؛ دون أن يعني ذلك تقليلاً من شأنها . وقد صرّح مسؤول وزارة الخارجية الأميركية بذلك في بيانه السالف الذكر عندما ذكر المليار مسلم في العالم ، كما ذكر تزايد عدد المسلمين الأميركيين ، وتزايد فعاليتهم في المجتمع الأميركي .

*   *   *   *

عندما سأل أحمد الشيخ جاك توبي دارس العثمانيات المعروف : هل أنت مستشرق ؟ أجاب : مستشرق لا ، كما أنني لا أعرف إذا كان ما يزال هناك وجود لبعض المستشرقين ! المستشرق ، هذا مصطلَحٌ قديم ... لستُ مستشرقاً ولكني مؤرِّخٌ للعلاقات الدولية (14) . وعندما سأل أندريه ميكيل ، الدارس المعروف للثقافة والأدب العربيين عن الأمر نفسه ، قال : لستُ مستشرقاً ، اهتمامي يدور حول اللغة والأدب العربيين وبصفةٍ خاصةٍ الكلاسيكي . فأنا متخصص في اللغة والأدب العربيين كآخرين في فرنسا متخصصين في الآداب واللغات الإنجليزية والإيطالية والألمانية .. لذا أُفضِّل أن يطلقوا عليّ لفظ مستعرب أكثر من مستشرق (15) .
يبدو من هذين التصريحين أنّ الاستشراق ظلّ أسير التاريخانية ، وقد فتتت المناهج المعاصرة تلك المدرسة الفكرية الكبيرة . لكن لم يتحرر من الاستشراق المؤرخون ورجالات نظرية الأدب وحسْب ، بل والدراسات الدينية الإسلامية ؛ فكليات اللاهوت بالولايات المتحدة وألمانيا وبريطانيا تعرض كراسي لدراسات الدين الإسلامي ، مميّزةً بذلك بين تخصص الدراسات الإسلامية الموروث عن الاستشراق الأوروبي الكلاسيكي ، وتخصص الدين الإسلامي الذي يتعاطى مع النصوص الدينية الإسلامية ، والعلوم الدينية الإسلامية مثل الفقه وعلم الكلام وعلم التفسير والحديث . ولهذا الأمر دلالته . فهذا يعني الاعتراف بالإسلام باعتباره ديناً مثل الديانتين الأخريين اليهودية والمسيحية ، ويعود ذلك كما هو معروف إلى تطوراتٍ في العقود الماضية في علمي اللاهوت لدى البروتستانت والكاثوليك (كارل بارت ولاهوت الأديان) ومع المُضيّ قُدُماً في الاعتراف بالإسلام تفرعت على دراسات الأديان ، التي تختلف جذرياً عن مقارنات الأديان السابقة ، معاهد ومراكز ومجلات للدراسات الإسلامية المسيحية تُعنى بتاريخ العلاقات وحاضرها على المستويات كافة ؛ فلا يخسر الاستشراقُ هذا المجال أيضاً ، بل يخسرُهُ التبشير الذي نمت طفيلياته على هوامش الاستشراق وحواشيه . بيد أنّ هناك مسائل تبقى بدون حلّ أو أنها عُرضة للتطورات . فالدراسات الإسلامية تُعنى بلغات الإسلام وحضارته وثقافاته ، لكنها لا تتوقف حتى اليوم عن تعليم الدين الإسلامي لطلابها ، وتتميز بعنايتها بالفيلولوجيا ولغات الحضارة الإسلامية . لكن سيطر عليها في العقدين الأخيرين دعاة النقدية الجذرية

الذين سبق أن ذكرناهم . وهناك أخيراً دراسات الشرق الأدنى والأوسط التي تخلط بين القديم والحديث ، ولكنْ تغلب عليها الجوانب الحديثة والمعاصرة في السياسة والاقتصاد . بيد أنّ التخصص الشديد الذي تتجه إليه هذه الدراسات يتهدد الفهم العميق للإسلام وتجلياته الحديثة والمعاصرة . فرجالات دراسات الشرق الأوسط هم وراء الاستخدام الوظيفي المُسْرف لهذا المفهوم ، ولنظرية التحديث ، وللحركات الإسلامية والإرهاب .

يعنون الأستاذ المغربي المعروف سالم بن حميش مجموعة دراساتٍ صدرت له عام 1991 بـ : " الاستشراق في أفق انسداده " ، ويربط ذلك بعدة عوامل : الخطاب الاستشراقي التاريخاني ، والمواريث الاستعمارية ، وجمود رؤية الإسلام والعرب ، والتخلف المنهجي في خضمّ ثورة العلوم الإنسانية والاجتماعية .

فإذا كان ذلك صحيحاً ، وهو في الغالب صحيح ، فهناك عدة مسائل بدأت تترتب على ذلك . أولى تلك المسائل أن الأطروحات الأساسية في علمي الاجتماع والأنتروبولوجيا ، والمتعلقة بطبائع مجتمعاتنا ، وخصوصيات تطورها ما تزال متجذرةً في العلوم الاجتماعية الغربية ، وفي فلسفة التاريخ وعلوم الإنسان ، مما يدلُّ على أنّ الاستشراق لم يكن هو المؤسِّس لها (16) . وقد صار واضحاً الآن أنّ النقد العربي – والإسلامي للاستشراق ، ليس هو الذي كسف شمسَهُ – فهل نطمحُ أن نتمكن من ذلك في العلوم الأخرى الغربية الأصل ، والتي ما تزال بالغة السيطرة في جامعاتنا ؟! وثانية تلك المسائل أنّ هذا الاستشراق الملعون الذي يمر بمتغيراتٍ تُنهي صِيَغَهُ التقليدية المعـــروفة لدينا ، يوشـــكُ زوالُهُ أن يخلّف فراغاً في مجالنا الثقافي ففيما عدا باب نشر النصوص المخطوطة ، وبعض المحاولات الفقهية ، ما برزت إلى العَلَن جهودٌ عربيةٌ كبيرةٌ في شتى مجالات الدراسة مثل علم التاريخ ، والتاريخ الثقافي الإسلامي ، والفن الإسلامي ، واجتماعيات الإسلام ، وعلوم الحياة .. الخ . وثالثة تلك المسائل أنه إذا كنا قد فهمنا الاستشراق دائماً باعتباره مظهراً من مظاهر علاقاتنا المضطربة بالغرب ، وبالثقافة الغربية – كما حاولتُ أن أبرهن في هذه المحاضرة ، فهل يعني تراجعُ هذا التخصص المعرفي أو الأيديولوجي تغيراً في العلاقة مع الغرب ، أم أنّ التغير الحاصل فعلاً هو الذي نحّى الاستشراق عن الواجهة أو مكان الصدارة . لقد قلتُ في مقدمتي على الترجمة التي قمتُ بها لكتاب ريتشارد سوذرن : " صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى " عام 1983 : إنّ الاستشراق كفَّ منذ زمنٍ طويلٍ عن أن يكون النافذة التي ينظر من خلالها الغربُ إلينا : فهل كففنا نحن عن النظر إلى الثقافة الغربية من غير منظار الغزو الثقافي ؟! إحساسي أننا سنظلُّ نحن المثقفين مشغولين آماداً وآماداً بمشكلات العلاقة المعقَّدة هذه في ظلّ الخلل الفاضح في وجوه موازين القوى والفعالية . وآخر تلك المسائل أنّ الاستشراق سيظلُّ حاضراً في سائر تخصصاتنا ذات البُعد التاريخي باعتباره جزءً ا من تاريخ الفكر . وآمُلُ أن يصبح كذلك فعلاً ، لكنّ هذا الأمل لن يتحقق إلاّ بتحقُّق شرطين اثنين : تغير علائقنا بالغرب لصالح الندية والمشاركة الفاعلة ، وظهور

أجيال من الباحثين العرب ينتجون معارف حضارية وتاريخية تصبح مراجع لشبابنا وللمراكز البحثية الغربية على حدٍّ سواء .

الهوامش:

(1) وأقرأ عن التاريخانية في الفكر الأوروبي كتاب ماينكه المهم Die Entstehung des Historismus

(2) انظر نقاشاتٍ حول ذلك في مجلة معهد الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة لندن BSOAS1978-1981 . والتقويم الشامل الذي كتبه فاغنر بمجلة جمعية المستشرقين الألمان ZDMG ، م1982/132).

(3) قارن على سبيل المثال بمقالة غسّان سلامة الجيدة بعنوان : عَصَب الاستشراق ؛ في مجلة المستقبل العربي ؛ العدد رقم 1981/32 وبكتابي برايان تيرنر : ماركس ونهاية الاستشراق ، والإسلام وعلم الاجتماع .

(4) قارن عن ذلك كتاب الأنتروبولوجيا والاستعمار لجيرار لكلرك الذي نشرته مجلة الفكر العربي مترجماً عام 1982 وكتابي طلال أسدColonial Encounterو Genealogy of Religions .

(5) انظر عن ذلك أيضاً كتاب تيرنر : ماركس ونهاية الاستشراق .

(6) قارن بدراسة يوسف فان اس عن فلهاوزن وبيكر في : الدراسات الإسلامية ؛ نشر مالكولم كير ، 1981 .

(7) انظر كتاب برنارد لويس القديم : الغرب والشرق الأوسط ، وكتابه الصادر عام 1997 : مستقبل الشرق الأوسط .

(8) وأقرأ عرضاً شاملاً لآراء المسلمين بالاستشراق في مقالة G. Alleaume بمجلة الجمعية البريطانية لدراسات الشرق الأوسط/1982 ، وأطروحة دكتوراه لأكهارد رودلف عن النقد العربي للاستشراق 1994 ، ومقالتي عام 1997 عن العرب والاستشراق .

(9) قارن بمقالتي السالفة الذكر في كتابي : سياسيات الإسلام المعاصر 1997 ، وكتاب Ekkehard Rudolph الصادرعام 1994 .

(10) انظر عن ذلك المستشرقون لفيليب عقيقي .

(11) أعدتُ نشرها مترجمة في ملف مجلة الفكر العربي عن الاستشراق عام 1983 .

(12) انظر عن الرؤية السوسيولوجية للإسلام مقالة إدموند بورك في كتاب : الدراسات الإسلامية- نشر مالكولم كير ، 1982 .

(13) قارن على سبيل المثال بالعدد رقم 28 من مجلة <u>شؤون عربية</u> .

(14) أحمد الشيخ : حوار الاستشراق : من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب ، 1999 ، ص 160 .

(15) المرجع نفسه ، ص 83 .

(16) قارن عن ذلك برايان تيرنر : الإسلام وعلم الاجتماع ، وأطروحات غلنر وغيرتز ، وكتاب آصاف حسين وروبرت أولسون (1984) بعنوان : Orientalism , Islam and Islamists

التحالفات والمصالحات العربية

رضوان السيد

عندما كنتُ في الرياض قبل أيام، رأيتُ اليمنيين المقيمين بالمملكة يحتفلون بالإنجازات التي تحقّقت خلال عامٍ لبلادهم نتيجة إقدام مجلس التعاون الخليجي بقيادة المملكة العربية السعودية على إطلاق عاصفة الحزم، لاستنقاذ الدولة والشرعية في اليمن، والحيلولة دون استيلاء إيران على ذلك البلد العربي العريق والتسبب في خرابه، كما فعلت وتفعل بالعراق وسورية ولبنان. وعندما كنتُ بالرياض أيضاً، كان رؤساء أركان الحرب لـ 39 دولة عربية وإسلامية مجتمعين فيها ليثبّتوا التعاون ويخطّطوا للمستقبل، بعد انتهاء المناورات الضخمة التي شاركت جيوشهم جميعاً فيها في حفر الباطن. وقد اتخذ المجتمعون قرارات بالغة الدلالة، تتصل بالجوانب الفكرية والإعلامية والأمنية والعسكرية للتعاون في التحالف الجديد.

ما كان ممكناً إيقاف التداعيات والانهيارات التي بدأت في بلدان العالم العربي قبل خمس سنواتٍ إلاّ بمبادراتٍ جريئة وحازمة على هذه الشاكلة. فهي جميعاً مبادرات دفاعية إذا صحَّ التعبير تتقصد حفظ الاستقرار والتماسك، ومكافحة الإرهاب والتطرف، وإنذار المتربصين بأمن العرب تبعاً لقوله تعالى:{ وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة}. وذلك ليس جديداً على مجلس التعاون الخليجي. إذ في بداية الأزمات قبل خمس سنواتٍ تدخل في البحرين، وتدخل في اليمن برعاية الحوار الوطني، وبادر بمصر لمساعدة الجيش والشعب على تجاوز استيلاء الإخوان. وعندما انفلت الوضع باليمن لتمرد الرئيس المخلوع والحوثيين على المبادرة الخليجية، عاد للتدخل بشكلٍ أقوى في عمليتي عاصفة الحزم، وإعادة الأمل، على النحو الذي ذكرناه.

إنّ النجاح المبدئي للتحالف العربي، والتحالف الإسلامي، يبعث على الأمل في المستقبل القريب. إذ إنّ صوت المملكة وصوت دولة الإمارات العربية، صار أقوى في مواجهة إيران في سورية، وفي الدخول في التحالف الدولي ضد داعش بسورية والعراق، والذي تقوده الولايات المتحدة. وقد قالت الدولتان (السعودية والإمارات) إنهما مستعدتان للتدخل في سورية

ضد داعش بقواتٍ على الأرض، وليس بالطيران فقط. وما يزال صوت المملكة عالياً بشأن الحلّ السياسي في سورية، بعد أن توحدت على أرضها المعارضة السياسية لبشار الأسد. والمقصود من هذه المساعي كما يقول وزير الخارجية السعودي عادل الجبير: الإصرار على الانتقال السياسي لإيقاف القتل والتهجير، والحفاظ على وحدة سورية أرضاً وهوية عربية باقية. وما بدت بشائر الحلّ السوري لأنّ النظام هناك ما يزال مستقوياً بإيران وبروسيا الاتحادية. بيد أنّ الاستمرار القويَّ في مكافحة داعش والنظام تبعاً للقرار الدولي رقم 2254 كفيلٌ برسم صورةٍ أُخرى للمستقبل السوري.

إنّ المبادرات التي ذكرناها في عهد الملك سلمان بن عبد العزيز تفتح الباب أيضاً على حلولٍ في صورة مصالحات ينبغي أن تجري في فلسطين وليبيا والسودان. لقد طالت المباحاث بين فتح والرئيس الفلسطيني من جهة، وحماس من جهةٍ ثانية. وهذه المباحثات ترعاها قطر وتجري فيها. لكنّ التدخل التصالحي من جانب مجلس التعاون الخليجي، كفيلٌ بأن يقودها للأمام؛ وسط إصرار المحتلين الإسرائيليين على الحرب والقتل وتهويد القدس، والاستيلاء على أراضي الدولة الفلسطينية في الضفة الغربية، وحصار غزّة.

وسط تعذر الحلول بسبب التعنت الإسرائيلي، والجنوح الدولي لإسرائيل؛ فإنّ مبادرة مجلس التعاون الخليجي إلى تشجيع المصالحة من جهة، وتجديد المبادرة العربية للسلام، يمكن أن يصنعا معاً شيئاً؛ وبخاصةٍ بعد أن كانت إيران(بسبب لجوء حماس ومنظمة الجهاد الإسلامي إليها) ترفع راية فلسطين لابتزاز العرب وأميركا معاً. وقد تسببت في حروبٍ قتلت كثيراً من الفلسطينيين، بحجج التحرير، والموت لأميركا وإسرائيل!

ولنمض إلى ليبيا التي تسودها التنظيمات المسلَّحة وتمنع حتى الحلّ الدولي. بالأمس نزلت حكومة التوافق في طرابلس بدعم بالطبع من الأُمم المتحدة. وقد حاول أكثر من طرف منعها والإضرار بالسلم الذي جاءت به. والشعب الليبي عزيزٌ لدى العرب. ثم إنّ الاستقرار في ليبيا يخدم مصر، ويخدم تونس التي تعاني من الإرهاب الذي تصدّره الحالة الليبية: فهل يمكن للعرب أن يساعدوا الدوليين والأوروبيين أكثر في مكافحة الإرهاب بليبيا؟!

والسودان حالةٌ من تلك الحالات المستعصية التي لا يرغب أحدٌ أن تستمر. وقد كانت الحرب بين الشمال والجنوب. وقد استمرت بعد انفصال الجنوب عن الشمال: استمرت بداخل الجنوب، وفي بعض أجزاء الشمال. وقد دخل فيها الاتحاد الإفريقي، والوسيط هو الرئيس الجنوب إفريقيا زوما. لكنّ الأمور لا تتقدم كما يجب.

فلنتقدم على مسار الحلول التصالحية، كما تقدمنا على مسار صنع التحالفات للدفاع والحماية!

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com

جريدة الاتحاد في صفحة وجهات نظر يوم الأحد 2016/4/3

السعودية ومصر معاً: إنقاذ المشرق العربي

رضوان السيد

كانت زيارة الملك سلمان بن عبد العزيز لمصر تاريخيةً بالفعل. وليس بسبب الاتفاقيات الاقتصادية الكبيرة وحسْب، وليس بسبب الفرح العارم باللقاء من جانب الشعبين المصري والسعودي وحسْب؛ بل وبالدرجة الأُولى بسبب التنسيق الاستراتيجي العالي الوتيرة، بشأن تعاون البلدين في شتى المجالات، وبشأن مستقبل المشرق العربي والخليج، والعرب بشكلٍ عام. هناك ثلاثة أضلاعٍ للمشرق العربي هي مصر والجزيرة العربية والشام. وقد انضرب خنجرٌ ذو نصلٍ حادٍّ بضياع فلسطين، وإذا ضاعت أو تفتّتت بلدان العراق وسورية ولبنان؛ فسلاماً على المشرق، ووارحمتاه على الأمة!

لقد تجاوزت مصر في الأعوام الأخيرة عدة كوابيس: كابوس السيطرة الإخوانية، وكابوس الاضطراب الاجتماعي والاقتصادي. وها هي توشك أن تتجاوز كابوس الإرهاب في سيناء وغير سيناء. ومثلما سعى الخصوم والأعدقاء لتطويق المملكة لضرب حيويتها ومشروعها؛ فإنهم سَعَوا منذ السبعينات لإخراج مصر من قضايا محيطها، وللإيهام بأنّ التنمية تتناقض مع حمل قضايا المحيط والمصير. وما أن حلّت تسعينات القرن الماضي وما بعد، حتى صارت لمصر خصومات مع إثيوبيا والسودان، ووصولاً إلى إعلان دويلة غزة (2007) لتكونَ شوكةً في خاصرة مصر. كانت مصر تحتضن العرب والأفارقة وبعض الأسيويين، وتصنع للعرب صلابة الحاضر، وأفق المستقبل؛ فصار المتطاولون وقد انكفأت لداخل حدودها، أجرأ عليها بكثيرٍ حتى عندما بدت مهيضة الجناح بعد العام 1967!

أما المملكة العربية السعودية، والتي حاولت حفظ التوازن بعد غياب مصر في كامب ديفيد؛ فإنها قضت حوالى العقد ونصف العقد منهمكةً في التوسط بين أجنحة البعث في سورية والعراق. ثم ضرب العراق نفسه في حربين متواليتين، فأقامت التحالف السُداسي الذي تزعمته هي ومصر للحيلولة دون الطغيان الإسرائيلي، ومن بعد الطغيان والاستنزاف الإيراني.

وفي العام 2005 سمعت الأمير سعود الفيصل وزير الخارجية السعودي الراحل، يقول: "لا تنسوا الوقائع المتوالية: ضرب القاعدة للولايات المتحدة واحتلال أفغانستان (2001–2002)، وموت الملك حسين، وغزو العراق عام 2003، وموت ياسر عرفات، ثم موت الملك فهد ومقتل الرئيس رفيق الحريري. الرجال يموتون والخرائط تتغير أو هي مهدَّدة بالتغيير.

في المرات القليلة التي رأيتهُ فيها بين عامي 2006 و2010 كان شديد التشاؤم وبخاصةٍ بشأن حدث غزة عام 2007 وحدث بيروت عام 2008. ثم إنه في العام 2010 وخلال حضوره بمؤتمر القمة بمدينة سِرت، أطلق صرخته بشأن "الخواء العربي" الذي يستدعي الأعداء والأصدقاء لملء الفراغ!

على مدى ثلاثة عقودٍ وأكثر كانت السعودية تقف وحدها تتحدى العواصف والافتراقات، وقد اجتمع عليها بعد غزو العراق صديقان لدودان: القاعدة والميليشيات الإيرانية الأُخرى. وهذا الأمر غير قاصر على العراق وسورية ولبنان. بل إنّ القاعدة تعمل ضد السعودية من اليمن، والحوثيون وعلي عبد الله صالح يدّعون مُعاداة القاعدة، بينما هم ينسّقون فيما بينهم، ويعملون على التحرش بالحدود السعودية أو الشرذمة والحصار في المناطق اليمنية.

بعد العام 2011 وعندما شاع الاضطراب من حول المملكة وفي أنحاء المشرق، قال الأمير سعود عندما كنا نشكو له الفظائع في سورية: ما يجري في سورية أسطوري في فظاعته، بيد أنّ العروبة والإسلام كليهما يصبحان في خطر إذا تزعزعت مصر أو حكمتها جماعات تريد تغيير اتجاهها الاستراتيجي!

لقد كان السعوديون يعرفون كل شيءٍ عن المنطقة، لكنهم ما كانوا يملكون زمام المبادرة، أو أنه ما كانت لديهم مبادرة، باستثناء النوايا الطيبة والحرص على الاستقرار ومحاولات التوسط بين الشعوب وحكامها، جمعاً بين الماء والنار!

وانتهى التردد و"الصمود" بالداخل السعودي، مع مجيء الملك سلمان بن عبد العزيز للسلطة. ما تغيرت أهداف المملكة في إدارة حفظ الاستقرار، ووحدة البلدان. بل الذي تغير أنّ السعودية صارت مستعدةً للتدخل وقايةً وحمايةً واستباقاً في البحرين واليمن وسورية. وصارت مستعدةً لتقديم المشاريع الاستراتيجية والسير فيها قُدُماً مع من تجد من الشركاء بقدر الوسع

والطاقة. وقد تعاونت السعودية والإمارات مع "مصر العميقة" عام 2013، ثم هما تتعاونان في اليمن عسكرياً وسياسياً وإدارياً. وبهذه الجبهة الخليجية المستندة إلى هذه الهمة القعساء، مضى سلمان بن عبد العزيز إلى مصر بمشروعه للتعاون الاستراتيجي الكبير. فبالإضافة إلى مشروعاتٍ استثمارية هائلة تبلغ قيمتها 25 مليار دولار، هناك القوة العربية المشتركة لمكافحة الإرهاب، وهناك التعاون المستمر في اليمن، وهناك الإعلانُ عن التوافق على جَبْهِ التدخلات في الدول العربية من جانب إيران، ومن جانب إسرائيل. فللمرة الأولى يجتمع الطرفان العربيان الكبيران في المشرق ويصدران بياناً شاملاً يتناول كل المشكلات العربية التي تراكمت مما قبل حركات التغيير.

كان لا بد من مبادرة تنتهج وسائل ناجعةً في الدفاع عن الخليج، ثم عن المشرق. وقد حاول العرب من خلال الجامعة العربية ذلك، كما من خلال القرارات الدولية. لكنّ رغم هذا وذاك ما أراد أو ما جرؤ أحد على التدخل لاستعادة الاستقرار، وحماية وحدة الأرض والشعب في شتى بلدان المشرق والخليج. ولا يستطيع أحدٌ من القوى الإقليمية أو الدولية القيام بذلك غير السعودية ومصر. وهذا بحكم التاريخ، وبحكم القدرات، والآن بحكم الإرادة. يعمل البلدان معاً في اليمن، وينبغي أن يعملا من خلال القوة العربية المشتركة في ليبيا وسورية. كما ينبغي أن تكون هناك استراتيجية مصرية/ سعودية للعراق وللبنان، ولسائر البلدان التي تعرضت للتهجير والخراب.

لقد كان العام 2015 (وهو الأول في ولاية الملك سلمان بن عبد العزيز) حافلاً بالتحديات، وحافلاً في الوقت نفسه بالعزيمة على مواجهتها، وصُنع المستقبل العربي الآخَر. وقد اقترن الأمل بالعمل. فظهر التحالفان العربي والإسلامي، وتظهر الآن القوة العربية المشتركة التي تكافح الإرهاب في ليبيا وسورية واليمن، وكل مكان. وقد حوصرت إيران في اليمن، وتُحاصَرُ في لبنان بإعلان حزب الله تنظيماً إرهابياً.

وفي الوقت الذي تنهض فيه الدولتان الكبيرتان لمكافحة الإرهاب والفوضى والتدخلات الخارجية، يزور الملك سلمان بن عبد العزيز الأزهر وشيخه، ويُكمل مبادرة الملك الراحل عبد الله بن عبد العزيز لدعم الأزهر وتجديد مؤسساته، من أجل الدعوة والعمل على الاعتدال

ومكافحة التطرف والعنف في الدين. وهذه جبهةٌ أُخرى تلقى الاهتمام الملائم أيضاً بسبب اللقاء السعودي المصري.

يفتح خادم الحرمين ذراعيه لكنانة الله في أرضه. وسيكون من وراء ذلك خيرٌ كثيرٌ للعرب والعروبة والإسلام. يا للعرب!

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com

جريدة الشرق الأوسط في صفحة الرأي يوم الجمعة في 2016/4/15

الإنسان وحقوقه لدى المسلمين والغربيين والمسؤوليات المشتركة

التصنيف: أوراق علمية

الموضوع: حقوق الإنسان – الفكر الإسلامي المعاصر

المصدر: مجلة التسامح – سلطنة عُمان

التاريخ: العدد الثامن عشر (ربيع 1428 هـ /2007 م)

http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id=402

1

رأى الباحث المعروف الراحل جورج مقدسي، الأستاذ السابق للدراسات الإسلامية بجامعة بنسلفانيا أنّ التقليدي الإنساني والكلاسيكي (التعليمي) ظهرا في عالم الإسلام، ثم تسرباَ إلى الغرب من طريق إيطاليا والأندلس. لكنّ الفرق بين عالم الإسلام، والعالم الأوروبي أنّ العالَم الإسلاميَّ عرف الحركة الإنسانية أولاً ثم النظام التعليمي (السكولائي)، بينما عرفت أوروبا النظام التعليمي الكلاسيكي أولاً ثم الأنسنة(1).

إنّ المقصودَ من وراء هذا التقديم الذهاب إلى أنه ربما كانت مشكلاتنا الثقافية مع الغرب ناجمةً عن التشابُه الشديد في الأصل، وليس الاختلاف؛ بمعنى أنه ربما كنا نتزاحمُ على مساحةٍ واحدة.

وعلى أي حال؛ فإنّ مبحث (الإنسان) قديمٌ في الإسلام، الذي اعتبر كتابُهُ المنزَّل (الإنسان) مقولةً قائمةً بذاتها من الناحيتين الوجودية واللُّغَوية. وقد يَحيَّر فيها المعجميون واللغويون بحيث ما استطاعوا الاتفاق على جذرٍ لها. وراقب جورج مقدسي آثار ذلك لدى الفلاسفة والمفسِّرين. بيد أنّ الفقهاء كانوا هم الذين قادوا الأمر إلى نهاياته. فقد ذهب إمام الحرمين الجويني (-478هـ) إلى أنّ الشريعة إنما أُنزلت من أجل قوى خمس مصالح ضروريةٍ لبني البشر هي: النفس (حق الحياة)، والعقل، والدين، والنسْل، والمِلْك(2). وهذه الفقرة الموجزةُ تكررت لدى الغزالي (-505هـ) تلميذ الجويني، وجاءت لها مشابهاتٌ لدى عز الدين ابن عبد السلام (-665هـ)، وابن تيمية (-728هـ), وابن قيّم الجوزية (-751هـ)(3). إلى أن بلغت ذروة نُضجها لدى الشاطبي (-790هـ), الذي عقد عليها كتاباً ضخماً تحت اسم (الموافقات في أصول الشريعة). وقد رأى الشاطبي أنّ هذه الضروريات أو المقاصد تتدرج كلٌّ واحدةٍ منها من حالات أو أصول الضرورة إلى الحاجيات والتحسينيات(4). وهذا يعني أنّ

الحقوق الإنسانية الأصلية تتشقّقُ إلى فروعٍ أو فرعياتٍ كثيرة في شبكةٍ تتوسَّع بقدر توسُّع إنسانية الإنسان. ولذا كان لابد من الوصول إلى النتيجة المنطقية وهي اعتبارُ هذه الحقوق أو المقاصد أمراً إنسانياً عاماً، وليس خاصاً بالشريعة الإسلامية إدراكاً واعتباراً؛ فقال الشاطبي: (وقد قيل إنها مُراعاةٌ في كلّ ملّة)(5).

ولستُ هنا في معرض استعراض قواعد ونصوص استمرار هذه المنظومة لدى الأُصوليين والفقهاء في العصور المتأخّرة. لكنني أُلاحظُ مع رفاعة رافع الطهطاوي (–1883م) في كتابيه: المرشد الأمين، ومناهج الألباب، وقد بدأ بكتابتهما في خمسينات القرن التاسع عشر، أنه يلتقي عنده في مسألة (الإنسان) خطّان: الخطّ الفقهي العريق، والخطّ الذي أرستْه الثورة الفرنسية، كما عرفه من خلال الدستور الفرنسي الذي لخَّصه في (تلخيص الإبريز) مطلع الثلاثينات من القرن التاسع عشر. يذكر الطهطاوي في مجالى استلهام فكرة الدولة والمؤسسة والقوانين من العصور الإسلامية الوسيطة أنّ شرائع الإسلام عُنيت بصون النفس والعِرض والمال(6). ثم يطوّر الفكرة قُدُماً فيذهب إلى أنّ (الممالك) إنما أُسِّست (لحفظ حقوق الرعايا بالتسوية في الأحكام والحرية وصيانة النفس والمال والعرض على موجب أحكامٍ شرعية، وأُصولٍ مضبوطةٍ مرعية)(7). وتقومُ مسألة الحقوق هذه على مبادئ فطرية لايتردد الطهطاوي في القول بها، وأهمُّ تلك المبادئ أو الأصول أصلان: العقل والحرية. فــ(الحرية منطبعةٌ في قلب الإنسان من أصل الفطرة). وهو يقسّمها إلى خمسة أقسام: حرية طبيعية وحرية سلوكية وحرية دينية وحرية مدنية وحرية سياسية(8). وهذه (الحريات) هي التي تضمن التوازُنَ والاستمرار والاستقرار للهيئة الاجتماعية. وقد كنتُ أظنُّ أنّ الطهطاوي ربما أخذ الجانب الإسلاميَّ من نظرته من المستصفى للغزالي (–505هــ/1111م) الذي كان قد طُبع أو أنه عرفه مخطوطاً. لكنْ من الممكن أن يكونَ قد عرف فكرة (المصالح الضرورية) من ابن القيّم أو بعض رسائل السياسة الشرعية.

أمّا خير الدين التونسي (–1888م) الوزير الأول بتونس، والصدر الأعظم بالقسطنطينية؛ فلا شكَّ أنه عرف نصوص المصالح والضرورات والمقاصد من رسالة (السياسة الشرعية) لمحمد بيرم الأول، والذي ربما ألّفها له، وطُبعتْ في مطبعة الدولة التونسية عام (1884م)(9). وفي السنة نفسِها أو بعد ذلك بقليل زار الشيخ محمد عبده تونس زيارتَه الأولى، وعرف كتابَ الموافقات للشاطبي، وقرأ رسالة (السياسة الشرعية) وتحدث إلى صاحبها. لكنّ (الموافقات) أثّر فيه تأثيراً كبيراً، فعرَّف به في كل مكان، وعمل على إعادة طبعه بمصر فيما بعد، وقد أفاد منه هو وتلامذتُه في مباحث الإنسان وحقوقه، وفي إنمَاء آليات القياس القديمة لصالح المقاصد العامة للتشريع الأعلى سقفاً، والتي تسمحُ باسم ضرورات المصالح بتبنّي إنشاء المؤسسات الحديثة العسكرية والسياسية والتربوية(10). وقد بلغ من تأثير فكرة المقاصد أن اعتبرها رشيد رضا (–1935م) تلميذ محمد عبده أساساً صالحاً للاستناد في تسويغ النظام الدستوري باعتباره نظامَ شورى. يقول رشيد رضا رداً على سائلٍ له بمجلّةِ المنار عام (1907م): (لا تقل أيها المسلم إنّ هذا الحكم المقيَّد بالشورى أصلٌ من أصول الدين، ونحن قد استفدناه من الكتاب المُبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الأوروبيين، والوقوف على حال الغربيين. فإنه لولا الاعتبارُ مجال هؤلاء الناس لما فكَّرتَ أنت وأمثالك أنّ هذا من الإسلام...)(11). فالنظام الدستوري، نظام الحريات في أوروبا، لا يمكن الاستنادُ فيه فقط إلى التشابُه مع نظام الشورى؛ بل يمكن استناداً

إلى السقف العالي لفطرة (مقاصد الشريعة) الذهاب أيضاً إلى أنّ كلَّ ما يحقّق مصلحة الجماعة يمكن الأَخْذُ به بفضّ النظر عن مصدره، وهو في هذه الحالة المصدر الغربي.

لكنْ عندما أُقرّ ميثاق الأمم المتحدة عام (1945م)، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام (1948م)؛ كانت الأجواء الثقافية والنفسية والسياسية فقد تغيرت كثيراً لدى المسلمين وفي العالَم. في العالمين العربي والإسلامي اشتعلت الحربُ العالميةُ الأولى (1914-1918م)، والتي كانت عبارةً عن صراعٍ بين القوى الأوروبية على مناطق النفوذ، وشملت العالَم كلَّه. وكانت نتائجها في الشرق العربي والإسلامي كارثية.

فقد احُتلّت سائر ديار المسلمين، وجرى إلغاء الخلافة الإسلامية من جانب حكام تركيا الجدد بعد الهزيمة في الحرب، وتوزّع المنتصرون الأقطار العربية فيما بينهم، وبدأ ظهور الدول الوطنية التي كانت إمّا مُعاديةً للإسلام أو مُحايدةً إزاءه.

وسُرعان ما ظهرت التلاؤماتُ الثقافيةُ لهذه المتغيرات فقيل بالفصل بين السلطنة والخلافة (أطروحة العلمانيين الأتراك عام 1922م قبل إلغاء الخلافة عام 1924م)، وقال الإيراني حسن تقي زاده مثل مصطفى كمال بالتغريب الكامل، وقال علي عبد الرازق بمصر بفصل الدين عن الدولة (في الإسلام وأصول الحكم)، ودعا طه حسين لإعادة النظر في الموروث الديني. وما تحمّل المثقفون الإسلاميون - حتى الإصلاحيين منهم - هذه المتغيرات في الإطار السياسي، أو في السياق الثقافي. وهناك ما يدلُّ على أنَّ الحساسيات الجديدة نالت أولاً من وعي النُخَب الإسلامية، وليس من وعي العامة. بل إنّ النُخَب ذاتَها دخل بعضُها في التجربة الجديدة للدولة الوطنية. بيد أنّ قسماً معتبراً من تلك النخبة داخلته الشكوك والهواجس بشأن الأبعاد الدينية والثقافية للاستعمار الغربي. وانقسم هؤلاء إلى قسمين: قسم أراد استخدام الوسائل والإنجازات الغربية للوصول إلى الندية مع الغرب والاستقلال عنه بها. وهذه فكرةٌ قديمةٌ تعودُ إلى زمَني الطهطاوي وعبده والتونسي. وقسم جديد رمى لرفض الغرب كلِّه، وليس بالطريقة التقليدية التي تكره الغريب وتخافُه؛ بل بطريقةٍ جديدةٍ هدفُها الحفاظُ على الهوية أو نَحْتُ هويةٍ طهوريةٍ تتكسَّرُ عليها سيوف الغرب ورماحُهُ، كما يتكسَّرُ عليها تبشيُرهُ واستشراقُه(12).

II

اعتبر العاملون الدوليون، من المختصين بالشؤون العامة أو بالفلسفة أو بالقانون، منذ العام (1943م)، أنهم يقومون بعملٍ تاريخيٍ كبيرٍ أدَّى في النهاية إلى صياغة ميثاق الأمم المتحدة ومؤسَّساتها وآلياتها. وفي العام (1948م)، وبعد عملٍ مُضنٍ وطويل صدر أيضاً الإعلان العالميُّ لحقوق الإنسان. بيد أنّ الآمالَ التي عُلِّقَتْ على الأمرين سُرعان ما تضاءلت بسبب اضطراب العلاقات بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي، ونشوب الحرب الكورية، وبدء الحرب الباردة التي ما انتهت إلاّ بسقوط الاتحاد السوفياتي عام (1990م). وقد عنت الحربُ الباردةُ أنّ النظام الدوليَّ الذي كان عماداه: ميثاق الأمم المتحدة، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فقد أكثر فعاليته، وما عاد اتخاذ القرار في بيئاته الرئيسية ممكناً إلاّ إذا توافق على ذلك الأميركيون والسوفيات. لكنّ هذا التوافُق ما كان كثير الحدوث، ثم إنه إنْ حدث فيكون خارج آليات الأُمم المتحدة.

وكانت ظروف العرب والمسلمين أيضاً لا تؤهِّلُهُم لمشاركةٍ فعّالةٍ في إقامة المؤسسات الدولية الجديدة، كما لا تؤهِّلُهُم للتأثير في قراراتها. وجاءت قراراتُها الأولى عشية نشوب الحرب الباردة غير واعدةٍ أو مشجِّعةٍ بالنسبة للعرب والمسلمين؛ في الوقت الذي كانت فيه السوداوية الثقافية، وثقافة الخصوصية تتصاعدُ في أَوساطهم، بحيث بادلوا العالَم التشكُّكَ، وسوء الاعتبار، والإحساس بالظلم والانحياز ضدَّهم. ففي العام (1947م) أقرت الأمم المتحدة انفصال باكستان عن الهند، وعلّقت مسألة كشمير، ووقفت عاجزةً تُجاه التهجير والقتل بالملايين بين الطرفين. وفي العام (1948م) أقرت الأمم المتحدة تقسيم فلسطين بين العرب واليهود، وعجزت عن إنقاذ القرار الجائر هذا بحيث سيطر الإسرائيليون على ضعف المساحات التي أعطاهم إياها القرار الدولي الذي وقف معه السوفيات والأميركيون.

ولذلك كان النقد الأول الموجَّه للمؤسسات الدولية الجديدة من جانب العرب القول إنها تكيلُ بمكيالين، وبازدواجية المعايير, وتفتقر للعدالة مقياساً وإنفاذاً. فالقراراتُ جائرة، وهي أيضاً لا تنفَّذ بحيث يصبح الأمر ظلماً خالصاً. ثم جاء الوجهُ الآخرُ للنقد، نقد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، بالقول بالقطيعة أو أنه ليست هناك قيمٌ إنسانيةٌ مشتركةٌ أو عالميةٌ بين المسلمين وبين العالَم. إذ قال هؤلاء النقّاد إنّ الإعلانَ العالميَّ يؤسِّس مبادئه على (الحقّ الطبيعي) للإنسان، والإسلام يعتبرُ ذلك تأليهاً له، ويرى أنّ تلك الحقوقَ إنما هي تفضُّلٌ من الله –عَزَّ وجَلَّ– وتكليفٌ، ولا علاقة لها بطبيعة الإنسان(13).

وصحيحٌ أنّ الدول العربية والإسلامية دخلت منظمة الأمم المتحدة، وتكاثرت عدداً في الخمسينات والستينات. بيد أنّ الحرب الباردة، أحدثت اصطفافات بحيث وقف البعض مع الولايات المتحدة، ووقف البعض الآخرُ مع الاتحاد السوفياتي. وما أَمكن للتأثير أن يزداد رغم كثرة الأعداد، والتصويت الكثيف في الجمعية العامة للأمم المتحدة، لأنّ القرارات الفعّالة كان مقرها وما يزال مجلس الأمن، ومجلس الأمن تسودُهُ ڤيتوات الدول العظمى وعلى رأسها الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي (والآن الاتحاد الروسي). والولاياتُ المتحدة كانت دائماً مع إسرائيل ولا توافق على أيّ قرارٍ ضدَّها. وإذا وافق مجلس الأمن على شيءٍ مهما بلغت خِفّتُهُ؛ فإنه لا يُنَفَّذُ بسبب قوة المنظومة الغربية الداعمة للكيان الصهيوني.

وبدلاً من البقاء عند الاحتجاج على الظلم وازدواجية المعايير، سار الفكر الإسلامي منذ الخمسينات، وكما سبق ذكرُه، في مسارٍ آخَر: الإعلان عن عدم وجود (قيم إنسانية مشتركة) بين المسلمين وبين العالَم. في حين لم تلتزم أكثر الدول العربية بالإعلان العالمي لحقوق الإنسَان، ليس بهذه الحجة طبعاً، بل للاتجاهات الأُخرى لأنظمة الحكم، وتَهافُت المجتمعات المدنية، واتجاهها اتجاهات ثورية تُسيءُ إلى الإنسان وحرياته من حيث ادعاؤها الإحسان(14).

وهكذا ففي حين ظلّ المثقفون الثوريون والليبراليون العرب يشكون من قصور منظومة حقوق الإنسان، وظلم المنظمة الدولية؛ أقبل المفكرون الإسلاميون على اشتراع منظوماتٍ إسلاميةٍ لحقوق الإنسان، ظلّت تتوالى بأشكال فردية وجماعية حتى مشارف القرن الواحد والعشرين(15).

III

أردْتُ إبّان ازدهار البيانات الإسلامية بشأن حقوق الإنسان، أن ألجأ للتأويل الحسن للظاهرة بالذهاب إلى أنّ النزوع الخصوصي الإسلامي يريد التلاؤم أيضاً ببعض الشروط مع الأجواء العالمية(16). بيد أنّ الأقرب للحقيقة كان ما ذكره الباحث المسلم الأميركي من أصل كيني (المزروعي) من أنّ الوضع بين المفكرين الإسلاميين والعالم هو من السوء بحيث يستدعي الأمر أن نطلب من الإسلاميين أن لا يعترضوا على القيم العالمية غير المنصوص عليها في القرآن والسنة، ولا تعارضُ مقتضياتهما! والواقعُ أنّ تسعينات القرن الماضي شهدت صعود أطروحة (صدام الحضارات) وصولاً إلى (الحرب على الإرهاب الإسلامي)، وقابلتها الحملات العشواء من جانب المفكرين المسلمين على الغرب والولايات المتحدة ليس من الناحية السياسية وحسْب؛ بل ومن النواحي الثقافية والحضارية. وفي النزاعات بين الأُمم والدول، يسهُلُ التمييز بين المسائل والقضايا الاقتصادية والسياسية والاستراتيجية، أمّا في النزاعات الأيديولوجية فيصعُبُ التمييز والتفسير إذ تتسع تلك النزاعات لتضمّ بين جنباتها الحساسيات الدينية والخصوصيات الثقافية ومسائل أخرى حميمة تتعلق بأحاسيس الناس ومشاعرهم, وما يعتبرونه خاصاً وعزيزاً. فقد ذهب كثيرٌ من الأميركيين بعد هجمات (11 سبتمبر2001م) إلى أنّ (القاعدة) إنما هاجمتهم ليس بسبب سياسات الهيمنة الأميركية، بل بسبب طرائقهم في التفكير والتصرف والعيش. وكما قالوا في بيانهم (من أجل ماذا نحارب) أنهم بالدعوة إلى مقاتلة هؤلاء إنما يدافعون ليس عن حياتهم وحسْب؛ بل وعن قيم الحرية الإنسانية والدينية والاختيار الأخلاقي الكبير. وما قصّرت (القاعدة) في تغذية هذه الإيهامات والانطباعات بالحديث عن مجاهدة الصليبيين واليهود، وعن فسطاطي الكفر والإيمان(17)!

بيد أنّ هذا الجانبَ من الصراع أو الصِدام، لا ينبغي أن يلفتَنا عن جوانب الاشتراك والتقارُب في المسائل القيمية، رغم النزاعات الناشبة على الأرض. ففي التسعينات بالذات ازدهرت لقاءات (الحوار العالمي) بين الديانات الكبرى، وأظهرت المؤسسات الدوليةُ يقظةً من نوعٍ ما بعد انتهاء الحرب الباردة. وكان في نضال الفكر الإسلامي ضدَّ أطروحة صراع الحضارات جانبٌ إيجابي، تمثّل في اعتبار الإسلام دين مُوادعةٍ وسلامٍ وتعايُش، وليس داعية حروبٍ وصراعات، وأنّ العدوانية إنما جاءت من الأطراف الأُخرى.

وفيما يتصل بحقوق الإنسان بالذات، فقد تكاثرت الجمعيات المدنية والرسمية للدفاع عن حقوق الإنسان أو حمايتها. وعاد المفكرون الإسلاميون للتأليف في (مقاصد الشريعة)، والتركيز على أطروحة الضرورات الخمس، واستيحاء ذلك واستلهامه في أعمالهم على البيانات والإعلانات والدساتير المعنية بالإنسان وحقوقه من وجهة نظرٍ إسلامية(18).

على أنّ تلك الجهودَ الفكرية والرسمية ما استطاعت إزالة القطيعة تماماً وذلك لعدة أسباب: أنها ظلّت مليئةً بالشروط والتحفظات الناجمة عن تعْمُق فكر الهوية والخصوصية. ولأنّ الانتهاكات الفظيعة الجارية على الإنسان وحقوقه في ديار العرب والمسلمين لا تشجّعُ على رفع الصوت في نُصرة القيم العالمية لحقوق الإنسان. ولأنّ الجاليات الإسلامية في البلدان الأوروبية تعرضت لضغوطٍ شديدةٍ في خصوصياتها، بما يتجاوزُ مبدأ المساواة في المواطنة، والحريات الدينية والأساسية؛ بحيث ما كان من السهل أن ينشط دُعاةُ الإعلان العالمي على أرضنا.

وهكذا فالمشكلةُ الحقيقيةُ تكمنُ في النظر إلى القيم الإنسانية العالمية (ورمْزُها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان) باعتبارها قيم الآخَر المسيحي أو الغربي. وهي في أحسن الحالات (نسْبية)، وخاضعة لإعادة النظر في كل مرةٍ استناداً إلى سلوك المؤسسات الدولية، وسلوك القوى الكبرى الغربية، تجاه قضايا العرب والمسلمين. وهذه مشكلةٌ لا حلَّ لها إلاّ بالوصول إلى حالةٍ يحسُّ فيها العربيُّ والمسلمُ أنه نِدٌّ وأنه مُسْهِمٌ في صنع قيم العالم المعاصر الثقافية، وسياساته.

هناك تقدمٌ لجهة الاحتكام إلى القيم العالمية في التعامُل مع العالم. وهناك تقدمٌ لجهة محاولة استنبات قيم مُناظرة أو مُشابهة في موروثنا الحضاري. وهناك (بداياتُ إرادةٍ) لتحمل المسؤولية مع العالَم عن الأمن والاستقرار والتقدم، لكنها ما تزال حافلةً بالتحفظات والشكوك. ولذلك فهناك رأيٌ يقول إنّ القطيعةَ جرى تجاوُزُها بالفعل، لكننا لم نصل بعد إلى الآفاق التي طلبها منا الشاطبي في القرن الخامس عشر عندما اعتبر أنّ تلك القيم الإنسانية (مُراعاة في كل ملة).

الهوامش

*) مفكر أكاديمي من لبنان, ومستشار تحرير مجلة التسامح.

1- George Makdisi, Humanism in Clanical Islam and in the Italian Renainamce; in: studis in History and Literatnse. Hagar Publishing. Beirut 1992, PP.15-22.

2- الجويني: البرهان 2/111-112، والتلخيص 2/254. وقارن بعبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام. دار المنتخب العربي (1994م)، ص347 وما بعدها.

3- الغزالي: المستصفى 2/86، وابن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام 1/311-313، وابن تيمية: الفتاوى 13/218-222، وابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية، ص23-27 (نقلاً عن ابن عقيل الحنبلي).

4- الموافقات 1/11-12. وقارن بأحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. بيروت (1992م)، ص209-215. وانظر عبدالمجيد تركي: الشاطبي والاجتهاد والتشريعي المعاصر، بمجلة الاجتهاد، عـــ8، (1990م)، ص237-255.

5- الموافقات 1/16-17.

6- المرشد الأمين للبنات والبنين، القاهرة (1872م)، ص127.

7- مناهج الألباب المصرية، الطبعة الثانية، مصر (1912م)، ص18-19.

8- المرشد الأمين، مصدر سابق، ص127.

9- محمد بيرم الأول: السياسة الشرعية، مطبعة الدولة بتونس (1884م)؛ ص74-79. وقارن خير الدين التونسي: أقوم المسالك إلى معرفة أحوال الممالك. تحقيق المنصف الشنوفي، الدار التونسية 1972م، ص50.

10- رضوان السيد: سياسيات الإسلام المعاصر، بيروت (1997م)، ص245-247.

11- قارن بوجيه كوثراني: مختارات سياسية من مجلة المنار، بيروت (1980م)، ص97.

12- قارن عن تلك المتغيرات برضوان السيد: سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص248-250، ووجيه كوثراني: قضايا الإصلاح والشريعة والدستور في الفكر الإسلامي الحديث؛ بمجلة الاجتهاد، م3، (1989م)، ص208-238.

13- قارن برضوان السيد: مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر بين الخصوصية والعالمية؛ في: سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص251-253.

14- قارن على سبيل المثال بكتب علي عبد الواحد وافي: حقوق الإنسان في الإسلام (1977م)، ومحمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة (1958م)، ومحمد عمارة: الإسلام وحقوق الإنسان، ضروراتٌ لا حقوق (1985م).

15- استعرضت AnnMayer هذه البيانات ودرستْها في كتابٍ لها صدر بلندن عام (1991م). وقارن باستعراضٍ لي في المقالة السالفة الذكر في كتابي: سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص243-261.

16- سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص259-260.

17- درسْتُ ردود الفعل الأميركية على هجمات سبتمبر، ونشرتُ نصّي المفكرين الأميركيين في كتابي: الصراع على الإسلام، بيروت (2005م).

18- لاحظتُ مثلاً أنّ المعهد العالمي للفكر الإسلامي أصدر بمفرده في الثمانينات والتسعينات ثمانية كتب عن مقاصد الشريعة؛ من بينها كتاب الريسوني السالف الذكر, ومن بين آخر ما قرأت الكتاب المشترك (أحمد الركسوني, ومحمد الزحيلي, ومحمد عثمان بشير) بعنوان: (حقوق الإنسان, محو مقاصد الشريعة) (2002م) وقد قدم له في سلسلة كتاب الأمة بقطر مدير السلسلة عمر عبيد حسنة.

*****

إشكاليات الهجرة والهوية والإسلام الأوروبي

رضوان السيد

بمناسبة معرض بيروت للكتاب، أتى المدينة ألان غريش رئيس تحرير لوموند ديلوماتيك لتوقيع كتابه الصادر حديثاً والمترجم إلى العربية بعنوان: " الإسلام والجمهورية والعالم". وألان غريش كما هو معروف هو ابن الشيوعي الفرنسي /المصري الشهير هنري كورييل. وقد وُلد وشبّ بمصر، وعندما مضى إلى فرنسا في مطلع الستينات من القرن الماضي، ظلّ (مثل أريك رولو الأكبر منه سناً) مشغولاً بهموم مصر والعرب والإسلام، والعلائق المتشابكة والمشتبكة بين أوروبا ومهاجريها العرب المسلمين من مشارق العالم العربي ومغاربه. وقد أصدر في ذلك عدة كتب، وهذا فضلاً عن مقالاته الطويلة في المجلة الشهرية لجريدة لوموند في الموضوعات ذاتها- وهذا أيضاً إلى جانب استقطابه لعشرات الكتّاب والفنانين والدارسين المغاربة واللبنانيين والفرنسيين للكتابة بمجلته عن الشرق الأوسط وقضاياه ومشكلاته من وجهات نظرٍ مختلفة، ومتحررة من عُقَد التحزب وإسارات الهوية وتعقيداتها.

كتاب آلان غريش المترجم قديم (2004) . لكنه كتب له مقدمة طويلة على أثر حدث شارلي أبيدو الشهير، والذي عادت أحداث باريس الأخيرة والمفجعة إلى نكء جراحه التي صارت فاغرةً تستعصي أو تكاد على الألتئام. كان سؤال ألان غريش في الكتاب: لماذا كان حدث شارلي أبدو بباريس بالذات؟ وقد عاد في محاضرته في أُمسية 2015/12/2 ببيروت ليكرر السؤال الصعب ذاته مُضيفاً إليه بالطبع الحدث الأخير. في الحدث الأول قُتل ستة عشر شخصاً، وفي الحدث الاخير مائة وثلاثون شخصاً. وبالطبع فإنّ الكاتب تحدث بدايةً عن سياقات الحدثين الاخيرين، لكنه عاد إلى الهجرة والمهاجرين وبخاصةٍ المغاربة منهم الذين يبلغون الملايين، وشبابهم الآن هم من الجيلين الثالث والرابع في ديار الغربة والاغتراب.

بعد هذه الملاحظات التمهيدية ينصبُّ اهتمام ألان غريش على مشكلات مسلمي فرنسا مع السلطات أولاً، ثم مع السلطات والمجتمع. فلماذا الإسلام هو المستهدَف والمشكلة، هل هي حرب حضارات، وهل المسلمون كما قال هنتنغتون واليمين الفرنسي عصيُّون على الاندماج؟ لا شكَّ انّ هناك اليوم خُوافاً من الإسلام، لكنْ كيف بدأت ظاهرةُ الخوف من المسلمين والنفور منهم؟ هناك الخصوصيات التي تقدمها العلمانية الفرنسية الصارمة، والتي تتصدى بالإدانة

والتجريم لكل اختلاف ثقافي أو ديني. وكما انصبّ ذلك من قبل على اليهود، ثم على الأفارقة السود، فهو ينصبُّ منذ ثلاثة عقودٍ وأكثر على المسلمين. من هم مسلمو فرنسا؟ معظمهم من المستعمرات الفرنسية السابقة في إفريقيا الشمالية. وقد قدم أجدادهم وآباؤهم إلى فرنسا منذ أواخر القرن التاسع عشر، ثم ازدادت موجات الهجرة والتهجير إبّان الاستقلال. إنّ المشكلة – كما يقول غريش- أنّ الفرنسيين فقدوا الذاكرة الكولونيالية، أو أنهم لا يميلون لتحميل أنفسهم أو أسلافهم الاستعماريين أيةمسؤولية عن واقع الدول المغاربية اليوم، وعن واقع المهاجرين في فرنسا والذين دفعت كثيرين منهم ظروف الاستعمار وما تلاه للاغتراب، والمجيء إلى الدول الفرنكوفونية وفي طليعتها فرنسا.

يقول الكاتب اليساري الليبرالي إنه لمن العجب العُجاب أن تكون العلمانية المتشددة إياها تمييزية. والتمييز الذي يقصده لا يتناول ظروف العمل والبطالة والتهميش وحسْب؛ بل يتناول أيضاً الاختلاف، أي اختلاف. وهو يضرب مَثَلاً على ذلك بقضية النساء والحجاب والتي انفجرت أولاً قبل انفجار العنفين اليساري والأُصولي أو خلالهما. فقد أقبل البوليس وأقبلت الدولة (مجلس النواب مثلاً) على إصدار القوانين التي تمنع النساء المسلمات من لبس غطاء الرأس ولاحقاً النقاب في المدارس والمؤسسات، إلى أنّ انتهى الأمر بالكاد ان تستطيع المراة التحجب أو التنقُّب في منزلها! وعندما كان ذلك التضييق يحدث ويتوالى، كانت الظروف العالمية، وظروف أفغانستان والشرق الأوسط، تُضيفُ إلى "مخاطر" ورسوم الحجاب معاني وأبعاداً ما خطرت بالطبع في أذهان الصغيرات اللواتي كنّ يبحثن عن هويةٍ ما وجدْنها ولا وجدها آباؤهم في علمانية جمهورية الأنوار. وهكذا وجد الشبان المسلمون الواقعون بين ناري التطرف الإسلامي والثوران من جهة، والتضييق الفرنسي من جهةٍ أُخرى، أنفسهم يلجأون إلى العنف، وهم يشاهدون التجارب والمخاضات في ساحات الاضطراب في أفغافستان البعيدة والبلقان القريبة. لكنْ أين مسؤولية الأهل، ومسؤولية المدرسة، ومسؤولية مساجد المهاجرين، ومسؤولية الإرهاب المستورَد في اصطناع الظاهرة؟ المسؤولية مشتركة بين عدة جهات، لكنّ الحكومات الفرنسية والأوروبية كانت تستطيع فعل الكثير لو نظرت للأمر بمنظار وطني، او بمنظار مستقبلي.

هل نجح ألان غريش في كتابه وفي محاضرته بإقناعنا بأنّ الدولة الفرنسية كانت تستطيع تجنب ذلك كلّه؟ لقد أراح النفوس الخائبةوالضائعة بعض الشيئ، لكنّ الواقع يبقى أنّ المسلمين الأوروبيين باقون، والمشكلات باقية.

radwansayyed@gmail.com

www.ridwanalsayyid.com

جريدة الاتحاد في صفحة وجهات نظر يوم الأحد6/12/ 2015

حضور التراث العربي في كتابات الطهطاوي:
الوظائف والدّلالات

رضوان السيد

التصنيف: أوراق علمية

الموضوع: عصر النهضة – الفكر العربي.

المصدر: مجلة الاجتهاد – العددان الخامس والخمسون والسادس والخمسون– السنة 15.

التاريخ: صيف وخريف العام 2002/1423هـ

تمهيد

تأسس لدى الانطباع الأول عن حداثة الطهطاوي، وعلائقه الغامضة بالميراث العربي والإسلامي، من خلال خلاصات ألبرت حوراني في كتابه: الفكر العربي فب عصر النهضة (الصادر بالإنجليزية عام 1961، والمترجم إلى العربية عام 1968) (1). وأعاد فهمي جدعان في كتابه أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث (الصادر عام 1979) ربط رفاعة بالتقليد الثقافي الإسلامي من خلال الحديث عنه بعد قراءة مسهبة للماوردي (450هـ/1055م) وابن خلدون (808هـ/1405م) في التمهيد لكتابه المذكور(2). ومع ذلك فإنّ تراث الرجل ظلّ مستغلقاً عليّ منذ حاولت قراءة تخليص الإبريز، والمرشد الأمين أواسط السبعينات. فبنية كتبه عسيرة التبيّن، وهو غارق في آداب السمر ومرايا الأمراء – وهما نوعان أدبيان عربيان عريقان – إلى تخوم الهذر والإظلام أحياناً. على أنّ تعامله مع التراث العربي، وموقع ذلك التراث في فكره وكتاباته وكتابات النهوضيين الآخرين، عاد ليشغلني مطلع التسعينات من القرن الماضي لأمرين اثنين: قراءة كتاب Peter Gran بعنوان: الجذور الإسلامية للرأسمالية بمصر 1760–1840 (الصادر بالإنجليزية عام 1979)(3) وما طرحه من إشكاليات حول معنى النهضة والنهوض، وبدايات الحداثة العربية، والتواصل والقطيعة – والنقاشات التي دارت وتدور حول القرن الثامن عشر وأهميته في ظواهر القرن التاسع عشر الثقافية والسياسية؛ في دراسات المستشرقين الجدد والمتخصصين بالدراسات الشرق أوسطية(4). أما الأمر الثاني وهو الألصق بموضوع هذا البحث، فيتعلّق بنص سياسي لقاض حنفي من عصر المماليك البحرية اسمه نجم الدين إبراهيم بن علي الطرسوسي (758هـ/1356م) عنوانه: تحفة

الترك فيما يجب أن يُعمل في الملك؛ فقد كنت أعدّ النصّ للنشر (وقد صدر فعلاً عام 1992) عندما تنبّهت إلى أنّ الطهطاوي نقل نصف فصول الكتيّب تقريباً في "منهاهج الألباب..." دونما ذكر للمؤلّف أو لكتابه(5). بعدها أقبلت على قراءة الطهطاوي وعلي مبارك في نشرة الأستاذ محمد عمارة لأعمالهما(6)، ونشرت بعض ما توصلت إليه من نتائج تتصل بنشوء المصطلح السياسي العربي الحديث (7).

I

قسّمت الكتب والرسائل التراثية التي رجع إليها الطهطاوي إلى ثلاثة أقسام كبيرة: كتب ورسائل ومجاميع رجع إليها بشكل مباشر ذاكراً اسم الكتاب أو المؤلف، وكتب ورسائل رجع إليها بشكل غير مباشر، وأخيراً كتب ورسائل رجع إليها بشكل مباشر لكنه لم يذكرها، أو لم يذكر أسماء مؤلّفيها. ومادة القسم إلاّ في حالات قليلة ساعدني فيها الحظّ إذ كنت أعرف النصّ أو النصوص بالصادفة مثل تحفة الترك للطرسوسي السالف الذكر، أو أدب الدنيا والدين للماوردي، أو الشفافي أحوال المصطفى للقاضي عياض، أو الوفا في سيرة المصطفى لابن الجوزي، أو كليلة ودمنة. فهناك ألوف أبيات الشعر في مختلف الأغراض التي لا يعود فيها إلى دواوين الشعراء إن كانت لهم دواوين؛ بل إلى كتب السمر وربما المجموعات الشعرية. وكذا الأمر في مئات القصص والطرائف والغرائب التي لم أستطع تتبّع أكثرها في كتب السمر والأخلاق وأدب الحياة التي رجعت إليها، وظني أنه كان يملك مخطوطات لها في مكتبته (8)، أو أنها كانت مطبوعة بمصر أو بلبنان أو بأوروبا أو الهند أو إيران– من تلك الكتب الكشكول لبهاء الدين العاملي، والعقد الفريد لابن عبد ربه، والأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، وزهر الآداب للحصري، ومعاهد التنصيص للعباسي. ومن المعروف أنّ كتب الآدابيات تلك تنتظم عادة في أبواب لكل باب عنوان؛ فيسهل الرجوع إليها، والنقل عنها. وقياساً على صنيعه في الكتب التي عرفت نقله عنها مثل إحياء علوم الدين للغزالي، وسيرة ابن هشام، وتاريخ ابن الأثير، والبداية والنهاية لابن كثير، يبدو أنه كان ينقل من كتب السمر بكل أبواباً كاملة في أمر معيّن دونما كبير تصرّف. وأقدّر أنه نقل عن حوالي الستين كتاباً بكشل مباشر أو غير مباشر؛ منها حوالي الـ 35 يغلب على الظنّ أنّ النقل كان مباشراً. ويصعب تقدير عدد المصادر التي نقل عنها دون أن يذكرها، لكنّ المادة المنقولة هائلة كما سبق ذكره. وسأعود لتفصيل ذلك فيما بعد.

أشكال تعامل الطهطاوي مع التراث:

أولاً: الاقتباس أو النقل البحت: وهو يلجأ غالباً عندما يريد التأريخ لشيء لا يملك رأياً خاصاً فيه مثل جاهلية العرب(9) ، أو سيرة الرسول (ص) ومغازيه وأحواله والوظائف والعمالات في الدولة

التي أقامها(10). والأمر نفسه يحدث عندما يريد التعريف بمعنىً أو شخص أو واقعة على سبيل الاستدلال أو الوصف أو الاستطراد لاعتقاد الملاءمة؛ من مثل وصف خلّة من خلال النساء أو خلق من أخلاق العرب أو أدب من آداب الأطفال، أو سمة من سمات الصوفية أو قاعدة من قواعد العيش أو فضيلة من فضائل الفروسية العربية أو الإسلامية، أو طرفة تتلاءم مع واقعة تاريخية يذكرها في تاريخ مصر القديم(11).

في هذه الحالات كلّها أو غالبها يكون المنقول طويلاً أو متوسّط الطول. فالطهطاوي يورد النصّ كاملاً أو شبه كامل، وينبّه أحياناً إلى نهاية الاقتباس. وهو يميل لتطويل النقل أو الاقتباس عندما يكون الموضوع تاريخياً أو قصصياً أو أدبياً شعرياً. ويظهر أنه يرمي من وراء ذلك إلى بناء معرفة مستوعية فيه بقد الإمكان. ومع أنه ينقل في العادة عن الكتب المتخصصة حسب الموضوع المطروح؛ لكنه لا يلتزم بذلك بل قد يقتبس نصاً دينياً من كتاب أدبي أو العكس، أو قد يستدلّ لإعجاز القرآن باللجوء لكتب التفسير بدلاً من كتب الإعجاز أو كتب علوم القرآن(12). وهو لا يتحرج في النقل – والتطويل في ذلك – عن القريبين من عصره مثل الدمنهوري والصبّان والجبرتي والزبيدي والعطّار وغيرهم. بل قد ينقل عن معاصريه مثلما فعل عندما نقل عن خير الدين التونسي – مع ثناء كثير عليه(13) ، كما أنه يستفتي وينسشر فتاوى لمعاصريه أيضاً(14). على أنّ كثيراً من النقول الطويلة استطرادات يذكرها المؤلّف باعتبارها كذلك دونما توقف، وكرم النساء وذكائهنّ، وأخبار الملكات من النساء من قديم الأعصار، والمحاورات المفترضة المفاجئة(15). وهناك استطراد طويل في نسبه هو وأخبار أسرته منذ أيام المماليك، ومن خرج من الأسرة من القضاة والعلماء(16). وقد ختم ذلك بالترجمة لشيخ أحمد الدمنهوري الذي كان آخر الأزهريين العارفين "بالعلوم الحكمية العملية"(17). ثم إنه لا يتردد في تكرار قصة كان قد ذكرها من قبل أو مرتين مع التأكيد على أنّ ذلك لم يكن سهواً مثل قصة الحرقة بنت النعمان، والقصة الشديدة الغرابة عن رابعة العدوية وذي النون المصري(18).

ثانياً: الإيجاز والتحوير: وهو صيغة أخرى من صيغ الاقتباس التي يلجأ إليها الطهطاوي. لكن هناك فارقان بين الاقتباس والنقل عنده من جهة، والإيجاز من جهة ثانية. ففي كثير من الأحيان يكون الاقتباس الموجز بالواسطة؛ من مثل الإيجازات التي يوردها من كتاب البحر المحيط للزركشي مثلاً(19)، وهو كتاب مهمّ من كتب أصول الفقه عند الشافعية، يعود للعصر المنقول من جانب الطهطاوي لا يتطابق مع النصّ الأصلي إلاّ في سطر أو سطرين، وتتخلّل النقل اختصارات وفروق. ويبدو أنه يأخذ الفقهية والكلامية، عن السبكي والسيوطي، وفتاوى بعض معاصريه(20). وقد حدث هذا الأمر في أكثر الكتب التي ذكرها الطهطاوي في رسالته: "القول السديد في الاجتهاد والتقليد" إذ

اعتمد على السيوطي في النقل عن سائر من نقل عنهم، ربما باستثناء طبقات الشافعية لتاج الدين السبكي، وخلاصة الأثر وفتح الباري، لابن حجر العسقلاني، والميزان للشعراني.

والفارق الآخر لدى الطهطاوي بين ما سميته نقلاً واقتباساً، وما اعتبرته إيجازاً وتحويراً أنه في الحالة الثانية قد ينقل نقلاً مباشراً، لكنه لا يلتزم ألفاظ المنقول عنه بل يوجز ويحوّر، ثم سرعان ما يعرض رؤية مختلفة أو رأياً آخر له أو لغيره.

ثالثاً: المقابلة والمقارنة: وأقصد بهما الحالات التي يلجأ فيها الطهطاوي إلى التراث العربي أو الإسلامي للمقارنة بين معنى أو صفة أو مؤسسة أو شخص لدى الفرنسيين أو الأوروبيين، وأمور مشابهة لدى العرب أو المسلمين، بقصد الإيضاح أو إضهار التوافق أو الإفتراق. والأعمّ الأغلب إرادة إظهار التوافق. وأبرز قضايا المقارنة والمقابلة من أجل إثبات الافتراق والاختلاف مسألة التحسين والتقبيح العقليين الوضعيين عند الفرنج، والتحسين والتقبيح الشرعيين لدى المسلمين. فالطهطاوي يعتبر هذا الفرق فاصلاً أو مفتاحاً لفهم الحضارتين أو الثقافتين في تقاربهام واختلافهما في الوقت نفسه. وتتكرر القضية عنده منذ تلخيص الإبريز، حتى مقالاته الأخيرة في مجلة "روضة المدارس"(21). ومن أجل إثبات صحة وجهة نظره هذه يكثر من اللجوء لكتب ورسائل أصول الفقه وعلم الكلام، وبعض الرسائل المؤلّفة في العقل، مثل رسالة عبد السلام اللقاني ابن الشيخ إبراهيم اللقاني شارح "جوهرة التوحيد"؛ في عقائد الأشعرية من أهل السنة(22).

على أنّ أكثر مسائل المقابلة والمقارنة التي يلجأ فيها الطهطاوي للتراث العربي والإسلامي المقصود بها – كما قلت – إظهار التوافق والتقارب ببين الثقافتين أو الآداب الاجتماعية فيهما. من مثل التقارب بين اللغتين الفرنسية والعربية في وجود الشعر والنثر والبلاغة والنحو والعروض فيهما(23). ومن مثل المقارنة بين الشريعة والقانون(24) ؛ رغم اختلاف الأصل. ومن مثل التقارب والاختلاف في مفهوم العلم(25). ومن مثل التقارب النفسي والخلقي في موضوع الشرف والعرض، أو الفروسية والمروءة، أو الحرية والنبل والشرف والقيم الأخلاقية الأخرى(26)؛ وصولاً إلى الإشادة بالمستشرق سلفستر دي ساسي، الذي ساعد الطهطاوي، وبادله الأخير الاحترام والتقدير؛ فقد شبّهه بالفارابي الفيلسوف (339هـ/950م) وأورد من أجل ذلك ترجمة للفارابي مملوءة بالطرائف عن علومه وإبداعاته(27).

رابعاً: المصطلحات والتعابير التفسيرية أو الإيضاحية: وهو يلجأ فيها في الغالب للقاموس المحيط للفيروزأبادي أو شرح القاموس (= تاج العروس) للزبيدي(28). لكنه يستخدم أحياناً للترجمة أو للإيضاح كتب الفقه والأصول، أو كتب مرايا الأمراء والأحكام السلطانية. فما يسمّيه الفرنسيون مذهب

الحرية(29): "ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف. وذلك لأنّ معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين...". وذلك ما قرّره في "تخليص الإبريز" من معنى اصطلاحي للحرية بمعنى حقوق المواطنين الأساسية أو تساويهم أمام القانون، لا يلبث أن يتطور في كتاباته المتأخرة. ففي "مناهج الألباب المصرية ومباهج الآداب العصرية" تنقسم الحرية عنده إلى خمسة أقسام اصطلاحية: حرية طبعية، وحرية سلوكية، وحرية دينية، وحرية مدنية، وحرية سياسية(30).

وهنا تصبح الحرية المدنية هي المساواة في الحقوق. أما الحرية السياسية فيستخدمها بمعنى الاستقلال والسيادة. لكنّ التطور الملحوظ في مصطلح الحرية أو الحريات عنده، لا ينطبق على سائر المصطلحات. فمجلس الشيوخ الفرنسي يظلّ اسمه منذ "تلخيص الإبريز" وإلى النهاية: ديوان البير؛ وأعضاؤه: أهل مشورة البير(31). ومجلس النواب يظلّ اسمه: ديوان رسل العمالات. وإذا شاء إيضاح وظائفه سمّاه "ديوان مشورة وكلاء الرعية... الذين يجتمعون كلّ سنة للمشورة العمومية"(32). أما الدستور، فيسميه تارة القانون، وتارة الشرطة، وتارة الشريعة(33). والملة والأمة مترادفتان عنده(34). والمجتمع يعبّر عنه بالجمعية في سائر مؤلّفاته(35). والجمهورة هي حكم الجمهور(36). والشرطة هم ولاة الحسبة(37). والصحف هي الكازيطات أو الجنرالات(38). وتختلف تعبيراته عن الشعب أو أبناء الوطن من الرعية إلى الأهالي أو الجنس(39).

وهكذا، فالملحوظ أنّ الطهطاوي يدرك الحاجة لمفردات وتعابير جديدة؛ لكنه لا يشدّد على تطوير مصطلحات مفردة؛ بل يلتمس الإفهام ولو بجملة أو جملتين أو سطور في مسائل الشأن العامّ. وهو يهتم أكثر بإيجاد الألفاظ والتعابير الملائمة ففي كتبه المترجمة في التاريخ والجغرافية، والفلك، والعلوم الطبيعية. وهكذا يلجأ هناك إلى كتب التراث في تلك الموضوعات، بحثاً عن مفردات قديمة جديدة. على أنني لم أستطلع ترجماته إلاّ بشكل جزئي، فلا أستطيع الحديث عن المصطلح العلمي عنده(40).

وكذا الأمر بالنسبة للتعبيرات والمصطلحات القانونية التي انصرف إليها هو ورفاقه وتلامذته في ستينات القرن التاسع عشر عندما كانوا يترجمون القانون المدني الفرنسي(41). وما يمكن قوله بإيجاز هنا أنه في حين كان يميل للتعريب أو ذكر المفرد اللاتيني أو الفرنسي بالحروف العربية في سنّيه الأولى بعد عودته من فرنسا، مال بعد منتصف القرن التاسع عشر إلى الترجمة ولو بالألفاظ المقاربة إن لم ينجح في العثور على مفرد قديم أو مشقّ من جانب معاصريه.

II

قدّرت حجم المادّة التراثية المستخدمة في مؤلّفات ومقالات الطهطاوي – باستثناء تأريخه لمصر قبل الإسلام – بما يقارب الستين بالمائة من مجموع ما كتب وألّف وصنّف. والكتب المستخدمة من جانبه تنتمي في الغالب إلى الأجناس والأنواع التالية: تأتي في المرتبة الأولى كتب أدب السمر والأخلاق

والمختارات الشعرية والنثرية – وهي التي يمكن تسميتها بالإخوانيات. وتأتي بعدها مباشرة رسائل مرايا الأمراء والآداب السلطانية والأخلاقية. ومن المعروف أنّ هناك اشتراكاً واسعاً في المادة بين هذين النوعين. ولست أدري علّة للتركيز على هذا النوع من الكتب غير لذّة القصّ والسرد والاستعراض؛ أو أنّ ذلك سبب مهم. ومع أنّ هذا الأمر كان معروفاً بين المعاصرين للطهطاوي، أي الاستطراد، وإدخال الأخبار والأمثال والأشعار في المؤلّفات أياً تكن موضوعاتها؛ من مثل ما كان يفعله علي مبارك أو حسين المرصفي أو ناصيف اليازجي أو إبراهيم المويلحي أو أحمد فارس الشدياق. لكنّ الطهطاوي مضى في ذلك إلى آفاق أبعد من هؤلاء جميعاً؛ بحيث تضيع أحياناً معالم الموضوعات التي يعقد عليها الكتاب في سيل لا ينقطع من الاستشهادات والاستطرادات التي لا تكاد تنتهي.

وإذا كان ذلك سمة من سمات التقاليد الأدبية المستمرّة في التأليف آنذاك (مما له دلالته أنّ أكثر هؤلاء كانت له محاولات في كتابة المقامة، على طريقة الحريري أو بديع الزمان)؛ فإنه ما كان ظاهراً بالدرجة نفسها لدى الأزهريين الآخرين. إذ لا تأتي كتب الفقه والكلام والحديث والمنطق والبلاغة عند الطهطاوي في المرتبة الثانية من حيث الاقتباس أو الاستعمال؛ بل تأتي في تلك المرتبة كتب التاريخ والجغرافية. فقد كان الرجل مغرماً بالجغرافية الطبيعية والرياضية والسياسية كما يسمّيها(42) ، كما كان مغرماً بأخبار الماضين. وقد كان يملك – بحكم اطّلاعه على المكتوب في هذه الموضوعات باللغة الفرنسية – معارف واسعة استخدمها في الترجمة، كما استخدمها في حديثه عن تاريخ مصر القديم. لكنه لم يقصّر أيضاً في استخدام كتب الجغرافية والتاريخ العربية في سائر كتاباته؛ فضلاً عن استخدام مفرداتها في ترجماته.

على أنّ حاسته النقدية التي لم تعنه كثيراً في اختياراته الأدبية ونظمه الشعري(43)؛ لم تساعده أيضاً في استطراداته وتفلتاته التاريخية والجغرافية. فالتاريخ قصة ينبغي تجنّب الإملال فيها. والجغرافية تستملح بالغرائب والنوادر عن الحيوانات والنباتات والهوامّ وبني البشر. فإذا بلغ الأمر السيرة النبوية انضبط الرجل انضباطاً شديداً(44) في حدود أربعة أو خمسة نصوص خرج بها من العهدة: الشفا للقاضي عياض، والوفا لابن الجوزي، وكتاب الخزاعي المسمّى تخريج الدلالات السمعية(45)؛ فضلاً عن سيرة ابن هشام، وما ورد عند ابن الأثير وابن كثير والشهاب الخفاجي. أمّا المواضع المشكلة في السيرة فيلجأ فيها إلى بعض كتب التفسير.

وإذا كان قد تردّد أو اقتصد في السيرة معتمداً على كلاسيكيات كتّابها وشرّاحهم؛ فقد كان أشدّ تردّداً في قضايا العقيدة والفقه؛ بل إنّ الذي يبدو أنّ تعميماته وتحفظاته في هذين المجالين، ما كانت نتيجة ضآلة معرفته أو تستّره؛ بقدر ما كانت محاولة للتوازن بينه وبين نفسه من جهة، وبينه وبين محيطه من جهة ثانية. فالمسألة التي طنطن لها كثيراً في سائر كتبه حول التحسين والتقبيح العقليين الذين يميزان الحضارة الأوروبية، والشرعيين اللذين يميزان الثقافة الإسلامية أو الدين الإسلامي،

ليست صحيحة على إطلاقها. فالتحسين والتقبيح الشرعيان لدى الأشاعرة المتأخرين من علماء الأصول (وبالتحديد بعد المحصول للرازي) مقصوران على المسائل التي تقتضي ثواباً وعقاباً، ولا يتعلقان بالقضايا والاختيارات والتصرفات في حياة الناس – وبلغة أو اصطلاح الفقهاء الأحناف الذين كان الطهطاوي منهم (رغم ميوله الظاهرة للشافعية)؛ فإنّ التكاليف الشرعية هي التي تقتضي التحسين والتقبيح الشرعي(46)، أمّا سائر المسائل والتصرفات فيجري التحاكم فيها إلى المصالح، كما ذكر ذلك معاصره ومحطّ إعجابه الوزير خير الدين التونسي في مقدمته على "أقوم المسالك"، نقلاً عن الفقهاء الأحناف والمالكية(47). والمعروف أنه بعد وفاة الطهطاوي بقليل، اكتشف جيل محمد عبده كتاب "الموافقات" للشاطبي، فتجاوزوا فقه المذاهب، والطريقة القياسية في الاجتهاد، وساد الحديث عن "مقاصد الشريعة" التي تنحصر وظائفها في صون المصالح الضرورية لبني البشر وهي: النفس والعقل والدين والنسل والملك(48).

والواقع أنّ الطهطاوي تأخّر في إدراك الحاجة إلى الاجتهاد والتجديد الديني. وعندما توصّل لهذا الإدراك – ربما من طريق خير الدين التونسي، ظلّ على ثقة بالدولة من جهة، وبفقهاء الأزهر من جهة ثانية. فقد تصوّر قسمة للعمل أو للمهامّ بين الطرفين: الدولة تدبّر شؤون الجمعية أو المجتمع على أساس "المنافع العمومية" وهي فكرته الأصيلة والجديدة – والفقهاء يمارسون الاجتهاد فيجددون الدعوة الدينية. فمنذ "تخليص الإبريز" ظلّ الطهطاوي مقتنعاً بأنه ليس من حقّ السلطان التدخّل في الشأن الديني(49). لكنه أخذ على الأزهريين عدم معرفتهم بالعلوم العصرية التي تمكّن من التجديد الحقيقي(50). ولأنه تجاهل "الجمعية" أو المجتمع، ووكلاءه من النواب الذين سمّاهم "وكلاء الرعية" و "أهل مشورتها"؛ فإنه في مقالاته عن الاجتهاد في مجلة "روضة المدارس"، عاد لمجادلة السيوطي (911هـ/1505م) في أطروحته القائلة إنّ الزمان لا يخلو من مجتهد مطلق، اعتماداً على آراء وفتاوى شيوخه ومعاصريه من فقهاء الشافعية والحنفية.

III

ليس المقصود هنا التقليل من شأن فكر الطهطاوي أو معارفه التراثية. فقد كان الرجل يعرف التراث العربي والإسلامي معرفة جيدة جداً. ونعرف الآن أنه كان يملك مكتبة عامرة بالمخطوطات العربية والإسلامية. وقد استخدم مخطوطات ومطبوعات كثيرة من خارج مكتبته. بيد أن الأولوية عنده في الاستخدام كانت لكتب الأدب، وكتب السمر والأخلاق والأخبار، ومرايا الأمراء، والطرائف، وكتب الجغرافية والتاريخ، والطبقات، وآداب الصوفية. أما الكتب الفقهية والكلامية التي استعملها فتنتمي إلى التعليقات والحواشي والمتون المتأخرة. وهي شديدة المحافظة في سائر المسائل وبخاصة ما تعلّق منها بالعقائد. وكثيراً ما لجأ لدعم هذه القضية أو تلك برأي أو فتوى لأحد معاصريه أو شيوخه. والظاهر أنه ما كان مقتنعاً بالحاجة إلى إصلاح ديني – وهذا يعلّل ضآلة الأفكار المعروضة في رسالته عن

الاجتهاد والطابع المدرسي والجدالي الغالب عليها. ويستند هذا الأمر فيما يبدو إلى إقتناع لديه بأن الإسلام؛ بل والبنية التقليدية للمجتمع وللعلم الديني الأزهري لا تشكل عقبة في طريق التقدم. صحيح أنه يريد من الأزهريين التعرف على العلوم العصرية؛ لكنه يطلب ذلك منهم لكي يستطيعوا تنظيم أمورهم، وفهم التراث الديني والعالم بشكل أفضل. أما التقدم فهو مشروع الدولة والجماعة وشأنهما؛ وهو لا يحتاج للتسويغ إلا من الناحية العقلية المصلحية، والعملية. فالمنافع العمومية التي تحدث التقدم هي الزراعة والصناعة والتجارة، ولا حاجة فيها إلا لدولة القانون التي تسوّي بين الرعايا في التعامل، وتضمن حماية الملكية، وتترك الناس يكدّون ويعملون، استناداً إلى التجارب والمعارف المكتسبة بالتربية الحديثة. فالدنيا الأوروبية الناجحة هي دنيا علم وعمل وسعي، والتفكير الإسلامي من هذه الناحية ثريّ بقيم العدالة والكسب الحلال والعمل الجاد. وصحيح أن هناك من يخلط بين التوكل والتواكل، ويستند إلى بعض ما يرد في التراث الديني أو الأدبي؛ لكن المسألة مسألة وعي واختيار كبيرين. والتربية القائمة على ركنين أساسيين هما الأخلاق الإسلامية والعربية السليمة، والمعارف العصرية، كفيلة بالانتصار للمنافع العمومية. ومما يؤكد على اعتبار الطهطاوي التقدم وعياً ومعرفة وتربية إصراره على ضرورة تحمل المواطنين الأعباء الاجتماعية مع الدولة، سواء بإقبال الأفراد الأغنياء على مكافحة الفقر والعوز بالصدقات المنتظمة والأوقاف، أو بإنشاء "الجمعيات التعاونية" للغرض نفسه. ومن هذا الباب نقده لتضاؤل معنى المؤسسة في الوقف مع أنه في الأصل ذو طابع مؤسسي غلاّب(51).

وهكذا لا شك أن الشيخ رفاعة كان يملك رؤية للتقدم الذي تقوده الدولة، لكنّ النجاح متوقف على وعي المواطنين بجدواه، وإسهامهم فيه. وقد كان نموذجه العالمي لهذا المشروع النظام الفرنسي، ونموذجه الإسلامي دولة محمد علي بمصر. وبالوسع القول هنا دونما تجنّ على الطهطاوي أو ابتسار أو إسقاط أنه كان يفرّق بوضوح بين التقدم والحداثة إذا صحّ التعبير. بمعنى أنه ما كان يرى ارتباطاً بين مذهب الحرية، كما يسميه، والمجتمع المنتج والمتقدم. فقد ظلّت التجربة الفرنسية في التقدم حاضرة في أكثر كتاباته في جوانبها العلمية والاقتصادية والصناعية والإنتاجية والقانونية(52)؛ أما الجانب السياسي البحت فقد غاب بعد "تخليص الإبريز" الذي كتبه في عامي 1830 و 1831. ولا أرى أن استبدادية محمد علي، وتقليدية أنظمة الحكم بالمشرق، كافيتان لتعليل هذا التجاهل أو ذاك الغياب؛ بل يبدو أن ذلك كان اقتناعاً ذاتياً لديه، على الرغم من معاناته الشخصية بالإبعاد إلى السودان أيام عباس الأول (1849–1854) (53).

على أن سؤال المشروع والتقدم، يطرح من جديد قضية التراث والمواريث في فكره وكتاباته من حيث الوظائف والدلالات.

أول ما يفجأ العين الفاحصة في تعامل الطهطاوي مع التراث العربي بقاؤه الواعي ضمن التقاليد المتعارف عليها، والأنواع الأدبية التقليدية والمتوارثة. فهو يمزج في "تخليص الإبريز" بين

النوعين المتوارثين: أدب الرحلات، والرحلة في طلب العلم. ولا شك أن هناك تجديدات في التفاصيل، وتقسيم الفصول اقتضتها الطبائع المتغيرة للرحلة، والتي رجع فيها لبعض المؤلفات الأوروبية، كما ذكر ناشرو إحدى طبعات التخليص(54).

أما كتابه الرئيس(55) – حسب ألبرت حوراني – "مناهج الألباب المصرية..."، والذي يقول في مقدمته إنه يريد من ورائه تهذيب الأخلاق (أي أخلاق الأفراد)، والتوعية بالمنافع العمومية (أي أخلاق الجماعة أو مكاسبها)؛ فإنه يحتذي فيه حذو كتاب الماوردي الأخلاقي المعروف باسم "أدب الدنيا والدين" عندما يؤسّسه على أصلين مثل المارودي تماماً؛ الأصل الأول قوله صلى الله عليه وسلم: "إذا ما ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم يُنتفع به، أو ولد صالح يدعو له". والأصل الثاني، القول المنسوب للمأمون العباسي إن أسباب المعاش أو وجوه المكاسب تنقسم إلى أربعة أقسام: زراعة وصناعة وتجارة ونتاج حيوان(56).

ولا شك أن "مناهج الألباب" كتاب نهضوي تتناثر فيه أفكار وموضوعات حديثة كثيرة؛ لكن الطهطاوي يريد لقارئه أن يظل مقتنعاً بانتمائه إلى كتب الأخلاق العملية الإسلامية بتكرار ذكر أسباب المعاش أو وجوهها في مختلف الفصول، وتكرار الاستشهاد بحديث النبي (ص) السالف الذكر، وتكرار النقل عن أدب الدنيا والدين للماوردي، فضلاً عن النقول النثرية والشعرية والقصص التراثي الكثير، كما يفعل المؤلفون القدامى ضمن هذا الجنس الأدبي. والطريف أن الفصل الخاص بمصر، وحب الوطن المصري، والذي تتخلّله سطور شديدة الحداثة، منقول في أكثر أجزائه من الأبواب والفصول التي تعقد لحب الوطن في مؤلفات السمر والأخلاق الكلاسيكية أيضاً(57).

والأمر نفسه يمكن قوله عن كتابه: "المرشد الأمين للبنات والبنين". فالموضوع يكاد يكون جديداً تماماً. لكن الطهطاوي وضع له مقدمات منها "مقام العقل" المأخوذ من كتاب "روضة العقلاء" لابن حبّان البستي(58)؛ ومنها "ناطقية الإنسان" المأخوذ عن المارودي، وميل الإنسان للعمران، وفكرته مأخوذة عن ابن خلدون. ثم هناك عشرات الفصول عن النساء وأخلاقهن وأشكالهن، مأخوذة عن كتاب النساء لابن الجوزي؛ فضلاً عن النثريات والشعريات الكثيرة المأخوذة عن كتب السمر والأخبار التي تتضمن أبواباً عن النساء.

وهناك أخيراً رسالة: "القول السديد في الاجتهاد والتقليد"، وإشكاليتها قائمة على الأثر المنسوب للنبي (ص) ونصه: "يبعث الله على رأس كل مائة سنة من يجدّد على الأمة دينها"؛ أما مادته فمأخوذة من كتاب السيوطي: "الرد على من أخلد إلى الأرض، وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض" (59)؛ مع إضافات جدالية لأصدقائه وزملائه من فقهاء الشافعية.

إذا كانت لذة الاستشهاد والقصّ والسرد والعرض والاستعراض أحد دوافع الاستغراق في الاقتباس والإيراد عند الطهطاوي (من مثل ذكر المقامات الحريرية وأربعة شروح عليها) (60)؛ فلا شك أن التواصل الشكلي والمضموني مع التراث هدفه في الأساس التسويغ. ويمكن الذهاب طبعاً إلى

أن الطهطاوي مارس لعبة الاحتذاء والتناصّ على سبيل الإيهام. لكن الأمر يتجاوز الشكل إلى البنية النصية والثقافية. والتسويغ عنده على أي حال ليس المقصود به الشرعنة أو قضية الحل والحرمة، بل التأكيد على البقاء في السياق الثقافي الكلاسيكي العربي والإسلامي، واجتراح التقدم في الوقت نفسه. وقد يجوز هنا القول إنه كان مقتنعاً بأن العالم لم يتغيّر إلى حد ضرورة القطيعة مع الموروث. وقد يكون هذا معنى تأكيداته على التشابه بين العرب والسياقات. فالفروق في الأوضاع الحضارية بين التقدّم والتأخر لا تعود لأسباب دينية أو ثقافية؛ بل المطلوب اكتساب المعارف والتنظيم وليس غير لتجاوز التخلف. بل إن الاختلاف في التجربة التاريخية أو الحاضرة لا يدل على الكثير. فالأمة الفرنسية تقدمت بالسعي الجماعي، بينما يتقدم المصريون بقرار من السلطة السياسية. لكن سيختلف الأمر، أي لن تنجح التجربة البصرية، إن لم يستو الوعي بالمنافع العمومية بعد الاندفاعة التي أحدثها ساكن الجنان (الجنتمكان).

يستطيع المصريون والعرب والمسلمون التقدم إذن بالمعارف والتنظيم. فهم يملكون الجانب الخلقي المعنوي، الذي يتساوون فيه مع الفرنسيين في بعض الجوانب، ويتفرقون عليهم في جوانب أخرى. والذي ينقصهم هو الجانب المادي للتمدن والمتصل بالتجارة والزراعة والصناعة، والذي يندفعون في الآن. والذي يسوّغ الذهاب لإمكان ذلك التجربة الحضارية الزاخرة، والتقاليد الثقافية العريقة التي نملكها، والتي ينبغي استمرار التواصل بها ومعها لتقوية هذا الجانب التأسيسي، الجانب المعنوي. وهكذا فإن التواصل الثقافي يدعم عمليات التقدم من طريق التأكيد على القيم الإيجابية الحية والفاعلة في ثقافتنا. وفي هذا أيضاً يختلف الفرنسيون عن العرب والمسلمين. فهم تقدموا عندما قطعوا من الكنيسة بل مع الدين المسيحي أو رغم قطيعتهم معهما. بينما نتقدم نحن بالحفاظ على هذا التواصل لاختلاف التاريخ واختلاف التجربة مع الدين بيننا وبينهم.

فكما نختلف عنهم في القيم الدافعة للتقدم؛ نختلف عنهم في العلاقة بديننا. فالتحسين والتقبيح، والخير والشر عندنا شرعيان، أي يحددها الشرع؛ بينما هما عندهم عقليان.

ولا يبدو أن الطهطاوي يرتب على هذا المنطلق أو المفتاح النتائج الأخرى المتصلة بالعلاقة بالإسلام. لكن الدين الإسلامي، والعلوم الإسلامية، والتجربة التاريخية الإسلامية؛ كل ذلك حاضر عنده بقوة. وفي حين يستخدم التاريخ الإسلامي، والشخصيات الإسلامية للاستمرار في الدفاع باتجاه القيم الفاضلة والإيجابية يظل شديد المحافظة في العقائد والفقه؛ وفي العقائد أكثر من الفقه. وقد يمكن القول إنه يتحفظ في المسائل الدينية الخالصة في مقابل الانطلاق والتحرر في المسائل المتعلقة بالتقدم العلمي والاجتماعي والاقتصادي والتنظيمي. لكن قد يبدو من ناحية أخرى أنه لا يقيم علاقة الإصلاحات العلمية والإدارية في دولة محمد علي ودولة التنظيمات العثمانية؛ إلا إذا لاحظنا إصراره على أن التجربة التاريخية الإسلامية حتى أيام العثمانيين كانت تجربة متقدمة حتى بمقاييس الدولة الفرنسية التي رآها، كما إذا لاحظنا إصراره أيضاً على القيم الأخلاقية والعملية الإيجابية التي يتضمنها التراث الديني

الإسلامي. ولهذا فالراجح أنه كان يقيم مثل هذا التوازن بين المحافظة البالغة أحياناً في الشأن الديني، والتحرر البالغ أحياناً أيضاً في مجالات التقدم العلمي والتنظيمي. وهنا تعود إلى الظهور قضية التسويغ؛ بمعنى أنه كما التزم بالتقاليد الكتابية الإسلامية المتوارثة ليشير إلى إمكان استيعابها للتقدم العلمي والمعرفي والاجتماعي وأحياناً السياسي؛ التزم أيضاً بالتقاليد المحافظة في العقائد والكلام والفقه إظهاراً لإمكان أن تظلّ مسلماً محافظاً، وأن تسعى في الوقت نفسه لاكتساب المعارف الحديثة، والتنظيمات الحديثة؛ وإلا فما معنى لجوئه إلى متون علم الكلام السنّي الأشعري المتأخرة، ولجوئه إلى كلام شيوخه وزملائه وفتاويهم في العقائد كما في الفقه؟!

إن علينا أن لا ننسى أن الطهطاوي كان رائداً في مجال معرفة التقدم الأوروبي، وفي مجال نقل رؤيته وتجربته لدولته ونخبها الجديدة. و "رؤية العالم" لدى الرواد شديدة الاختلاط والجدلية على عدة مستويات. هناك المستوى الشخصي الذي يجري في لدى الشخصيات القوية – مثل شخصية الطهطاوي – التركيز على الأولويات. والأولوية لدى الطهطاوي كانت اكتساب المعارف "العلمية" كما كان يسمّيها، ونقلها لمجاله الحضاري. أما الأجزاء الأخرى للصورة فإنها تحتفظ بوظائفها أو أن وظائفها التقليدية تتخذ أبعاداً جديدة تتعلق بالتوازن أو الانتظام الشخصي فيجري التأكيد عليها من أجل التماسك بالدرجة الأولى. وهناك مستوى العلاقة بالسلطة. ويبدو أنها كانت متّسقة مع أولوية الطهطاوي في نقل المعارف؛ ولهذا ما كانت هناك أزمة لديه من هذه الناحية معها حتى عندما ترجم الدستور الفرنسي. ثم هناك مستوى العلاقة بالمحيط والأساتذة والزملاء القدامى بالأزهر، والجدد بإدارات الدولة. وهؤلاء موقفه إزاءهم مزدوج؛ فمن جهة يريد أن يثبت لهم أنه لم يتغير. ومن جهة ثانية يريد إقناعهم بفوائد المعارف الجديدة.

ويبقى بعد هذا كله أننا لا نعرف فعلاً هل كل الطهطاوي يعتبر أن العالم تغيّر، وأن هناك صورة جديدة تماماً له تبرز للوجود؟ الذي يبدو من كتاباته وخاطراته أنه كان يعتبر المتغيرات كمية وليست نوعية، وأنه يمكن اللحاق بالأوروبيين بسهولة؛ إذ أننا تخلّفنا عنهم قليلاً فقط بمقاييس القوة والمعرفة والتنظيم والتقدم. ولنذكر نصاً شديد الدلالة أورده الطهطاوي في مطلع "التخليص" عن فقيه مالكي من ناحية أزوات على مقربة من تمبكتو اسمه مختار الكنتاوي. قال الطهطاوي عنه(61): "... ألّف كتاباً سماه النّزهة جمع فيه جملة علوم؛ فذكر بالمناسبة علم الهيئة، فتكلم على كروية الأرض وعلى سيرها، ووضح ذلك، فتلخّص من كلامه أن الأرض كروية ولا يضر اعتقاد تحركها أو سكونها! ومات الشيخ سنة ألف ومائتين وعشرين من الهجرة النبوية 1805م". فالتقدم الأوروبي تقدم بالكم وليس بالكيف أو النوع؛ بدليل أن فقيهاً من بلاد كنت من أطراف الصحراء وصل إلى الحقيقة التي توصّل إليها غاليليو: فلماذا لا تستطيع ثقافتنا العريقة، وأمتنا صاحبة الخيرية، استدراك ما فات، والاستعداد لما هو آت؟

فيا دارَها بالخيف إن مزارَها	قريبٌ ولكنْ دون ذلك أهوالُ

الهوامش:

(1) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939. دار النهار للنشر، بيروت، الطبعة الرابعة 1968، ص ص 91-108.

(2) فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى،1979؛ والكلام عن الطهطاوي، ص ص 111-117. والكلام عن الماوردي، ص ص 50-69، وعن ابن خلدون، ص ص 78-93.

(3) نُشر الكتاب بالإنجليزية مرة أخرى بالجامعة الأميركية بالقاهرة، 1998. وترجم إلى العربية بدار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع بالقاهرة، 1993.

(4) قارن بنماذج للدراسات عن القرن الثامن عشر في عامل الإسلام: Levtizion, Nehemia and Voll, John (eds.) Eighteenth-Century: Renewal and Reform in Islam. Syracuse University Press. 1978.

(5) الطرسوسي، نجم الدين إبراهيم بن علي: تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك.تحقيق ودراسة رضوان السيد. دار الطليعة، بيروت، 1992. ويقول الطهطاوي عنه في كتابه: مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية؛ في: الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، التمدن والحضارة والعمران، الجزء الأول، تحقيق ودراسة محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973، ص ص 543-551.

(6) نشر الأستاذ محمد عمارة متابات الطهطاوي تحت اسم: الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي مقسّمة على خمسة أجزاء، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، بين عامي 1973و1981. وسوف أرجع إلى هذه النشرة في أكثر أجزاء البحث.

(7) رضوان السيد: المصطلح السياسي العربي الحديث، نظرة في أصوله وتحولاته الأولى؛ في كتابي: سياسيات الإسلام المعاصر، مراجعات متابعات. دار الكتاب العربي، بيروت، 1997، ص ص 49-76.

(8) نشر معهد المخطوطات العربية التابع للجامعة العربية بالقاهرة، فهرساً لمخطوطات مكتبة الطهطاوي في ثلاثة أجزاء عام 1996، من صنع الدكتور يوسف زيدان. وقد أفدت منه في التعرف على بعض اقتباسات الطهطاوي ومصادره. لكنه كثيراً ما رجع إلى مخطوطات أو منشورات لا تظهر في فهارس مكتبته الآن.

(9) تحدث الطهطاوي عن الجاهلية العربية في آخر كتابه عن تاريخ مصر القديم واسمه: أنوار توفيق الجليل في أخبار مصر وتوثيق بني إسماعيل. وهو الجزء الثالث في مجموعة عمارة لأعماله الكاملة. ويقع فصلاً الجاهلية العربية في م3/587-665.

(10) سيرة الرسول (ص) وتأسيس الدولة الإسلامية، في الجزء الثاني من أنوار توفيق الجليل، وهو الجزء الرابع في نشرة عمارة للأعمال الكاملة.

(11) أكثر الاقتباسات الطويلة موجودة في كتابيه: منهاهج الألباب المصرية، والمرشد الأمين – وهما المجلدان الأول والثاني في نشرة عمارة للأعمال الكاملة.

(12) قارن بفقرته عن إعجاز القرآن في تاريخ مصر والعرب، م3، ص ص 647-652.

(13) قارن عن ذلك، الأعمال الكاملة، م1، ص 535، 536، 547 – وم5، ص 51، 60-67.

(14) قارن عن ذلك، م5، ص ص 60-67، 51و 58.

(15) قارن عن ذلك، م1، ص 547، 583- وم2، ص ص 136-142، 354-356، 356-366، 440-441، 449-465، 586-590.

(16) أخبار أسرته في 1/537-543.

(17) أخبار الدمنهوري في 1/534-536. وكان أحمد الدمنهوري شيخاً للأزهر، وتوفي عام 1292هـ/1875م. وله مؤلّفات في الحسابات والفلك مخطوطة بمكتبة رفاعة الطهطاوي. وانظر عنه وعن معاصريه من القرن الثامن عشر: Gilbert Delanque, Moralistes et Politiques Musulmans dans l'Egypte du XIX siecle (1798-1882) I-II (1982).

(18) قصة الحرقة في م2، وقصة رابعة في م2، ص ص 539-542.

(19) النقل عن الزركشي في "البحر المحيط" بالواسطة في الغالب في م1، ص 544-545. وقد ذكر الطهطاوي ما يدل على أنه أخذ الاقتباسات عن الزركشي من فتوى لمعاصره الشيخ محمد الصبان الشافعي.

(20) فعل ذلك على الخصوص في رسالته في الاجتهاد المسمّاة بالقول السديد في الاجتهاد والتقليد؛ وهي من آخر ما كتبه. قارن م5، ص 13 (عن تاج الدين السبكي)، وص 13 (عن مختصر الكفاية لشهاب الدين النقيب)، وص 14 (عن ابن كمال باشا)، وص 17 (عن الغزالي والقفال)، وص 20 (عن عبد الله بامخرمة)، وص 27-28 (عن جامع الأصول لابن الأثير).

(21) قارن المسألة عنده، م2، ص 79، 467-468، 477- وم5، ص 30-330.

(22) رسالة عبد السلام بن إبراهيم اللقاني (1078هـ/1668م) في م5، ص ص 60-67. وجوهرة التوحيد من تأليف إبراهيم بن إبراهيم اللقاني (1041هـ/1631) وشرحه.

(23) المقابلة بين الفرنسية والعربية؛ م2، ص ص 81-85.

(24) بين الشريعة والقانون؛ م2، ص 94. وقارن عن تطورات المفهوم، ريتشارد رب: الشريعة والقانون؛ بمجلة الاجتهاد، م2، شتاء 1989، ص ص 153-174، ورضوان السيد: المصطلح السياسي العربي، ص ص 64-66.

(25) مفهوم العلم؛ م2، ص 161.

(26) القيم؛ م2، ص ص 256-257، 258-259، 259-263.

(27) ين الفارابي ودي ساسي، م2، ص ص 86-88.

(28) قارن على سبيل المثال؛ م1، ص 541.

(29) النص عن الحرية في م2، ص 102.

(30) أنواع الحريات في م2، ص 473-474. ويستخدم السياسة تارة بمعنى التدبير، وطوراً بمعنى نظام الحكم أو نوع نظام الحكم؛ م1، ص 511-512. وانظر عن ذلك: Helga Rebhan, Geschichte und Funktion einiger Poltitischer Termini in Arabischen des 19 Jahrhundert (1798-1882), Wiesbaden 1982, 20-26.

(31) ديوان البير؛ في م2، ص 94، 104، 217.

(32) ديوان رسل العمالات (مجلس النواب) في" م2، 94، 99، 105، 203، 213، 214.

(33) القانون والشريعة: م2، 95، 96، 105، 213. وقارن بما سبق رقم 24.

(34) الملة والأمة: م2، 435، 437. وانظر عن ذلك: Ami Ayalaon, Language and Change in the Arab Middle East. Oxford University Press. 1987, 14-33. ورضوان السيد: المصطلح السياسي، ص ص 59-61.

(35) الجمعية والمجتمع: م1، ص 113، 250- وم3، 644.

(36) الجمهورية، م2، ص 201. وقارن برضوان السيد: المصطلح السياسي العربي، ص 72-73. Bernard Lewis, Muslim Discovery, p. 213-214, H. Rebhan: Geschichte und Funktion, p. 7-10.

(37) الشرطة والحسبة: م2، ص 206، 215.

(38) الصحف: 206/2، 104/2.

(39) الشعب: 437/2. وانظر، رضوان السيد: المصطلح السياسي العربي، مرجع سابق، ص 55. Zolondek: As'sha'b in Arabic Political Literature of the Nineteenth Century; in: Die Welt des Islam X (1965), 1-16.

(40) اطّلعت على ترجمته للمجلد الأول من كتاب "الجغرافية العمومية": تأليف الحكيم الفرنجي الذي مثل كتابه في هذا الفن لا يكون، الشهير في سائر الديار الفرنجية باسم ملطبرون".

(41) محمود فهمي حجازي: أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي. الهيئة المصرية للكتاب، 1974، ص 33.

(42) الجغرافية العمومية، مرجع سابق، ص 28. وقارن بتقسيم آخر للطهطاوي: التعريبات الشافية لمريد الجغرافية (1838) 92/2.

(43) قارن عن نثره ونظمه؛ م5، ص 293 وما بعدها.

(44) وهناك من يقول إنه كان يظهر محافظة شديدة لأنّ زملاءه كانوا يتهمونه بقلة العلم بالفقه والدين؛ قارن بعزت عبد الكريم: تاريخ التعليم في عصر عباس وسعيد (1848-1863)، القاهرة 1964، ص 58، وجمال الدين الشيال: أريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة 2000، ص 143.

(45) الخزاعي (789هـ/1378م) واسم كتابه: تخريج الدلالات السمعية على ما كان في عهد رسول الله (ص) من الحرف والصنائع والعمالات الشرعية. تحقيق إحسان عباس. دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1985. وقد اختصره الكتاني في القرن الماضي وسماه: التراتيب الإدارية.

(46) قارن بفخر الدين الرازي: المحصول في علم الأصول. تحقيق طه جابر العلواني. بغداد 1968؛ م3، ص ص 216-236، والسبكي: جمع الجوامع. مصر 1316هـ. م2، ص ص 186-189.

(47) خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك. تحقيق ودراسة الدكتور معن زيادة، بيروت، 1985، ص ص 150-154. وانظر مصطفى التواتي: أثر فكر الأنوار والثورة الفرنسية في حركة النهضة العربية؛ في: التواتي وأحمودة والعظم: أثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة. تونس، 1991، ص ص 21-30.

(48) قارن برضوان السيد: سياسات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ص 133-135. وانظر عزت قرني: العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة. سلسلة عالم المعرفة، 1980، ص ص 66-76.

(49) هناك نصّ خطير يتكرر لدى الطهطاوي حول عدم جواز تدخل السلطان في الشأن الديني، و لم أستطع اكتشاف مصدره. وأتمّ مواطن وروده رسالة "القول السديد..."؛ م5، ص 30: "قال بعضهم: ليس من وظائف ولاة الأمور أن يحكموا في التحريم والتحليل بما يخالف الأوضاع الشرعية المستنبطة عند الأئمة المجتهدين... والحاكم في امتثال الأوامر والنواهي كأحد رعاياه...".

(50) الأزهر والعلوم العصرية، 533/1.

(51) يقول الطهطاوي في "مناهج الألباب"، م1، ص 280: "إنّ جمعيات الخير بالإشتراك قليلة في بلادنا بخلاف التصدقات الشخصية... يرصدها الواحد في الغالب، كالسبيل والصهريج والمكتب؛ فإنّ هذا يتجدد بمصر كثيراً، ولا يتأسس له ما يكون به الدوام والاستمرار. ومن العجيب أنه يسهل على النفوس إحداث الجديد، ويصعب عليها إصلاح القديم المحتاج للإصلاح والتعمير...".

(52) أنظر رئيف خوري: الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي. طبعة دمشق 1993، ص ص 78-82.

(53) قارن عن أسباب إبعاده، جمال الدين الشيال: رفاعة الطهطاوي، ص 36، ومقدمة محمد عمارة على الأعمال الكاملة، م1، ص ص 58-60.

(54) رفاعة رافع الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز. تقديم مهدي علام، وأنور لوقا، وأحمد أحمد بدوي، 1993، ص 46، 55.

(55) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق، ص 95-96.

(56) قارن على سبيل المثال، م1، ص 266، 286، 316. وانظر الماوردي: أدب الدنيا والدين. تحقيق مصطفى السقا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978. وانظر مواطن النقل من عنده في "مسألة العقل"، ص 222، وفي "وجوه المكاسب"، ص 218.

(57) حب الوطن: 249/1-252. وانظر عن مفهوم الوطن عنده: Bernard Lewis, Muslim Discovery of Europe (1982), p. 78-86.

(58) محمد بن حبان البستي: روضة العقلاء ونزهة الفضلاء. تحقيق مصطفى السقا، نشرة مكتبة الحلبي، ط1، 1955.

(59) كتب السيوطي عدة كتب في الاجتهاد، الرد على من أخلد إلى الأرض أشهرها (نشرة بيروت 1983). وطبع له كتاب آخر في الموضوع نفسه هو: كتاب التحدث بنعمة الله. تحقيق أليزابيت ماري سارتين، 1-2. مطبعة جامعة كمبردج، 1972. لكن يبدو أنّ الطهطاوي ينقل عن كتاب ثالث للسيوطي في الاجتهاد أيضاً.

(60) المقامات وشروحها: م2، 83، 115.

(61) النص في التخليص، مرجع سابق، م2، ص 53. ولنقرأ معاً هذا النصّ المدهش في "مناهج الألباب..." م1، ص 534: "إنّ هذه العلوم الحكيمة التي يظهر الآن أنها أجنبية، هي علوم إسلامية، نقلها الأجانب إلى لغاتهم من الكتب العربية. و لم تزل كتبها إلى الآن في خزائن ملوك الإسلام كالذخيرة. بل لا يزال يتشبث بقراءتها ودراستها من أهل أوروبا حكماء الأزمنة الأخيرة...".

أوباما والسعودية والعرب

رضوان السيد

ما أدلى أوباما بحديث أو أعطى مقابلة وفي فترته الثانية بالذات، إلاّ ونال من السعودية ومن الفلسطينيين، وأحياناً من العرب جميعاً. ويرجع ذلك إلى أنه ووجِهَ في الشرق الأوسط بأكثر الأزمات وأصعبها، وما حقّق "نجاحاً" في المنطقة من أي نوعٍ باستثناء الاتفاق النووي مع إيران. لقد فشل في العراق، وهو ما يزال يضع ذلك على عاتقٍ بوش الابن الذي تدخل بالعراق أولاً. وفشل في فلسطين، بعد تحرك دبلوماسي لأكثر من أربع سنوات في فترتيه، وهو يحبُّ أن يُشيع أنّ سبب الفشل نتنياهو، لكنه في تصريحاته العلنية وتصريحات وزير خارجيته يضع المسؤولية على عاتق الفلسطينيين. وفشل في ليبيا وحلّت الفوضى المسلَّحة وداعش بعد التدخل الأطلسي، وهو يريد من الأوروبيين أن يتدخلوا، لكنه من جهةٍ أُخرى "يحسد" فرنسا على تدخلاتها في إفريقيا، ولا يقبل تدخلاً في أي مكانٍ إلاّ بالتشاور معه. وقال له بعض مستشاريه إنّ من الأفضل الوقوف مع الإخوان المسلمين بمصر ولسببين، أنهم القوة السياسية الوحيدة المنظمة بالبلاد، وأن وصولهم للسلطة يمكن أن يهدّىء الجهاديين، ويغيِّر من مشهد التطرف. وقد حسب حساباً للجيش، لكنه اعتقد أنّ إقناعه باقتسام السلطة ممكن. لكنّ تبين أنّ خبراء الإدارة لا يعرفون الجيش جيداً، كما لا يعرفون الإخوان جيداً أيضاً. وفي سورية ما أخطأ أوباما في الفهم ولا في التصرف، لأنه كان مقتنعاً منذ البداية بإعطاء سورية لإيران، والتعامل معها كما تعامل معها في العراق عندما منحها إياه عام 2010! إنما ظهرت هناك مشكلتان: أنّ بشاراً والميليشيات الإيرانية ما استطاعت القضاء على المتمردين، وأنّ داعشاً والقاعدة ظهرا في سورية كما في العراق. وقد أخبرته أجهزته أنّ الإيرانيين والنظام الأسدي لهم علائق بالإرهابين: القاعدي والداعشي! وهكذا ورغم اقتناع أوباما بالقدرات الأُسطورية للإيرانيين، اضطر لقبول المشاركة الروسية (إلى جانب الإيرانية)، وهي مشاركةٌ تُرضي إسرائيل أكثر.

لماذا هذه الكراهية للعرب وللسعودية على وجه الخصوص؟ ما كان أوباما يريد التدخل في أي مكان، هجراناً لسلوك بوش وكارثة العراق، والحرب العالمية على الإرهاب. وفي كل أمرٍ يتلقّى نصائح بالتدخل، كان يبحث عن شريك دولي فعّال من مثل فرنسا وبريطانيا وألمانيا.. الخ. أمّا في الشرق الأوسط فقد اختار منذ البداية إيران. إذ اعتقد أنه يستطيع

"المبادلة" معها: لديها تهديد إسرائيل، ولديها النووي، ولديها تهديد أمن الخليج أو التحرش به، ولديها نصف قيادة القاعدة، ولديها ميليشيات مسلَّحة شيعية وسنية يمكن استخدامُها لأغراض مختلفة. والولايات المتحدة دأبت على تضييق الحصار عليها في المجال الدولي، لكنها تعاملت معها بمرونةٍ على الأرض منذ الثمانينات في مجال إطلاق الرهائن الذين كان عملاء إيران يخطفونهم، وفي مجال تزويد إيران بالأسلحة من طريق إسرائيل.

لقد اختارت إدارة أوباما إيران قوةً إقليميةً شريكة رغم مشكلاتها الكثيرة معها، ولم تختر تركيا العضو في الحلف الأطلسي، والدولة ذات الاقتصاد الصاعد طوال أكثر من عقد. وذلك لعدة أسباب، **منها** أنّ الكيمياء ما عملت بين أردوغان وأوباما، **ومنها** أنّ أردوغان كان ذا سياساتٍ مستقلةٍ مع بشار ومع إيران ومع روسيا، وهي العلاقات التي اضطربت كلها على مشارف صعود الإسلاميين في العالم العربي، وإرادة أردوغان أن يتزعم سُنّة العالم العربي، كما تزعّم الخامنئي شيعة العالم العربي(!). وعلى كل حال، قد تكون حالة أردوغان مدخلاً لفهم "عقدة" أوباما من السعودية والعرب بعامة.

لقد أراد أوباما الهرب من التهمة أنه مسلم سراً لأنّ أباه من مُسلمي كينيا. ثم لأن أحداث العام 2001 على يد القاعدة وأُسامة بن لادن حفرت عميقاً في نفسيات الأميركيين والغربيين، وبخاصةٍ أنّ القاعدة ما تزال موجودة، وأنه ظهر إلى جانبها داعش وتنظيمات أُخرى متطرفة، كلها محسوبة على الإسلام السني، وتزعم أنها سلفية. والأمر الآخر أو الثالث، أنه ما كان هناك طرف عربي مستعداً ليكون شريكاً إقليمياً يسير بالتوجهات الأميركية أيام بوش وأيام أوباما. وكانت الدول العربية القادرة نسبياً مثل مصر والسعودية حريصةً مثل أردوغان وأكثر على استقلالية السياسات. وهي في كل حال ليست مستعدةً للعمل خارج أراضيها. قال الرئيس المصري الأسبق حسني مبارك في مجلسٍ كنتُ حاضراً فيه عام 2009: الأميركان يريدونني أن أوافق على إنشاء فرقةٍ في الجيش لمكافحة الإرهاب، ونحن معنيون بأمننا الداخلي فقط. والمعروف أنه في العام 2014 فقط، وبعد ظهور داعش، أعلن الملك الراحل عبد الله بن عبد العزيز عن إرادته المشاركة في مقاتلة داعش في سورية والعراق. بل إنّ السعوديين مضوا قُدماً أخيراً وأعلنوا عن إرادتهم القتال على الأرض في سورية ضد داعش. إنما عندما وصلوا إلى ذلك كانت قد جرت في النهر مياهٌ كثيرة. فقد صارت إيران شريكاً في العراق وسورية، وإيران وأوباما استعانوا ببوتين لضبط المشهد السوري بعد أن صار مستعصياً عليهما. وازدادت علاقاتهم بأردوغان توتراً بعد ان اتفقوا مع روسيا وإيران على الاستعانة بحزب العمال الكردستاني في سورية؛ في الوقت الذي يشنُّ الأتراك على الحزب حرباً في تركيا والعراق. واقتربت السعودية من تركيا، بينما ازداد الأميركيون والروس عن أردوغان ابتعاداً.

وبقدر ما أخذت إدارة أوباما على السعودية انكفاءَها داخل حدودها باستثناء التعاون الأمني، انزعجت الإدارة الأُوبامية للتنمُّر السعودي خارج الحدود في عهد الملك سلمان في اليمن وفي سورية، ومصارحة الإيرانيين بالمواجهة في كل مكان، وإقامة التحالفات العربية والإسلامية لمواجهة الإرهابيين القاعديين والداعشيين والمتأيرنين.

أما السعوديون من جانبهم فإنهم أخذوا على الأميركيين الجوانب غير المنطقية في سياساتهم ضد الإرهاب، وتجاه العرب ودول الخليج. فهم يتعاونون مع الإيرانيين حتى في تدخلاتهم، ومع الأكراد حتى في تدخلاتهم، ولا يتحمسون لتدخُّل الخليجيين في اليمن لردع الحوثيين الذين يتعرضون لأمن الحدود.

كلام أوباما تجاه السعودية يبدو عدوانياً بالفعل. هو يقول إنّ السعودية تُغرِّدُ خارج السَرْب في العراق وسورية واليمن. وهذا كلامٌ لا معنى له. ففي العراق لا تدخل للسعودية. وفي سورية تتدخل لصالح الطرف الذي من المفروض أنّ الأميركيين يدعمونه أيضاً. وفي اليمن تتدخل السعودية لإنفاذ قرار مجلس الأمن رقم 2216 والذي اتّخذ بالإجماع. فما معنى أنها تغرّد خارد السرب؟! أما التصريح الأكثر لا معقولية فيتمثل في مطالبة السعودية بتقاسُم النفوذ في المنطقة مع إيران. والسعودية نفوذها معنوي، وليست لديها ميليشيات، ولا تمارس إرهاباً ولا تهجيراً ولا قتلاً، وهي تريد وحدة البلدان واستقرارها وسلامتها، وإيران تتدخل بالقتل والتهجير في بلادٍ عربية!

كان أوباما يشكو أنّ العرب لا يتدخلون لحفظ أمنهم. واليوم يشكو أنهم يتدخلون! والتدخل الإيراني مقدس رغم أنه تخريبي، والتدخل العربي تغريدٌ خارج السرب!

عربيٌّ أنا فإنْ كنتِ غضبى فاملئي وجهكِ الجميل خموشا

radwansayyed@gmail.com

www.ridwanalsayyid.com

الدولة الإسلامية والخلافة(*)

رضوان السيد

الدولةُ الإسلاميةُ مصطلحٌ متأخرٌ نسْبياً. فقد أطلقها للمرة الأُولى على الأراضي التي كان يسيطر عليها العثمانيون الرحّالةُ والمؤرخون البيزنطيون. أما التسميةُ التي اعتاد المؤرخون والفقهاء المسلمون على إطلاقها فهي دار الإسلام. وهي عندهم الدار التي أكثريةُ سكّانها من المسلمين، ويكون فيها المسلمُ والذمي آمَنين بالأمان الأول، ولا يمنعُ أحدٌ أحداً من إقامة شعائر الإسلام وعباداته. وعندما احتلّ البريطانيون الهند، واستولَوا على السلطنة المغوليه هناك بالتدريج إلى أن اسقطوها على أثر تمرد العام 1857م، قال بعض الفقهاء في مطلع القرن التاسع عشر إنّ الدار لم تعدْ دار إسلام، فردَّ عليهم فقهاءُ آخرون بأنّ البريطانيين عدوٌّ ينبغي مقاومتُه، لكنّ الدار ما تزال دار إسلام، لأنّ البريطانيين لا يتعرضون لمساجد المسلمين وعباداتهم. واستدلّوا لذلك بأنّ السلطان العثماني عندما فقد شبه جزيرة القُرم في حربه مع الروس، نصَّ في معاهدة كوجك كينارجي عام 1774 على أنّ المسلمين ليس عليهم أن يهاجروا ما دامت شعائرهم ومساجدهم وأوقافهم وقُضاتهم موجودين. وقد دار هذا الجدالُ مع كُلّ احتلالٍ لأرضٍ فقد سكانها المسلمون السيطرة عليها منذ صقلية والأندلس وإلى الهند والجزائر وآسيا الوسطى ومصر والسودان. وحدثت هجراتٌ من الدُور التي احتُلّت باعتبار أنّ الاستعمار أو الاحتلال مُخرجٌ للدار من الشرعية الإسلامية. لكننا نعرفُ من مَثَل صقلية والأندلُس من بعد، أنّ الهجرة كانت تهجيراً قسرياً، وما كانت اختياراً دينياً. وبهذه الحجة احتجّ فقهاء الأحناف في آسيا الوسطى في ثمانينات القرن التاسع عشر وفي الجزائر في ثلاثينات وأربعينات القرن التاسع عشر قبل ذلك. إنّ الاحتلال لا يُغيِّر هوية الدار، وإنّ الهجرة إنْ كانت فإنها تتسبب في إسقاط المقاومة، وإنّ الشرعية تظلُّ قائمةً ما دام الدين قائماً، والعيشُ ممكناً، وذكروا قول الله تعالى: {لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يُخرجوكم من داركم أن تبروهم وتُقسطوا إليهم، إنّ الله يُحبُّ المقسطين}.

أمّا الحديثُ عن "الدولة الإسلامية" باعتبارها الدولة الشرعية أو السلطة التي تتوافرُ لها الشرعية فهي أيديولوجيا معاصرة. وهي من نتاج ثلاثينات وأربعينات وخمسينات وستينات القرن العشرين الماضي. وهي قائمةٌ على أفكارٍ وتوجُّهاتٍ ظهرت في ظلّ الخوف على الهوية من التغريب والاستعمار والغَلَبة للكثرة االسكانية الكاثرة بالهند. ولذلك تطورت هذه المسألة لدى الرابطة الإسلامية وأبي الأعلى المودودي مؤسس "الجماعة الإسلامية" هناك، وأفضت إلى انفصال أقاليم الكثرة الإسلامية هناك تحت اسم باكستان عام 1947. فخلق ذلك لمسلمي الهند الباقين بالديار مشكلة القلة في مواجهة الكثرة والشكوك المتبادلة، وما حلَّ ذلك مشكلةً للمنفصلين الذين عادوا فانقسموا إلى دولتين على أساس إثني. ورغم أنّ الانفصال هذه المرة ما كان باسم الدين؛ فإنّ أكثر التنظيمات تشدُّداً ظهرت بينهم واستمرت حتى اليوم.

إنّ أحدث تجليات هذه النزعة الفصامية، التي تربط شرعية النظام السياسي في الدولة بالدين في فهمٍ خاصٍ هي نزعة استعادة الخلافة الأولى، الخلافة الراشدة، باعتبار أنّ تلك الصيغةَ وحدَها هي السلطةُ الشرعيةُ باسم الدين، ومن لا يقولُ بها فليس صحيح الإسلام. وهذا المنزع أوهذين المنزعَين: **منزع اعتبار** النظام السياسي ركناً من أركان الدين، **ومنزع اعتبار** الخلافة، أي الصيغة التي اختارها المسلمون للحكم بعد وفاة الرسول(ص) الصيغة الوحيدة لإحقاق الشرعية والشريعة، هما منزعان ماعرفهما الدين ولا اجتهاداتُ المسلمين من قبل. بل إنهما يكادان يتسببان بالانقسام والخراب في الدول والمجتمعات والدين. فالنظام السياسي في إسلام أهل السنة والجماعة- بما في ذلك بالطبع الخلافة- هو اختيارٌ من جانب الناس، ويتغير ويتطور بحسب ما يرون فيه مصلحة لهم. ومعظم المسلمين في كل عصورهم ما خضعوا لسلطة خليفةٍ، ولا حتى للسلطان العثماني الذي أخذ اللقب واستعمله بعد القرن الثامن عشر. والهوية الدينية في الإسلام لا يحدّدها النظام السياسي السائد، بل يحددها المسلمون في عقائدهم وعباداتهم وسلوكهم، وليس منها النظام السايسي لأنه ليس جزءًا من الدين، ولا هو ضرورةٌ دينية. الضرورةُ العقلية والشرعية هي وجود السلطة في أي مجتمع لصَون مصالح الناس، ونشر

الأمن، ودفع العدوان الخارجي- وليس لها وظيفةٌ دينيةٌ بحيث يرتبط الدين بها وجوداً وعدماً! وهي ليست مرتبطةً بصيغةٍ معينةٍ، بدليل أنّ أكثر المسلمين عبر التاريخ ترك الخلافة إلى السلطنة والإمارة وأنظمةٍ أُخرى، وما قال أحدٌ نتيجة ذلك إنّ الناس خرجوا من الدين. إنه الاختيار وتوافُقُ الناس أو إجماعُهُم هو الذي يصنعُ أو ينتج شرعية السلطة، كما قال إمامُ الحرمين الجويني. وهو توافُقٌ على صَون المصالح لا علاقة له بالتعبديات والعقائد باتفاق متكلمي أهل السنة وفقهائهم. بل وباتفاق المسلمين في الأزمنة المعاصرة. فقد قامت حركاتٌ وطنيةٌ أزالت الاستعمار، وامتزجت فيها سائر عناصر ومكونات الأوطان عيشاً ونضالاً. وقامت أنظمةٌ وطنيةٌ كانت وما تزال للناجح منها في صون المصالح الوطنية شعبية زاخرة، غير مرتبطة بأي دين أو اعتقاد.

إنّ الدولة الإسلامية هي الدولة التي تتوافق أكثريةُ المسلمين على إقامتها، وتأتي شرعيتُها – كما في سائر نُظُم العالم- من هذه الأكثرية. وفي الأنظمة التي سادت في ديار الكثرة الإسلامية في الأزمنة المعاصرة جرى الإجماع على **المواطنة** التي تعني التَساوي في الحقوق والواجبات، ومنها الحقُّ في اختيار الحاكم بالانتخاب. فيكون علينا باعتبارنا مسلمين وباعتبارنا بشراً وباعتبارنا مواطنين عرباً هم الأكثر تضرراً الآن من الميليشيات الطائفية، يكون علينا أن نناضل لإنقاذ ديننا من الدخول في بطن الدولة، لكي نصونَ الدينَ والدولةَ معاً.

نحن محتاجون لتصحيحين أو إصلاحَين: **إصلاح ديني** يعيد تأمل النظام السياسي لا باعتباره ديناً من الدين، بل باعتباره إدارةً للشأن العام- **وإصلاح سياسي** يدفع باتجاه التداول على السلطة، وإقامة أنظمة الحكم الصلاح والرشيد. وكما قال ابن قيّم الجوزية(-751هـ) فإنّ العدلَ حيثما أسفر عن وجهه صار شرعاً من الشرع.

(*) كلمة أُلقيت بمؤتمر الأزهر لمواجهة التطرف والإرهاب بتاريخ 2014/12/4.

الفتنةُ وأخَواتُها في النصّ والوعي والتاريخ

التصنيف: أوراق علمية

الموضوع: اشكالية التوحد والانقسام – سؤال النهضة

المصدر: مجلة التسامح – سلطنة عُمان

التاريخ: العدد الحادي والعشرين (شتاء 1429 هـ /2008 م)

http://www.altasamoh.net/Article.asp?id=499

أولاً: المصطلح في التجربة والتاريخ

تردُ "الفتنةُ" في القرآن الكريم بمعنيين رئيسيين: الاختيارُ والامتحان الإلهي للأفراد والجماعات قولاً وعملاً وسلوكاً، وهي تَرِدُ بهذا المعنى وبالصيَغ الفعلية والاسمية في حَوالي الأربعين آية. والمعنى الثاني لمفرد الفتنة: الانقسام الداخلي والحرب الأهلية. وبهذا المعنى تُذْكَرُ في القرآن في سبعة أو ثمانية مواطن.
أمّا في الأحاديث والآثار التي انتشرت في القرنين الهجريين الأول والثاني، فإنّ المصطلح أو ما صار مصطلحاً يَرِدُ في الأغلب الأعمّ بالمعنى الثاني، أي الانقسام الداخلي، أمّا المعنى الأول للفتنة والذي يؤثِرُهُ القرآن، فإنّ الآثارَ من القرنين تُفَضّلُ عليه مفرد: المحنة والامتحان، وهو أكثرُ للأفراد وليس للجماعات. ومحنةُ الإمام أحمد بن حنبل مشهورة، وقد بدأت عام 218هـ عندما أراد المأمون العبّاسي إرغامَهُ ومئاتٍ غيره في سائر ديار الإسلام على القول بخلق القرآن. والجديرُ ذكره أنّ فعلَ المحنة واسمَها يردُ في القرآن الكريم مرتين وبالمعنى الأول الوارد لمفرد "الفتنة" في القرآن أيضاً، دون المعنى الثاني. وفي كتاب "المِحن" لأبي العرب التميمي (من أواخر القرن الثالث الهجري) قَصَصٌ كثيرٌ عن تعرُضِ أفرادٍ من العلماء لامتحان في عقائدهم أفضى أحياناً بهم إلى الموت بسبب إصرارهم على اعتقادهم أو كلامهم (= الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) أو سلوكهم.

ولْنَعُدْ إلى الأحاديث والآثار والأقوال في الفتنة. تردُ في "الفتنة" بمعنى الانقسام الداخلي ألوفُ الأحاديث والآثار والأقوال، وهي متنوعة الأغراض والمقاصد، لكنها بمجملها تشير إلى الرعب الهائل الذي أصاب المسلمين نتيجة الانقسام الأول الذي أفضى إلى مقتل أمير المؤمنين عثمان بن عفان، ثالث الخلفاء الراشدين، ثم هلاك ألوف الناس في الصراعات التي دارت على السلطة في خلافة أمير المؤمنين علي، رابع الراشدين. والمرعب بالنسبة إلى المسلمين في تلك "الفتنة" أنها حدثت بين أصحاب رسول الله –صلّى الله عليه وسلّم– وأنها أدّتْ إلى سفك دم كثير بين مسلمين "دعوتُهم واحدة"، أي أنهم جميعاً موحدون، يجمعُهُم الدينُ الواحد، ويعرفون حرمة

القتل، وتوعَّد القرآن الكريم لسافك دم المؤمن عمداً بالخلود في النار: ﴿*ومن يقتل مؤمناً متعمّداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها، وغضبَ اللهُ عليه ولعنه وأعدَّ له جهنم وساءت مصيرا*﴾ (سورة النساء: 93).

ويذهب كثيرٌ من الباحثين المُحْدَثين إلى أن هذه التجربة المؤسية وقعت في أصل نشأة علم الكلام أو علم أصول الدين، إذ كانت مسألة الإيمان ومقتضياته أول بحوث ذلك العلم، إضافةً إلى مسألة القدر. ففي مبحث الإيمان يجري التفكير في علائق القول (الشهادتان مثلاً) بالفعل (اتّباع الأوامر والنواهي)، وكيف ينبغي الحكمُ على كبار المسلمين الذين شاركوا في "الفتنة" أي خالفت أفعالُهُمْ مقتضى اعتقادهم عندما شاركوا في أفعال القتل العمد، ومن ضمنها قتل عثمان وعلي. وقد انقسمت الفرق الإسلامية الأولى بشأن هذه المسألة. أما المرجئةُ فيُرجئون الحكم على الذين شاركوا، ويكلون أمرهم إلى الله -عز وجل- العالم بالسرائر، لكنهم في ذلك التأخير إنما يقدّمون حُسن الظن بنيات أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بالنظر إلى سابقتهم وصحبتهم. وأما المعتزلة الأوائل (معتزلة البصرة) فيتبرؤون من سائر المشاركين. في حين يذهب أهل السنة إلى تضليل الذين قتلوا عثمان، وتخطئة الذين قاتلوا علياً، ويرجحون توبة الذي بقوا على قيد الحياة منهم، أما الذين لم يتوبوا فيعتبرونهم مرتكبي كبيرة، موكول أمرهم إلى الله -عز وجل- إن شاء غفر لهم، وإن شاء عذّبهم.

بيد أنّ الرعب الذي أصاب المسلمين في "الفتنة" الأولى ما اقتصرت أسبابُهُ على ارتكاب محرّم سفك الدم، وانقسام الصف، وتجرئة الأعداء، بل كان من ضمنه خوفُ الفوضى أو الخوفُ من الوقوع في الفوضى. وهم يستخدمون للفوضى -أي انعدام السلطة الضابطة والحامية- مصطلح "الهرج". ولا تعرفُ المعاجم العربيةُ القديمة أصل هذه الكلمة، بل تذكر أن معنى هَرَج الناسُ والقومُ أو تهارجوا، أي اختلط بعضهم ببعض وقاتلوا وقَتَل بعضُهُم بعضاً. والطريفُ أنّ البخاريَّ في صحيحه، وبعد أن يروي حديثاً مرفوعاً إلى الرسول -صلى الله عليه وسلم- من طريق أبي موسى الأشعري، عن الفتنة، يُذكَرُ فيه الهرج، يفسّر المفرد بقوله: والهرجُ القتل. ونعرفُ اليومَ أنّ المفرد سبئي الأصل، أي من اللغة العربية الجنوبية قبل الإسلام، وهو يرد مراراً في الكتابات اليمنية الباقية محفورةً على الصخور، في وصف المعارك (=مَهْرَجة) التي يكثُرُ فيها القتل. وأبو موسى عبد الله بن قيس الأشعري، راوي الحديث، يمنيٌّ، كان من حلفاء قريش قبل الإسلام لأنه كان يتردد على مكة للتجارة، وهو من قُدامى الصحابة، وقد استعمل ذلك المفرد اليمني لوصف الحالة بالمدينة المنورة عشية مقتل عثمان، أي حالة الفوضى وسقوط السلطة. ففي التقرير الذي كتبه سيف بن عمر في كتابه: "الفتنة ووقعةُ الجمل" يذكر أحد شهود العيان أنّ "العصائب" (أي الميليشيات بلغتنا المعاصرة) سيطرت على دار هجرة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لثلاثة أيام، وكانت أبرزُها عُصْبَة أهل مصر التي كان يتزعمها الغافقيُّ بنُ حَرْب. ولذلك تعذّر إخراجُ جثمان الخليفة المقتول عثمان من داره لدفنه ليومٍ وليلةٍ، إلى أن تسلل به بعض خدمه وأقاربه تحت جنح الظلام إلى خارج المدينة، وما استطاعوا أن يلحدوا له. ويورد الطبري المؤرِّخ في كتابه: "تاريخ الأمم والملوك" عن سيف بن عمر بيتين قالهما صحابي اسمه حنظلة ويُلقّب بالكاتب، يبدو أنه كان موجوداً بالمدينة خلال حصار عثمان وقتله، يشيان بهذا الرعب من سقوط السلطة وحلول الفوضى:

عجبتُ لِما يخوضُ الناسُ فيه	**يُرَجُّونهَ الخلافة أن تَـــــزولا**
ولو زالت لزال الخيرُ عنهم	**ولاقوا بعدها شـــرّاً وبيـــلا**

ويُسمّي الصحابي حُذيفة بن اليمان العبسي (المتوفى بعد عثمان بقليل عام 35هـــ أو 36هـــ) في تعليقٍ له على مقتل عثمان، الخليفة المقتول: "حبل الله"، ويقول: إنه انقطع فانكسر الباب الحاجزُ للفتنة. ويقصدُ حُذيفة بن اليمان بذلك التعبيرَ الوارد في الآية القرآنية (سورة آل عمران: 103): ﴿واعتصِموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداءً فألّف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا...﴾. ويذكر المفسِّران الأولان قتادة بن دعامة السدوسي(–117هـــ) ومقاتل بن سلـــيمان (–150هـــ) أنّ "حبلَ الله" معناه في الآية: الجماعة أو الإمام. وبذلك يجزم عبد الله ابن المبارك (–161هـــ) معاصِرُهُما في بيتٍ له:

إن الخليفة حبل الله فاعتصِموا	**به هو العروةُ الوثقى لمن دانا**

وهكذا فإن تسمية أهل الشام للعام 40هـــ عام البيعة لمعاوية بن أبي سفيان: عام الجماعة (أي الاجتماع على إمام) ما كانت مجرد دعاية أموية في ما يبدو، بل مستندُها الخوفُ الكبيرُ من الفوضى، والتي تجددت إثر مقتل الإمام علي على يد أحد الباقين بعد وقعة حروراء. ولا نعرفُ موقف الإمام علي من هذا التفسير للأمرين أو المصطلحين: حبل الله، والجماعة. لكننا نعرفُ أنه كان شديد الحملة على أولئك الذين يريدون "إلغاء" السلطة ولو باسم الحاكمية الإلهية، وهذا هو سبب خلافه مع أولئك الذين قاتلهم في حروراء.

وما دُمْنا قد ذكرْنا حُذيفةَ بنَ اليمان العبسي (–35هـــ أو 36هـــ) باعتباره القائل إن حبل الله هو الإمام وهو الجماعة، فنذكر روايته لحديثٍ آخر بالغ الدلالة على الرعب الذي سيطر على المسلمين في "الفتنة الأولى". يذكر حُذيفة أنه سأل رسول الله(صلى الله عليه وسلّم) عن السلوك الواجب في الفتنة، فقال له: "تلزمُ جماعة المسلمين وإمامَهُم! فقلت: فإن لم تكن لهم جماعةٌ ولا إمام؟ قال: فاعتزلْ تلك الفِرَقَ كُلَّها ولو أنْ تَعَضَّ بأصل شجرةٍ حتى يُدْرِكَكَ الموتُ وأنت على ذلك" (صحيح مسلم). اختفاء السلطة بالنسبة إلى حذيفة إذن يُضاهي أو يؤدي إلى اختفاء الأمة، وعندها لا مخرج من الهلاك إلا بالاعتزال المميت أيضاً! والذي يبدو أن حُذيفة بالذات كان شديد الرعب من الحرب الأهلية، بدليل أنّ حوالي رُبع أحاديث وآثار الفتنة مرويةٌ عنه. ولا تعرفُ كتب تراجم الصحابة كثيراً عن شخصيته، فهو من قبيلة عبس القيسية، وحالف أبوه في الجاهلية بني عبد الأشهل بيثرب، وليس في حياته أحداثٌ بارزةٌ باستثناء شكواه إلى عثمان من اختلاف الغُزاة في قراءة القرآن بالشام وأذربيجان، فكان ذلك بين أسباب إقبال عثمان على جمع القرآن. ومع ذلك فإنّ المصادر تسمّيه: "صاحب سرّ رسول الله"، لأن النبي –صلّى الله عليه وسلّم– كان يأتمنُهُ على أمرين: أسماء المنافقين، وأخبار الفِتَن التي تحدُثُ بعده! ويعلل حُذيفة ذلك بأنّ الناسَ كانوا يسألون النبي عن الخير ليفعلوه، أما هو فكان يسألُهُ عن الشر ليتقيه! وقد قمتُ بإحصاءٍ أوليٍّ لأسماءِ رُواةِ أحاديثِ الفتنة (بمعنى الحرب الأهلية)، وليس الفتن والملاحم (المتعلقة بأمارات الساعة)، فوجدتُ أنه يأتي بعد حُذيفة في التحذير من المشاركة في الفتنة، والدعوة إلى اعتزالها بأي ثمن: أبو

موسى الأشعري، فعبد الله بن مسعود، فكعب الأحبار، فعبد الله بن عمرو بن العاص فأبو هريرة. وفي حين يربط كلٌّ من حذيفة والأشعري انطلاق الفتنة من عقالها بقتل عمر تارةً وعثمان تارةً أخرى، يهتم ابن مسعود وابن العاص وأبو هريرة بالأحداث الهائلة التي ستكون أيام بني أمية. ونعرفُ من التاريخ أن حُذيفة وابن مسعود توفيا خلال الاضطراب على عثمان أو بعده بقليل، وأنهما كانا حسني العلاقة بعلي، بل إنّ حُذيفة كان صديقاً لعمار بن ياسر الصحابي المعروف والمقتول بصفين مع الإمام علي. ويقول ابن عساكر إنّ حُذيفة ما تمنّى الموت إلاّ عندما سمع بمقتل عمّار. لكنّ الراجح أنه توفي قبل صفين بأكثر من سنة. أما أبو موسى الأشعري فمعروفةٌ مشاركتُهُ في التحكيم، واعتبارُهُ كلَّ ما حصل منذ مقتل عثمان فتنةً رجا الله أن يقيَهُ شرَّها، لكنه عانى وتَشَرَّدَ بعد موقفه في التحكيم، ومات خائفاً من معاوية، سيئَ الرأْي فيه أيضاً. أمّا أولادُهُ فقد عملوا في الإدارة الأموية. وقد كان من الممكن اتهام كعب الأحبار بأن مروياته من الإسرائيليات، وهي ربما كانت كذلك. لكن المشكلة أن أكثر أحاديث وآثار الآخرين المرفوعة مشابهة في الصياغة، والمضمون، لآثار كعب الأحبار الموقوفة. ويبقى من ذلك كله –أياً يكن رأي علماء الرواية والدراية في الصحة والحجية– الرعب الذي أصاب العرب (الحديثي العهد بجاهلية، كما ورد في إثرٍ للحسن البصري) من أن يعودوا قبائل متنابذة يقاتل بعضها بعضاً، والرعبُ من زوال السلطة وحدوث الفوضى المدمِّرة.

ثانياً: تشبيهات الفتنة ومغرياتها والسلوك السليم تجاهها

اشتهر عن الإمام علي قوله: كنْ في الفتنة كابن اللَّبون، لا ضَرْعٌ فَيحْلَب، ولا ظهرٌ فيُركَب. والأثرُ نفسُهُ مرويٌّ عن ابن مسعود، وهو يشرح ذلك تارةً بالقول: أي اسلك سلوك الطفل البريء، أو لا تكن مفيداً أو أداةً بيد أي طرف من الأطراف. بيد أن المشكلة في نظر الصحابة والتابعين الذين عانوا من الفتن الثلاث في القرن الهجري الأول، أنهم وقعوا كل مرةٍ ضحايا اليقين أو التأكد أنهم على الحق، ذلك "أن الفتنة إذا أقبلت شَبَّهتْ، وإذا أدبرتْ تبيّنت"، بيد أنّ البيانَ بعد الإدْبار غَيْرُ مُجْدٍ، لأنّ الدمَ يكونُ قد سُفك، والواقعة قد وقعت. ثم إنّ الفتنةَ لا يشتُبه حقُّها بباطِلِها فقط، بل هي مغريةٌ أشَدَّ الإغراء، وها هو عبُد الحميد كاتبُ بني أمية يصفُها في إحدى رسائله بأنها "تستشرفُ بأهلها متشوفةً بآنقِ منظرٍ وأزْيَنِ ملبسٍ، تُجَرِّرُ لهم أذيالها، وتعدُهُم تتابُعَ لذاتها حتى ترميَ بهم في حَومات أمواجها مُسْلِمةً لهم، تَعِدُهُم الكِذَب، وتُمنّيهم الخِداع. فإذا لزمهم عِضاضُها، ونَفَر بهم شِماسُها، تخلّتْ عنهم خاذلةً، وتبرأت منهم مُعْرِضةً عنهم..." إنها مثل حورية البحر الأسطورية، التي تتراءى للبحّارة فيتبعونها مسارعين إلى أن تصطدم سفينتهم بالصخور، فيهلكون، ولا يجدون الوقت للتفكير فيما أصابهم. ولذلك فقد رأى الصحابي أُهبان بن صيفي أن النجاة من الفتنة المشتبهة والأخرى المغرية إنما تحصل بالتعرب، أي بالعودة إلى البادية ولو كان ثمن ذلك فقدان أجر الهجرة التي وقعت في أساس الإسلام الأول. لكنه يعود للقول في أثرٍ آخرَ أنّ رسولَ الله –صلّى الله عليه وسلّم– أمرُه أن يَتّخِذَ في الفتنة سيفاً من خشب. ويحتار ابنُ حَجَر العسقلاني في شرحه على صحيح البخاري ماذا يعني ذلك: هل يعني أنه إذا اضطُرّ لسببٍ ما للمشاركة، فإنّ السيف الخشبي لا يقتل، أو يعني أنه يضعُ ذاك السيف في بيته حتى يتوهم المهاجمون أنه مسلَّحٌ فلا يصاولونه؟ فبحسب الآثار عن أبي موسى الأشعري وحُذيفة بن اليمان وأبي هريرة: حَبْسُ النفس في البيت هو السلوك الأمثَلُ في الفتنة (كن

حِلْسَ بيتك) أو أنّ القاعدَ في الفتنة خيرٌ من القائم، والقائم خيرٌ من الساعي، فهو المرعوبُ الذي يروغ بدينه وعن دينه رَوَغَانَ الثعلب، ويستغيثُ اللهَ سبحانَه أن يمنَع عنه مُغْرَياتِ الفتنةِ ونيرانَها كما يستغيثُ "الغرِق"، أي المشرفُ على الغرق في البحر. بيد أنّ عبد الله بن هبيرة تلميذ حذيفة بن اليمان، والذي شارك في الفتنة الثانية(صراع الزبيريين مع الأمويين) ما رأى سبيلاً للخلاص إلا بأن يكسر رجْلَهُ فلا يخضعُ لهوى نفسه، ولا يُرغمُهُ سلطانه!

لكن ماذا لو اتُهمْتَ بالجُبْن والعَجْز؟ يقولُ حُذيفة: لَيُخَيَّرَنَّ الرجلُ منكم بين العَجْز والفجور، فَمَنْ أدرك منكم ذلك فليختَرِ العَجْزَ على الفجور! وماذا لو دخل أحدٌ عليك بيتكَ في الفتنة، وأنت الذي اخترتَ العجز على الفجور؟ الحسنُ البصريُّ يقول له تلميذه كلاماً معناهُ إنّ مروياتِكَ هذه نظرية، إذ لا يستطيعُ أحدٌ التوقُّف في الدفاع عن نفسه! ويعترفُ الحَسَنُ بصعوبة ذلك، لكنه يذكرُ لتلميذه مثلَ أبي سعيدٍ الخُدْري صاحب رسول الله –صلّى اللهُ عليه وسلَّم– والذي هربَ يومَ وقعة الحَرَّة عندما غزا جنودُ يزيدَ بن معاوية المدينةَ، فقد دخل عليه جنديٌّ شاميٌّ المغارةَ التي كان يختبئُ فيها، فرمى الخدريُّ سيفه، لكنَّ الشاميَّ اقتادَهُ ليضمَّهُ إلى جموع الأسرى، فلمّا بلغا وهدةً على سفح إحدى الحَرّات استعبَر الشيخ(نزلت دموعه) وقال: لقد قاتلتُ المشركين مع رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في هذا المكان، عندما كانوا يحاولون دخول المدينة! فقال له الشامي: مَنْ أنت أيُّها الشيخ؟ قال: أنا أبو سعيد الخدري صاحبُ رسول الله! فخلّى الشامي سبيله مترفقاً قائلاً: اذهب لا عليك يرحمك الله! ويختلفُ أبو بكرة الصحابي مع علقمة بن الأسود تلميذ ابن مسعود. فعلقمة يرى أنه إذا ظهر أهل الحق على أهل الباطل، فليس في الأمر فتنة، حتى لو سقط ضحايا بين الفريقين. أبو بكرة يجيبه بالأثر المشهور: إذا التقى المسلمان بسيفَيهما، فالقاتلُ والمقتول في النار. وهو يذكّره بالأثر الذي رواه شيخُهُ ابن مسعود: كن عبد الله المقتول، ولا تكن عبد الله القاتل! لكنّ علقمَة لا يتوقف عن المجادلة: هل نترك الباطل يسيطر؟ وهل ندعُ "الهرج" (الفوضى والقتل) ينتشر؟ عندها يذكّره أبو بكرة بالأثر العجيب الذي سمعه أو سمعاه من عبد الله بن عمر بن الخطاب:عليكم بالأُلْفة ما لم يختلف الناس، فإذا اختلف الناسُ فَفِرُّوا منها، فإنّ القاتلَ فيها والمقتولَ بمنزلة ابنّي آدم! وبالأثر الذي سمعاهُ من أبي موسى الأشعري: إذا وقعت الفتنة فكسِّروا سيوفَكم، وقطِّعوا أوتاركم، والزموا أجوافَ البيوت، وكونوا فيها كالخير من ابنَي آدم! وفي الحالتين المقصودُ بابنَي آدمَ ما ورد في القرآن الكريم (سورة المائدة: 25–32): ﴿واتلُ عليهم نبأ ابني آدم بالحق إذ قَرَّبا قُرباناً فَتُقُبِّل من أحدِهِما ولم يُتقبَّلْ من الآخَر، قال لأقتُلَنّك، قال إنما يتقبّل الله من المتقين. لئن بسطْتَ إليّ يدَك لتقتُلَني ما أنا بباسطٍ يديَ إليك لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين... فطوّعت له نفسُهُ قَتْلَ أخيه فقتَلُه فأصبح من الخاسرين﴾. وتمضي القصة القرآنية لتذكر أنّ قابيلاً ما اهتدى إلى كيفية دفن أخيه الذي قتله حتى دلّه على ذلك غُرابٌ ولتختم بالاستنتاج: ﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفسٍ أو فساد في الأرض، فكأنما قتل الناس جميعاً...﴾. وهكذا فإنّ ممارسة العنف والقتل في الحرب الداخلية بحسب أبي سعيد الخدري وابن عمر وأبي بكرة وأبي موسى لا تسويغ لها حتى لو كان المرء يعتقد بأنه على الحق أو كان يدافع عن نفسه بالفعل. وكنتُ قد عجبتُ لاستعمال الأستاذ جودت سعيد مثل ابنَي آدم هذا في القرآن، في الاستدلال على مذهب اللاعنف في الإسلام، والذي قال إنه يفوقُ مذهب غاندي. وكانت حجتي أن الدفاع عن النفس في مواجهة العنف الخارجي (الاحتلال الأجنبي

مثلاً) أو الداخلي الفردي أو الجماعي أو السلطوي، إنسانيٌّ ومشروع. ثم رأيتُ في كتاب " مسائل الإمامة" للناشئ الأكبر (من القرن الثالث الهجري)، أنّ جماعةً سمّتْ نفسَها "صوفية المعتزلة" في بغداد في مطلع القرن الثالث كانت ترى مذهب ابنَي أو ابن آدم هذا، وتقول إنّ الله سبحانه لم يبعث محمداً لإقامة المُلك العظيم، بل بعثه رحمةً وحياةً، وتستشهدُ للمسالمة التامة بقصة قابيل وهابيل في القرآن. وما سُرَّ الناشئ لرأْي أسلافه هؤلاء، وسارع لاتهامهم بالتأثر بالنصارى والزنادقة. وهو يقصد بالزنادقة المانوية الذين كانوا يحرمون سفك دم الإنسان والحيوان!

ما معنى هذه الآثار الكثيرة في استفظاع العنف الداخلي؟ وهل كانت لها نتائجُ في التجربة الإسلامية القديمة؟ أكثرُ هذه الآثار المرفوعة لا تصح عن النبي –صلّى الله عليه وسلّم–. لكن في التاريخ أنّ جماعةً من الصحابة هالهم مقتل عثمان، وما تلاه من أعمال فوضوية على أيدي الميليشيات المسلحة بالمدينة. وقد رفض بعضهم مبايعة علي باعتبار أن قتلة عثمان كانوا بين أنصاره. وقد اتُّهموا بالتحزُّب على علي، وكان بعضهم كذلك إذ انضمُّوا إلى حملة عائشة وطلحة والزبير عليه، أو إلى معاوية. لكنّ عدداً منهم ما شارك في أيٍّ من تلك الأحداث اعتزالاً للفتنة وسفك الدم.وفي كتاب "وقعة صفين" لنصر بن مُزاحم أنّ الذين رفعوا المصاحف بين الفريقين في صِفّين داعينَ لإيقاف القتال وتحكيم كتاب الله كانوا جماعةً أطلقوا على أنفُسِهم اسم "القراء" أي المتعبدين أو الزهّاد، وحاولوا التوسط بين علي ومعاوية، وقد انقسم هؤلاء في النزاع الأموي / الزُبيري فيما بعد، فأصرَّ بعضُهم على الاعتزال(ومن هنا جاءت تسمية المعتزلة الأوائل)، بينما انضمَّ بعضٌ منهم إلى ابن الزبير. وانجرفوا جميعاً بعد ذلك في الثورة على الحَجّاج بين يوسُف عام 82هـ، ربما باستثناء الحسن البصري. بيد أنّ مَنْ بقي منهم على قيد الحياة أظهر الندمَ والتوبةَ، وتحريمَ سفك الدم، وإن ظل يعتبر الأمويينُ طغاةً وجبابرة. وفي رسائل عبد الحميد الكاتب، رئيس الديوان الأُموي في عهدَي هشام ومروان بن محمد محاولةٌ واضحةٌ لوضْع الفتنة في مُقابل الطاعة والجماعة، الطاعة لأمير المؤمنين، والاجتماع عليه. على أن هذا النزوع السلمي ما تحول إلى اتجاه إلا لدى "المرجئة" الذين كانوا لا يرون استخدام العنف باسم الإسلام في النزاعات الداخلية، ولا يعتبرون الخلاف بين الأمويين وخصومهم خلافاً دينياً. وقد تحطمت وسطيتهم المُسالمة هذه على صخرة الراديكاليات خلال الصراع بين الأمويين والعباسيين، وبين الفرق الإسلامية في العصر العباسي الأول.

ثالثاً: الفتنة والبغاة والمعارضة السياسية

تركت النزاعات الداخلية الأربعة الكبرى في القرن الأول والثُلُث الأول من القرن الثاني الهجري آثاراً عميقة في الفكر والسلوك والتصرف. والمعنيُّ بالنزاعات أو الفتن الأربع: الأولى أو الكبرى والتي تبدأ بمقتل عثمان، وتبلغ ذروتها بمقتل علي (35–40هـ)، مع ما تخللها من نزاعات فرعية ومعارك دامية: معركة البصرة أو الجمل بين الإمام علي والخارجين عليه مع عائشة أمّ المؤمنين وطلحة والزبير، وحرب صفين بين علي ومعاوية، وحرب علي على المحكِّمة الذين انفصلوا عنه بعد صفين والتحكيم، وإلى مقتل الإمام علي والاختلاف على الحسن بن علي. والفتنة الثانية والتي تبدأ بمقتل الإمام الحسين عام 61هـ، وإلى استعادة الأمويين الزمام عام

72هـ بعد مقتل عبد الله ابن الزبير على يد الحجاج، مع ما تخلل فترة الأعوام العشرة من نزاعات دامية بين القيسية واليمنية، وبين الزبيريين والمختار بن أبي عُبيد، ثم بين الأُمويين والزبيريين، وغزو الأمويين للمدينة، ثم لمكّة، والنزاعات الدامية التي دارت بين قيس وربيعة، وبين قيسٍ واليمن، على الفرات، وأطراف الصحراء. في الفتنة الأولى تمثلت الفظاعة في أنها كانت بين صحابة الرسول –صلّى الله عليه وسلم–، وأنه قُتل فيها أربعةً من بين الأقرب إليه –صلّى الله عليه وسلّم–: عثمان وعلي وطلحة والزبير. وفي الفتنة الثانية تمثلت الفظاعة في مقتل الحسين سبط الرسول –صلى الله عليه وسلم– وفي انقسام السلطة، وظهور أميرين للمؤمنين. أما الفتنة الثالثة فكانت ما سمّي بثورة ابن الأشعث(82–84هـ)، وقد بدأت بالكوفة بالعراق، وضد الحجاج بن يوسف بالذات، ثم تطورت بعد النجاحات الأولى لتصبح ثورةً على الأمويين. إذ استولى الثوار على الكوفة والبصرة وسجستان وأجزاء من خراسان. وكان الأفظع في ما حدث فيها إمكان انفصال العراق عن الشام، وأنه كان بين المشاركين فيها في مواجهة السلطة الحجّاجية والأموية كثيرٌ من "القراء" أو تلك الطبقة من العلماء المتكونة حديثاً من بين تلامذة الصحابة بالحجاز والعراق. ولهؤلاء أو مَنْ بقيَ منهم على قيد الحياة نَدينُ بالتأمُّلات والمراجعات، والدروس المستخلَصة. والفتنة الرابعة هي بدأت بمقتل الوليد بن يزيد عام 125هـ، والاضطراب الهائل الذي صاحب سقوط الأمويين وقيام الدولة العباسية. وقد أدت الفتنة الرابعة إلى سفك كبير للدم، وظهور الدولة العباسية بعد الدعوة والثورات. والحقُّ أننا لا نسمعُ تنظيراً واضحا لمبدإ الاعتزال لأول مرة إلاّ من جانب الحسن البصري (110هـ) ومن تمرد يزيد بن المهلَّب على أثر وفاة عمر بن عبد العزيز عام 101هـ.

وأولُ تلك الدروس المستخلصة التحريمُ القاطعُ لسفك الدم أو حمل السيف بالداخل، مهما تكن الأسباب. وهذا معنى الأحاديث والآثار الكثيرة التي تحذّر من الفتنة لا فرق في ذلك بين المُحقّ والمُبطل. أما البدائل للتعامل مع السلطة الظالمة فقد حدث في شأنها خلاف طويل ومعقد. فقد شجع الأمويون وأنصارهم من علماء الشام الميل الذاهب إلى الطاعة المطلقة للسلطة، وربطوا الطاعة بالجماعة، وأسقطوا اعتبارات البحث في الشرعية التأسيسية (=الشورى)، والشرعية الوظيفية (=العدل). وقال متطرفو المحكِّمة بالثورة الدائمة لاحتلال أو غياب الشرعيتين التأسيسية وشرعية المصالح. واتجهت المرجئة اتجاهاً آخر حينما فصلت الاختلاف السياسي عن الاختلاف الديني. فقالوا: إن الخلاف مع السلطان الظالم ليس أمراً دينياً، بل هو شأن سياسي، والمعارضة جائزة إنما لا ينبغي أن تصل إلى حد رفع السيف. ورأى القدرية (= نُفاة القدر) والشيعة والإباضية والمعتزلة الأوائل أن الانحراف الأموي سياسي وديني، ولذلك للثورة على الأمويين مسوّغ واضح. إنما لا بد من الإعداد والاستعداد وجمع أكثرية الناس من حول المرشح المؤهل للخلافة حتى لا يُصاب العمل المسلح بالانتكاس، كما حدث لكل من ثاروا على الأمويين، قبل الدعوة العباسية. وظهر تَوَجُّهٌ لدى مَنْ عُرفوا في ما بعد باسم أصحاب الحديث وأهل السنة (وهم عدد من العلماء بالكوفة والمدينة ومصر) يقول بالطاعة للأئمة ما صلّوا وما جاهدوا، وعدم جواز حمل السيف مطلقاً في وجه السلطة أياً تكن الأسباب ﴿*ما لم تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان*﴾ إنما لا ينبغي إعانةُ السُلطة على الظُلْم أو التجنُّد معها ضد المتمردين عليها. وهذا هو مقتضى مبدأ "الاعتزال في الفتنة" عندهم، أي التسوية بين السلطة وخصومها في عدم التحيز إلى أحد الجانبين.

والراجح أن المرجئة وفقهاء أصحاب الحديث هم الذين حاولوا في النصف الأول من القرن الثاني الهجري فَتْحَ نافذةٍ للمعارضة السياسية السلمية حتى لو أدت إلى عنف جزئي أو عارض. إذ بعد زوال الأمل في إمكان العودة إلى الشورى من أجل المشروعية والرقابة، ما عاد مبدأ تحريم سفك الدم أو سلّ السيف قادراً على ضبط التوترات. فكان لا بد من أمرين إضافيَّين: شرعنة المعارضة السلمية المسوَّغة في شتى الظروف لكي لا تَحْدُثَ انفجاراتٌ مسلَّحةٌ كلَّ الوقت، وإعطاء الفرصة للذين يتورطون في عمل عنيف للعودة إلى حياتهم العادية، دونما خوفٍ أو اضطهاد. وقد احتجُّوا في ذلك بالآية القرآنية(سورة الحجرات: 9): ﴿*وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلِحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على الأُخرى فقاتِلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسِطوا إن الله يحبُّ المُقسِطين*﴾. الملاحظ في الآية أنها تشترع لكل النزاعات الداخلية، وليس تلك التي تكون بين السلطة والمعارضين فقط. فالخطاب في الآية بالجمع، أي للمؤمنين أو سائر المواطنين. لكنَّ فقهاء القرن الثاني–ولا ندري لماذا– فهموا أنها تعني التنازُع بين السلطة القائمة والمعارضة المسلّحة. وبناءً على هذا الفهم رأوا أن الواجب تبيُّن المُحِق وعرض الوساطة لإيقاف القتال والإنصاف. فإن ظهر إصرارٌ من جانب المعارضين على متابعة القتال، فللسلطة أن تُقْدِمَ في قتالهم حتى يُلقوا السلاح. لكنَّ الأَمْرَ بعد ذلك لا ينتهي بالهزيمة والقتل والسجن، بل بالإصلاح، وإنصاف الذين القَوا السلاح بالعدالة والقسط.

وكانت المشكلة الأُولى لدى الفقهاء في التعريف أو التفرقة بين المعارضة (المشروعة) والأخرى التي تدخل في أعمال العصابات المسلحة، والتي تعرضت لها آيةُ الحرابة في القرآن الكريم(سورة المائدة: 33): ﴿*إنما جزاءُ الذين يحاربون الله ورسوله ويسعَون في الأرض فساداً أن يُقَتَّلوا أو يُصلَّبوا أو تُقطَّع أيديهم وأرجُلُهُم من خلاف أو يُنفَوا من الأرض...*﴾. فالتفرقة بين الجريمة السياسية والأخرى العادية أن تكون للمتمردين دعوى أو يكونَ لهم "تأويل" أو أنَّ عندهم مَظْلَمة. والتأويلُ المقصودُ هو الرأْيُ السياسيُّ أو الاقتصادي الذي يخالفُ رأْيَ أو سياسات أو مسلكَ السلطة القائمة. وفي الحالتين لا يتعرضُ السلطان (بحسب الفقهاء) للأفراد المعارضين وإن تكلموا أو خطبوا، ولا حتى إن تجمهروا من دون سلاح. وإنما عليه أن يرسل إليهم من يناقشهم ويستمع إلى مطالبهم، ويحاول إنصافهم إن كانت عندهم مطالب. فإن حملوا السلاح بعد الأخذ والرد، فالفقهاءُ مختلفون: هل يبدؤهم الأمير أو الإمام بالقتال أم ينتظر أن يبدأوه هم؟ الشافعي (–204هـ) الذي وصلَنا فصله في كتابه "الأم" لأحكام البُغاة (=أصحاب المطلب السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي)، يرى ألا يبدأهم حتى يبدأوه، في حين يرى أصحاب أبي حنيفة أنه يجوز للسلطان أن يبدأهم بالهجوم خشية "الفتنة"، أي أن تزداد الثورة والانقسامات. بيد أن الفقهاء –كالعادة– يبحثون عن "السوابق" للقياس عليها. وفي هذا الأمر ما وجدوا سابقةً مثاليةً إلاّ في تصرفات الإمام علي تُجاه معارضيه المسالمين والمسلّحين على حدٍ سواء. فعليٌّ كان خليفةً شرعياً، وكان عادلاً. وقد أرسل إلى المتمردين بالبصرة من استمع إلى مطالبهم، وقد انحصرت في القَوَدِ من قَتَلَةِ عثمان، ووعدهم عليٌّ بالاقتصاص منهم بعد أن تهدأ الأوضاع، لكن الروايات التاريخية تذكر أنه كان هناك من أنشب القتال من داخل أحد الجيشين لمصلحةٍ له، أو أن المندسِّين من فرقة عبد الله بن سبأ هُمْ مَنْ بادروا لإنشاب القتال.

ويتابع سائر الفقهاء الأخذ عن الإمام علي وسلوكه تُجاه البُغاة (= أصحاب المطلب المشروع مبدئياً). فقد انهزم خصوم علي في موقعة البصرة، وهنا تختلف الروايات في كيفية تصرفه. روايات أهل السنة تقول إنه ما تعرض

لمن ألقوا السلاح ولا للجرحى ولا تابع منهزماً، كما لم يصادر من المنهزمين سلاحاً أو مالاً. وهم يعللون ذلك بأنهم مسلمون، وأنهم أخطأوا وبغَوا (أي اعتدوا حسب الآية)، وقد لقوا جزاء بغيهم في الهزيمة ومَن سقط منهم في المعركة، وما داموا قد عبَّروا عن التوبة بإلقاء السلاح، فلا شيء عليهم. ثم إنّ النزاعات الداخلية لا تنتهي آثارُها السلبية إلاّ بالتوافُق والمصالحة وليس باستمرار القهر: ﴿*فإنْ فاءت، فأصلِحوا بينهما بالعدل وأقسِطوا إنّ الله يُحبُّ المُقسطين*﴾. والروايات الشيعية (الزيدية) تذكر أن الإمام علياً قال لجنده بعد موقعة البصرة: "لكم العسكرُ وما حوى"، أي ما خلَّفه الثائرون في أرض المعركة وحسب، ويضيفون إلى ذلك أنه قسّم بينهم ما تجمّع في بيت المال بالبصرة، لكنه شدّد في عدم الاعتداء على الأفراد الذين شاركوا في القتال حتى لو كانوا قد قَتَلوا أو جَرحوا، كما أنه نهى عن مصادرة أموالهم أو ممتلكاتهم خارج ساحة المعركة.

ويعود الرواة فيذكرون مسلك الإمام علي مع من سُمُّوا في ما بعد بالخوارج، وهم المحكِّمة (أي الذين رفعوا في وجهه شعار: لا حُكم إلا لله)، وقد انفصلوا عن جيش علي، وذهبوا إلى خارج الكوفة عندما قبل التحكيم. وقد ذهب إليهم الإمام بنفسه وجادلهم فرجع بعضهم، وظل البعض الآخر مصراً على الاعتزال إلى أن يرجع علي عن التحكيم. ومع ذلك فإن علياً ما قاتلهم –في ما يقال– إلا بعد أن قتلوا عبد الله ابن خَبّاب صاحبَ النبيّ –صلّى الله عليه وسلّم–. وهكذا، وبغضّ النظر عن التفاصيل، لا شيءَ على المعارضة الفردية أو الجماعية إن ظلت سياسية، وإنما تبدأ المشكلات إذا "أصاب أهل التأويل دماً أو مالاً أو سدُّوا السُبُل" مستعملين في ذلك السلاح. وفي تاريخ أبي زُرعة الدمشقي (–281هـ) أن سليمان بن هشام بن عبد الملك سأل العالم المدني المشهور الزهري (–124هـ) عن الحكم بعد إلقاء السلاح في "الفتنة " فقال الزهري: "أدركت الفتنةُ المسلمين وأصحابُ رسول الله –صلّى الله عليه وسلّم– متوافرون، فرأوا أنه لا تَبِعةَ على أحدٍ في دمٍ أو مال في الفتنة".

ما معنى هذا كله، وهل كان له تأثير في مجريات الأحداث خلال الأزمنة الوسيطة؟

أول فصل وصل إلينا عن أحكام البغــاة موجود في كتــاب "الأم" للشافعــي (–204هـ)، كما سبق القول. لكن لا بد أن البحث بدأ قبل ذلك بمدّة. فكتُب (السِيَر) المؤلفة في النصف الأول من القرن الثاني مثل كتاب محمد النفس الزكية (–145هـ)، والأوزاعي (–157هـ) والفزاري (–186هـ) تعالج ثلاثة موضوعات: السلوك إزاء المجاهدين المستشهِدين، وإزاء المقاتلين الذين ينبغي تقسيمُ الغنائم بينهم وبين الدولة، والمرتدين عن الإسلام، والبُغاة الذين خرجوا على الإمام. والذي يظهر أن "البغي" كان مفرداً مُحايداً، ويعني ما تعنيه كلمة مُعارض أو صاحب مطلب، ثم صار يعني المعتدي أو المتجاوز للحد، وهو معنى تؤيده طريقة الاستخدام في القرآن الكريم. ولا شك في أن مبحث "أحكام البُغاة" في كتب الفقه أو في كتب مستقلة، ما كان المقصود به الجانب السياسي فقط، بل الجانب الجنائي إذا صح التعبير، وكيف يمكن مواجهته.

وعلى أي حال، فإن الذين درسوا الأمر من المُحْدَثين أي أمر المعارضة في الزمن الإسلامي الأول، ما فهموا مقصد الفقهاء في حماية المعارضين حياةً وحريةً وكرامةً، ولذلك انصرفت المعارضة السياسية عندهم إلى الخوارج والشيعة وحسب. ولا شك في أنها كانت معارضة سياسية في البداية، ثم صار الجميع إلى بناء تصور آخر للاعتقاد وللأمة. أما البُغاة فهم أُناس ما عارضوا السلطة لأنهم يريدون اعتقاداً آخر أو دولةً أُخرى، بل لأنهم يريدون المشاركة من خلال سماع الرأي واعتبار المصلحة. وقد يكون المؤلفون المحدَثون تأثروا بكتاب

فُلهاوزن الصغير الذي ترجمه عبد الرحمن بدوي في الخمسينات من القرن الماضي بعنوان: "أحزاب المعارضة السياسية–الدينية في الإسلام: الخوارج والشيعة".

وما احترمت السلطات حلول الفقهاء السياسية كثيراً، ولا عهدت بالمعارضين للمحاكم العادية، بل كانت تقتل المستسلمين تارةً، وتعفو عنهم تارةً أخرى. والحليمُ جِدّاً من وُلاة الأمر القدامى، من كان يقبل عرض الأمر على مجلس المظالم الأسبوعي أو الشهري برئاسة السلطان أو وزيره أو حاجبه وحضور القضاة.

بيد أن التأثير الأساسي والباقي لأبواب الفقهاء المعقودة لأحكام البغاة في الكتب الفقهية العامة هو شرعنة المعارضة السياسية للسلطة القائمة ضمن حدود وحدة الأمة والسلطة، وعدم استخدام العنف من جانب الطرفين أو الأطراف المتنازعة. لكنْ حتّى المصير إلى العنف من جانب أحد الطرفين لا يُلْغي الحقَّ في المشاركة، ومن ضمن ذلك الحق التفرقةُ الحاسمةُ بين الجريمة السياسية، والجريمة العادية فرديةً كانت أو جماعيةً. ويذهب بعضُ الفُقهاء إلى أنّ التفرقةَ بين "الجريمتين" إذا صحَّ التعبير؛ أنّ الأُولى العاديّة هي فرديةٌ في الغالب (وإن صار القائمون بها عصابة كما في حالة قطْع الطريق: المحاربين)، ولا دعوى فيها ولا تأويل. بينما تكون الجريمة الثانية أي السياسية جماعيةً، أي تقومُ بها جماعةٌ تملكُ دعوى أو تأويلاً أو مطلباً سياسياً. ولذلك يشترطون في تحديدها: التجمْهُر والانحياز، أي الخروج من المِصْر، كما يُطالبون السلطة والجماعة المعارِضة بالتفاوُض السلمي، والعمل على التوافُق والتوفيق؛ بالإصغاء والاستجابة من جانب السلطة، وبعدم اللجاجة والتعنُّت من جانب المعارضين الثائرين.

وخُلاصةُ الأمر أنّ تجارب النزاعات الداخلية في القرن الهجريّ الأوَّل، ترتَّبتْ عليها عدةُ نتائج وتركت تأثيراتٍ كبرى في الوعي ومجرى التاريخ ومسارات الجماعة والأمة. وأُولى تلك النتائج والآثار ظهور أدبيات كبرى في وصْف الفتنة والتحذير من الوقوع فيها، والاحتجاج لذلك بمأثوراتٍ قرآنيةٍ أو منسُوبةٍ للنبيِّ –صلَّى الله عليه وسلَّم–، والصحابة والتابعين الذين شاركوا في الأحداث عن قُربٍ أو بُعْد. وقد ارتبطت فيما بعد بأدبياتٍ نشوريةٍ تتعلّق بأَمارات الساعة وأهوالِ القيامة؛ فَبَدَتْ الفتنة والنزاعات الداخلية من الهَوْل بحيث إنها غدت تمهيداتٍ للفتن والملاحم على مشارف الساعة. والواقعُ أنه لا علاقةَ لأدبيات الفتنة ذات الأُصول العربية والظروف السياسية الحادثة في القرن الأول، بالنشوريات وعلامات القيامة المأخوذة في الأصل من المأثورات المسيحية. وعلى أي حال، فبعد القرن الثالث الهجري، تضاءل التأليف في الفتنة داخل الأمة، والكلامُ عنها، وسادت فصولُ وأبوابُ ومؤلَّفاتُ الملاحم والفِتَن وأمارات الساعة. وما يزال الأمر على هذا النحو حتى اليوم.

أمّا الأثَرُ الثاني للنزاعات الداخلية في القرن الإسلاميّ الأوَّل، فقد كان ظهور مبدأ "الاعتزال في الفتنة"، الذي تبنتْهُ فئةٌ من القراء والعلماء والفقهاء، وتحول في القرنين الثاني والثالث إلى جزءٍ من عقيدة أهل السنة والجماعة.

ودفع ضيقُ الأُفُق السياسي أو انسدادُهُ خلال القرنين الأولَين، أمام مشاركة الأفراد والجماعات، إلى تفكيرٍ فقهي جدّي في شرعنة المعارضة السياسية السلْمية، وفي تَوَازٍ مع مبدأ الاعتزال في الفتنة. فالبديلُ للثوران المسلَّح، ليس الطاعة المطلقة، كما يُشْعِرُ مبدأُ الاعتزال، بل المعارضة الإيجابية والسلمية، والتي تحفظُ الحقَّ في

المشاركة السياسية، دونما وصولٍ إلى سفك الدم، والانقسام الداخلي المدمِّر. وقد يكونُ هذا المبدأُ المُهمُّ أبرز نتائج تجارب الفتنة وآثارها، وهو محتاجٌ لدراسةٍ خاصّة.

(*) مفكر وأكاديمي من لبنان، ومستشار تحرير مجلة التسامح.

****

تجديد الخطاب وتجديد التفكير في الدين

رضوان السيد

كنتُ في مصر خلال الأسبوع الماضي، وأهداني صديقي الدكتور نبيل عبد الفتاح كتابه الجديد: تجديد الفكر الديني. وبالطبع ما كانت تلك أول محاولةٍ له في هذا المجال، إضافةً إلى عشرات الكتب بنفس العنوان أو بعنوان مقارب منذ كتاب محمد إقبال المشهور في عشرينات القرن العشرين بعنوان: تجديد التفكير الديني في الإسلام. منذ كتاب إقبال، ظهرت كتبٌ ذات جرأة في الأربعينات والخمسينات من القرن العشرين أيضاً مثل كتابَي عبد المتعال الصعيدي عن الحريات الفكرية والحريات الدينية في الإسلام، وكتب عباس محمود العقاد على الشاكلة نفسِها.

إنّ هذا الجذر الإصلاحي جرى اجتثاثه في الستينات والسبعينات من القرن الماضي أيضاً. وقد جاء هذه الاجتثاث من جانبين: جانب التيارات القومية التقدمية التي عملت نظريات على مدى أربعة عقودٍ للتخلُّص من الموروث والتقليد وإحداث قطيعةٍ معه بحجة أنه مانعٌ بسبب استمراره في الوعي والتصرف- من الدخول في عوالم العصر والحداثة. أما الجانب الآخر والأكثر تأثيراً فكان صعود التيارات الأصولية والإحيائية في الدين، و التي هجمت على التقليد كما هجم اليساريون، لكنها هجمت أيضاً وبعنفٍ أشدّ على الحداثة والتغريب والغزو الثقافي. وهكذا ظهرت كتاباتٌ كثيرةٌ ضد التعريب وضد التقليد وضد الحرية الدينية والفكر الحر بحجة أنّ في ذلك كلّه إلحاداً وماسونية. ومن خلال الانسداد التأصيلي تجاه التجربة التاريخية للمسلمين، وتجاه ضرورات ومقتضيات عيش المسلمين في العالم المعاصر، وبين هاتين القطيعتين ومن رحمهما ظهرت فكرة "النظام الكامل" الذي تُعبِّر عنه مقولة: "تطبيق الشريعة". وتطبيق الشريعة وإقامة الدولة الإسلامية إمّا أن يتمَّ بالسياسة أو بالجهاد. وها هي القاعدة وطالبان والزرقاوي وداعش، كلُّ هؤلاء القتلة "يجاهدون" لإقامة الدولة في مواجهة العرب والإسلام، في مواجهة العالم.

وبالطبع؛ فإنه في العقد الأخير، وبعد دعوات الوسطية وترشيد الصحوة، وعندما ما عاد شيئٌ من ذلك كافياً– عادت دعوات حرية الفكر والحريات الدينية إلى الظهور والترداد. لكنّ الأكثر حَذراً من رجال الدين والفكر يفضّلون الحديث عن "تجديد الخطاب" بدلاً من تجديد الفكر أو التفكير. والخطاب مفردٌ مترجَمٌ عن Discourse وهو يعني ما يعنيه الفكر. بل إنّ الخطاب بالعربية له معنىً اصطلاحي قديم. ففي تعريف الحكم الشرعي أنه خطاب الله المتعلق بأفعال العباد. لكن ما علينا، فالوهم في ذلك يشبه الوهم في التفرقة بين الدين والشريعة وهما شيئٌ واحد! نعم نحن محتاجون إلى تجديد الفكر وتجديد الخطاب وتجديد كل شيئ. فقد انفجر الدين بأيدي الدول والمؤسسات الدينية والمجتمعات. وانتهت أو تضاءلت أدوات وآليات التماسُك والضبط والعلائق بين الأجيال. ولا أطن أنّ ذلك خاص بالمجتمعات الإسلامية. فالإنجيليات الجديدة والهندوسيات والبوذيات لا تقلُّ عن أصولياتنا شراسةً وعنفاً. لكنّ تلك الهياجات ظهرت في الأعمّ الأغلب في مجتمعاتٍ وأُمَمٍ تمتلك دولاً قويةً، تستمدُ قوتها من اقتناع الغالبية العظمى من ناسها بها ولذلك استطاعت تلك الدول الضرب على أيدي المتشددين ولو بعد طول مجاملةٍ ومخاتلة. واليهوديات هائجة والسلطات الإسرائيلية تجاملها وتخاتلها من أجل الشعبية المرتجاة، وسيصيبها ما أصاب أمثالنا ما دام العنف والقتل والأصوليات رائدها ومبتغاها!

ماذا يعني التجديد في الخطاب أو في التفكير الديني؟ يعني عدة أمور **أولها** المراجعة، أي النظر في كيفية الانقطاع مع الموروث والتقليد. **وثانيها** نقد التحويلات الهائلة التي أجراها الأصوليون والإحيائيون في المفاهيم، بحيث صارت الشريعة نظاماً كاملاً ومعصوماً وأساس الشرعية الدينية والسياسية، وبحيث صار الجهاد ركن الدين، وصارت الدولة أو النظام السياسي ركنه الآخَر. **وثالثها** العمل على صياغة خطابٍ جديدٍ بدون قطائع مع الماضي أو مع العالم؛ وذلك في التعليم الديني والفتوى ودروس المساجد وخطَب أئمتها. **ورابعها** ومن ضمن الخطاب الجديد أو المتجدد العمل على إخراج الدين من بطن الدولة. فالنظام السياسي ما كان جزءًا من الدين، ولا كان مهمته تطبيق الشريعة لا في قديم الإسلام ولا في حديثه. ومحاولة السيطرة على الدولة باسم الدين تُفسد الدين، وتُدمِّر الدولة بما هي جهازٌ لصون المصالح وإدارة الشأن العام.

وخامسها تجديد المؤسسات الدينية وإقدارها على القيام بكفاءةٍ بمهامها الأربع: وحدة العبادات، والتعليم الديني، والفتوى، والإرشاد العام.

ما عاد التردد ممكناً ولا الحذر مبرراً. وكما كان يقال إنّ الشأن العسكري هو من الخطورة بحيث لا ينبغي الاقتصار في إدارته على العسكريين، فكذلك الشأن الديني هو من الخطورة بحيث لا ينبغي الاقتصار في إدارته على رجال الدين!

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com

جريدة الاتحاد في صفحة وجهات نظر يوم الأحد 2015/12/13

الصراع على الإسلام

التصنيف: أوراق علمية

الموضوع: الفكر الإسلامي المعاصر – الأصولية

المصدر: مجلة التسامح – سلطنة عُمان

التاريخ: العدد الخامس (شتاء 1425 هـ /2004 م)

http://www.altasamoh.net/Article.asp?id=91

I

يقول ريتشارد أنطون: Richard Antoun إنّ تطوّر أنثروبولوجيا الشرق الأوسط مرَّ بأربع مراحل(1): مرحلة سيطرة المستشرقين، ومرحلة سيطرة الرحالة والإداريين السياسيين في العصر الاستعماري، أي الأنثروبولوجيين الهُواة، ومرحلة سيطرة علماء الأنثروبولوجيا المحترفين، وأخيراً مرحلة سيطرة الأنثروبولوجيين المحليين.

ويعنينا هنا بالتحديد أن الاستشراق كان المصدر الأول للبدايات التأملية الأنثروبولوجية في الشرق الأوسط. في تلك المرحلة كان المستشرقون (حتى منتصف القرن التاسع عشر تقريباً) علماء للعهدين القديم والجديد، أو مبشِّرين، وفي أفضل الحالات علماء بالدراسات السامية أو هواة رومانطيقيين(2). ومن أجل ذلك يربط "إدوارد سعيد" بين الاستشراق والأنثروبولوجيا ليس في النشأة؛ بل في المادة التي اعتمداها، ثم في أنهما علمان استعماريان أو نشآ في مرحلة الاستعمار ولخدمته. لكنْ لا يصحُّ الخلْطُ في هذه الحقبة، أي مطلع القرن التاسع عشر؛ بين مادة العلم ومنهجه أو موضوعه. فالأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر علمٌ وضعيٌّ متطور، كان قد بدأ بملاحظاتٍ وجمع معلومات في أميركا الشمالية والجنوبية، في القرنين الســـابع عشر والثامن عشر، ثم عمل على التعميم والتصنيف في الوقت نفسه، فهـــو فعلاً وليد حقب الاستعمار، وإن حاول الاستقلال عنه في السبعين سنةً الماضية(3). أما الاستشراق فقد ارتبط في البداية البعيدة بمحاولة الكنائس البروتستانتية ثم الكاثوليكية أن تعرف أكثر عن موطن المسيح، وأن تعرف أكثر عن المسلمين(4). وقد خضع التخصص منذ البداية لإرغاماتٍ في مفاهيمه للحقيقة، ثم في علاقته بتطور العلوم التاريخية والاجتماعية، وأخيراً في علاقته بالاستعمار والسلطات الاستعمارية. مفاهيم الحقيقة فيه خضعت لإرغامات لأنّ صورة فلسطين والشرق كان ينبغي أن

تُطابقَ الواردَ في العهدين القديم والجديد. ولهذا فطَوَالَ القرن التاسع عشر، وحتى الربع الأول من القرن العشرين ظلّت دراساتٌ كثيرةٌ تتراوحُ بين اعتبار الإسلام مسيحيةً محرّفةً أو يهوديةً منحرفةً؛ فتُريح نفسها بذلك من الاعتراف بالتغيير في المنطقة بعد عصور الإنجيل(5). لكنْ في الوقت الذي كان فيه الاستشراق يتعمَّقُ بين دراسة اللغات السامية القديمة، واستكشاف المعالم والآثار، وكتابة التاريخ كان العهدان القديم والجديد يتحطمان تحت وطأة الدراسات الـــنقدية: التاريخية والأثرية والألسنية، فتنفصل الدراسات اللاهوتية، والأخرى النقدية عن الاستشراق، ويصير الاستشراقُ تدريجياً اختــصاصاً في فيلولوجيات وتاريخ الإسلام والشرق الإسلامي وشعوبه وثقافاته. ومع هذا الانفصال حاول الاستشراق أن يكون أحد العلوم التاريخية، فاقترب مرةً أُخرى من الأنثروبولوجيا مع فارقٍ أساسيٍّ في المنهج. فالمنهجُ الأنثروبولوجيُّ منهجٌ تأصيلي يفسِّرُ المشتركات بين البشر بالعودةِ إلى الأصل المفتَرض رمزاً أو حقيقةً أو تاريخاً أو فسيولوجيا– بينما التاريخانيةُ التي تعتمد الفيلولوجيا النصية، والتطورات التاريخية، هي التي تسودُ في الاستشراق. على أنّ الأمر الأكثر تعقيداً يتصل بعلاقة الاستشراق بالسلطة أو بالأحرى السلطات الاستعمارية. ففي حين كانت إشكالية الأنثروبولوجيا مزدوجةً أو مركَّبةً من ازدواجين كان هناك ازدواجٌ من نوعٍ آخر في الاستشـــراق. في الأنثروبولوجيا كان هناك ازدواجا البدائيِّ في مواجهة المتحضِّر، والمستعمَرِ في مواجهة المستعمِر. بينما كان الأبرز في الاستشراق بحسب سعـــيد وطلال أسد ومدرسة نقد الاستعمار النقيض الثاني: مستعمِر/مستعمَر. فحتى بعد الاستقلال، كان الاستشراقُ يُمارَسُ في دوائر الجامعات التي أنتجت الأطروحات الأساسية عن المجتمعات غير الأوروبية، وغير الحديثة بالمقاييس نفسها. وإدوارد سعيد، وميمي وفرانز فانون وكلاستر وغوشيه (وغيرهما من محرِّري مجلة Libre) يرون أنّ هذه الثنائية مهمة وأساسية في فهم أُطروحات الاستشراق الأســـاسية. وفي الواقع فقد كانت هناك محنة منهجية – إذا صحَّ التعبير–؛ ذلك أنّ الإصرار على تاريخانية الاستشراق أو اعتباره جزءًا من تخصص الشرق القديم والوسيط، أو جزءًا من تاريخ العالم –أوشك أن يُلحقه لدى الماركسيين الدوغمائيين أو الرسميين بالمراحل الأربع المعروفة؛ فلا يبقى ما يمكن فعله. ومن جهة ثانية؛ فإنّ الإصرار على خصوصية الإسلام تاريخاً وثقافةً، يُديننا مرةً أُخرى من اعتبار المسلمين كائنات أنثروبولوجية ما خضعت للتطور التاريخي. وقد استمرَّ هذا التجـــاذُب والجدال؛ أو بعبارةٍ أخرى التساؤل عن الاستشراق، وهل هو علمٌ أم لا، إلى أن ظهرت مدرسة الحوليات، ومدرسة التاريخ العالمي، فصار ممكناً دراسةُ هذه المنطقة من العالم بطريقةٍ سياقيةٍ لا تُنافي ذاتيتُها عالميتَها. ولعلّ خير دليلٍ على ذلك دراسات مارشال هودجسون وفرنان بروديل وجانيت أبو لُغد. الأولى بـــعنوان: "مغامرة الإسلام: الوعي والتاريخ في حضارةٍ عالمية"، والثانية بعنوان: "البحر المتوسط في عهد فيليب الثاني". والثالثة بعنوان: "ما قبل الهيمنة الأوروبية" وقد قام الباحثون هؤلاء بدراسة الحضارة الإسلامية، والتاريخ الحضاري في سياق التاريخ العالمي المُزامن، أي في القرون ما بين الثالث عشر والثامن عشر للميلاد(6).

II

أوضح أنور عبد المـــلك في دراستـــه الرائدة: الاستشراق في أزمـــة (1963)(7) أنّ المشكلة في التخصص الاستشراقي مزدوجة. هناك أولاً النقد الاستعماري، الذي يعتبر الاستشراق بطرائقه الفيلولوجية والتاريخانية من مواريث عصر الاستعمار. وهناك ثانياً النقد العلمي الذي يعتبر أن الاستشراقَ لم يفد من الثورة الحاصلة في العلوم الاجتماعية والتاريخية. وجاءت دراسةُ إدوارد سعيد عام 1978(8) ساحقةً لجهة أنها أثبتت (أو أقنعت بذلك) أن الاستشراق تخصُّصٌ استعماريٌّ، أي أنه نشأ في حضن الاستعمار، ونقل أُطروحاته، أو أنه حشر الإسلام والشرق في صورةٍ أشبعت وتُشبع طموحات الغرب ومطامعه في استعمار، واستمرار امتلاك الإسلام ومن طريقه العالم الإسلامي.

إنّ الذي لم يتنبّهْ له إدوارد سعيد وأنور عبد الملك والعرْوي وبراين تيرنر وآخرون – أنه في الوقت الذي كانوا يسعون فيه لتحطيم الاستشراق، بحجة إمبرياليته أو قصوره أو الأمرين معاً، كان ذاك التخصُّص أو المجال يتعرض لتفريغٍ واختراقٍ تدريجيين، أفضى لتحوُّله إلى أحد أربعة أمور: نـــزوع ألسُني يبدأ بمسائل نقد النص، ويصير إلى شكلٍ من أشكال التفكيك – أو بقاء على ما كان عليه مع تسميته نفسَه دراسات إسلامية أو شرق أوسطية – أو دخوله ضمن دراسات التاريخ العالمي – أو تحوله إلى أنثروبولوجيا. ولأنّ التوجُّهَ الرابع أو الأخير، المتدامج مع التوجه الألسُني الأول، هو الأكثر ظهوراً في العقدين الأخيرين؛ فسأقوم بتتبُّع بعض وقائعه وصولاً للعام 2002م.

عندما بدأ إدوارد سعيد يجمعُ المادَّة لدراسته عن الاستشراق، كان إرنست غلنر Ernest Gellner يُصدرُ دراسته عن الأصولية الجزائرية. وإذا عرفنا أن ذلك كان عام 1972 م، أدركنا كم كان الرجل سبَّاقاً في الاستشعار. وتوالت دراساتُهُ عن الإسلام بعد ذلك في السبعينات والثمانينات وحتى منتصف التسعينات (ت. عام 1995م). وقد جمع أهمَّها في كتاب: المجتمع المسلم(9). ومع اتساع تأثيره، كثر تلامذتُهُ أو متبنُّو فهمه للإسلام وتطوراته؛ وبخاصةٍ بعد تفاقم ظاهرة الحركات الإسلامية، وصعود الإسلام السياسي، بوصفه يقدّم نظريةً جاهزةً فيها شيءٌ من التبسُّط والتبسيط، لتلك التطورات. وأثارت دراسات غلنر رؤىً مناقضة أو مخالِفة لدى أنثروبولوجيين آخرين أهمُّهم كليفورد غيرتز Clifford Geertz، وزملاؤه من أمثال جيلسنان Gilsenan، وأيكلمان Eickelman – في حين استمرت مدرسة Libre، واستمر طلال أسد، وجيرار لكلرك، وفرد هاليداي وسامي زبيدة(10) في النظر إلى الأنثروبولوجيا في إطار النقد الاستعماري، كما استمروا جميعاً يفسّرون الظواهر في ضوء هذه المقولة. وانفرد طلال أسد بنشر نقدٍ جذريٍ لأطروحة "أنثروبولوجيا الإسلام"(11).

يرى غلنر أن الجوهر الأصليّ للإسلام أنه دينٌ نصيٌّ أُخروي، يتميز بنزوعٍ طهوريٍّ شديد. هذه الطهورية يخفّفُ من حدَّتِها وحروفيتِها التقليدُ الأكثريُّ للسُنة في صورة توازنٍ بين الأعراف المدينية والسلطة والعلماء. لكنْ في الأزمات الاجتماعية أو السياسية؛ وعندما تصل الأزمة إلى الثقافة، يعود النصُّ للبروز، ويظهرُ علماء منشقُّون أو متشدّدون يتسلَّحون بالنصّ من أجل استعادة الطهورية أو البراءة الأُولى؛ ولن تستعادَ البراءة الأصلية المفترضة طبعاً لكنْ في التقابل بين المدينة والقبيلة فازت المدينة؛ وبقيت الشرعية لدى العلماء، حراس النصّ ومسؤوليه، والقائمين على حياة الجماعة الشعائرية والعُرفية، في مواجهة السلطة المهزوزة لدولة القوة والضرورة. وقد تكونُ الأزمة الحالية تعبيراً عن تقبُّلٍ للحداثة بهذه الصيغة المعقَّدة؛ فلكي تتمكن من الثبات لا بد

أن تتغيَّر قليلاً ! والمناضلون الأصوليون هم في هذا السياق– بحسب غلنر– أولئك الذين يعيدون قراءة النصّ لتجديد التقليد، والدخول في العصر.

ويختلف غيرتز(12) مع غلنر في رؤيته العامة للإسلام. فبحسب غيرتز لا يمكنُ أن يحدث تغييرٌ ما في المجتمع أو الثقافة إذا ما أخذنا برؤية غلنر حول الدورات المكرورة على النصّ الواحد والمجتمع الواحد مع بقاء الجوهر ثابتاً، كمـــا يزعم غلنر. بل الأحرى القول: إنّ المجتمع الإسلامي مثل سائر المجــتمعات موّارٌ شديد الحركة والتغير. أما البنى والثوابت البادية فهي رموزٌ، تبقى عناوينها وتتغير معانيها، وتتقطعُ أو تتضاءلُ علاقاتُها بالواقع في الأزمات فيظهرُ التشدُّد بسبب توتُّر المقدَّس. فليس هناك مجتمعٌ عالميٌّ إسلامي؛ بل هناك مجتمعات إسلامية وتقاليد إسلامية متعددة لا تجمعُها إلاّ رموزٌ ومقدَّسات عليا، تُظهر وحدةً أو شبه وحدةٍ في الوعـــي؛ لكنْ لا علاقةَ في الواقع بين ما يحدُثُ في المغرب، وما يحدُثُ في إندونيسيا. وتحدث التطورات الاجتماعية والثقافية في المجتمعات الإسلامية مثلما تحدث في المجتمعات الأخرى التي لا تدينُ بالإسلام.

غلنر وغيرتز هما الشخصيتان اللتان سادتا ما عُرف بأنثروبولوجيا الإسلام في العقود الثلاثة، الأخيرة. وفي حين مال شبانُ المستشرقين في الأكثر إلى رؤية غيرتز أو رؤية كلاستر ولكلرك وطلال أسد، مضت قلّةٌ قوية باتجاه رؤية غلنر، لأنها مباشرة، ويمكن استعمالُها بطريقةٍ أسهل في حكمٍ سريعٍ على الإسلام(13). وهذا هو في الحقيقة السبب في اختراق الأنثروبولوجيا ليس للاستشراق وحسْب؛ بل لكل العلوم التاريخية، والمنظومات التفسيرية والتأويلية. فالأنثروبولوجيا تملكُ دعوى النظرية الشاملة التي يمكنُ لها أن تفسّر كلَّ شيءٍ في الظاهرة أو الدين أو الثقافة. والحقُّ أن غلنر يعرضُ استثناءاتٍ كثيرةً (الدولة العثمانية عنده استثناء؛ إذ كانت السلطـــة السياسيـــة فيها – بعكس نظريته – أقوى من الثقافة أو المؤسسة الدينية)، ويتحفّظ، ويضيف، ويحذف؛ لكنْ ما يهمُّ الناقلين المتسرعين عنه أو عن غيرتز الرؤية الأساسية.

على أيّ حال، في العام 1977م ظهرت دراستان استشراقيتان افتتحتا مرحلةً جديدةً في مجـــال تجاوُز الاستشراق الكلاسيـــكي. أُولى تلك الدراستـــين عنوانها: "دراسات قرآنية " لجون وانسبورو John Wansbourough. وثانية تينك الدراستين اسمها: "الهاجرية" تأليف باتريشيا كرون ومايكل كوك Patricia Crone , Michael Cook. أما وانسبورو فيخضع النصَّ القرآنيَّ لمبادئ وآليات "نقد النصّ" في العهدين القديم والجديد. فينتهي به الأمر في كتابه الثاني: بيئاتٌ منقسمة (1979م) إلى أنه ما كان هناك في القرنين الهجريين الأولين قرآنٌ ولا نصٌّ إسلاميٌّ من أي نوع. وأما كرون وكوك فلا يصدّقان أي شيءٍ في المصادر الإسلامية عن القرنين الأولين من الهجرة النبوية. باعتبار أن تلك النصوص –بما فيها القرآن– مزوَّرة وضعها أهلُ السنة بعد أن صاروا إمبراطوريةً، أي أنّ الإمبراطورية العربية (بالاشتراك مع طبقة العلماء) هي التي صنعت الدين الإسلاميَّ ونصوصَه. ولذلك يلجأ الباحثان إلى المصادر والمراجع اليهودية والمسيحية الموروثة عن القرنين السابع والثامن للميلاد، أو التي يُزعَمُ أنها كذلك، ومنها رؤىً نشورية، للتعرف على أصول الدين الإسلامي، والتاريخ الأول للإسلام. وقد صدرت لكرون عدةُ نصوصٍ ودراساتٍ بعد ذلك مع زملاء آخرين، أو بمفردها، تنحو المنحى نفسه(14). وهي تأخُذُ عن ماكس فيبرMax Weber قوله بقوة الدولة وضعف المجتمع والثقافة في الإسلام – كما تأخذ عن غلنر القول بأُصولية الإسلام ونصوصيته، أي الاستعصاء على التغيير: لكنْ لماذا

يستعصي الإسلامُ على التغيير، إذا كان قد اخترع هو نفسه واخترعت نصوصُه في القرن الثاني الهجري؟ تقول كرون: لأنه إذا نحَّى النصوص هذه أو غيَّرها فسينكشف أنه لم يكن ديناً متماسكاً؛ بل كان شراذم نصّيةً يهوديةً ومسيحيةً؛ ويهوديةً على الخصوص(15)!

عدَّلت كرون من آرائها في العقد الأخير. واستعادت النصوص العربية لديها سلطتها إلى حدٍّ ما واحترامها ولغير سببٍ أيضاً، لكنّ تلامذتها وتلامذة كوك ووانسبورو كتبوا في العقدين الأخيرين مئات النصوص في نقد النص القرآني أو السنة النبوية أو السيرة النبوية؛ بحيث صارت الدراساتُ الإسلامية في بعض الجامعات الأميركية والبريطانية هواجس وتخمينات و"اكتشافات" في نطاق اللامفكَّر فيه من قبل. فوجود النبي محمد أقلُّ ثبوتاً من الناحية التاريخية من وجود المسيح. والسيرة النبوية تقليدٌ لسيرة موسى أو أنها حواشٍ على القرآن كُتبت بعد ظهور القرآن في القرن الثاني. والسنة مكذوبةٌ كلُّها، وما عاد منها لأوائل القرن الثاني مأخوذٌ عن اليهود والنصارى. والفقه الإسلامي في أصوله الأولى روماني ويهودي ومحلي ولا علاقة له بالقرآن أو بالسنة.

وما بقيت هذه الدعاوى دون ردودٍ طبعاً من دارسين آخرين(16). لكن الشديدي الإيجابية من بينهم وصلوا بالأمور إلى أوائل القرن الهجري الثاني، وقالوا: إنهم لا يعرفون شيــئاً عما حدث من أيام دعوة النبي وحتى مطلع القرن الثاني الهجري: فما دامت النصوص الواردة باعتبارها من القرن الأول ليست مسجَّلةً عندما قيلت على رقٍّ أو برديٍّ أو صخرٍ، فمعنى ذلك أنها ليست قديمة أو منحولة ومتأخّرة، أو أنه ينبغي التوقف دون إثباتٍ أو نفي.

III

أولُ مساوئ هذه النقدة الجذرية طوالَ العقدين الماضيين تضاؤل العروض الجدية والشاملة عن الحقبة الإسلامية المبكرة. فالمسائل المبحوثة من القرن الأول، ومن عصر النبي والراشدين، في العقدين الأخيرين دقيقةٌ وتفصيلية، وتعتمد النقض والتفكيك؛ ليس بسبب تطورات الدراسات النصية والتاريخية وحسب؛ بل لسواد مقولة أنه لا شيء ثابت من تلك الحقبة، ولا بد من إعادة النظر في كل شيء. وثاني مساوئ تلك المقولات والمقالات: تعليم الشبان من الدارسين الجدد الاستخفاف بالنصوص المهمّة والمبكّرة من مثل تاريخ الطبري أو طبقات ابن سعد أو صحيح البخاري، بوصفها زائفةً، أو لا يصــحُّ الأخذُ بها على عِلاّتِها. بيد أن أسوأ من ذلك كلِّه هو مصير الاستراتيجيين، والمختصين بالشرق الأوسط المعاصر، ومعلّقي الصحف والمجلات السيارة، إلى استخدام مقولات التفكيكيين والتأصيليين بوصفها دراساتٍ ومقولاتٍ علميةً. فقد أدّت أحداث السنوات الماضية الحافلة بالصراع على الحركات الإسلامية، وحركات الإسلام السياسي – منذ قيام الثورة الإسلامية في إيران عام 1979م، و مقتل الرئيس السادات عام1981 م وحتى أحداث11 سبتمبر2001م، وغزو أفغانستان، والحرب الكونية على الإرهاب (الإسلامي)، والحرب على العراق أخيراً– إلى صيرورة الإسلام موضوعاً شعبياً مثيراً، مع ما يتفرع عن ذلك من حديثٍ حول طبيعته العنيفة أو الجامدة والسياسات الضرورية إزاءه، وطبائع ومصائر الجاليات الإسلامية الملتزمة بالدين، في الغربين الأميركي والأوروبي، ومنظر ومظهر الحكومات العربية والإسلامية في الغرب. في هذه الموضوعات كلِّها تؤخذُ آراءُ الخبراء، وما أدراك ما هؤلاء الخبراء! فقد صدرت مقالة هنتنغتون عن "صدام الحضارات" في الفورين أفيرز farigen ahairss شؤون خارجية، شتاء

العام 1993م، وعندما ذهبتُ بعدها في خريف العام 1994م إلى جامعة هارفرد للتدريس، أرادني هنتنغتون أن أُشارك في ندوةٍ معه حول الموضوع، وعندما سُئل عن مصادر رأيه عن الإسلام ذَكَرَ غلنر وبرنارد لويس Bernard Lewis. ولويس تاريخاني، أي أنه ما يزال من أتباع المدرسة القديمة في الاستشراق، لكنه – وبسبب الحاجات السوقية المتزايدة للتعرف على الإسلام – كتب خلال العقد المنقضي خمسة أو ستة عروض شبه شعبية، توصلُ إلى النتائج نفسها التي أوصلت إليها آراء المتأثرين السطحيين بأنثروبولوجيا الإسلام. قال لويس مثلاً في كتابيه الأخيرين: كيف حدث الخلل؟ (2001م) وأزمـــة الإســـلام(2003م): إن العرب يعانون من عقدةٍ معالمها الأساسية: رؤية فشلهم في الحاضر، ومجدهم في الماضي، وحسَد الغرب لنجاحاته. وبذلك فالمرضُ مَرَضُهُم، ولا ذنبَ للغرب فيه. وقد شهدنا في كلام المحافظين الجدد، ومحرري الصحف السيَّارة والمذيعين التلفزيونيين، بعد أحداث 11 سبتمبر عودةً كثيفةً لكتب برنارد لويس عن الإسلام والتاريخ الإسلامي. لكن السائد الآن بين المحافظين والليبراليين على حدٍ سواء كتابان هما: "الإسلام المسلَّح ينال من الولايات المتحدة"، لدانييل بايبس Daniel Pipes (2002)، "وبرجٌ عاجيٌّ على رمال: فشل الدراسات الشرق أوسطية في الولايات المتحدة"، لمارتن كريمر(17) Martin Kramer (2001). ودانييل بايبس في كتابه عن أحداث 11 سبتمبر وتفكير الإسلاميين الذين هاجموا أميركا، يصل إلى أن الإسلام كله أُصولي ومتطرف؛ لكنّ بعض تياراته أكثر تطرفاً من البعض الآخر. وكما لا ينبغي من وجهة نظره تجاهُل التطرف الإسلامي الخارجي في السعودية ومصر وباكستان– لا ينبغي تجاهُل التطرف المنتشر بين الجاليات الإسلامية في الولايات المتحدة وأوروبا. أما كتاب مارتن كريمر فهو هجومٌ صاعقٌ على كثيرٍ من المستشرقين الأميركيين وأساتذة دراسات الشرق الأوسط هناك؛ لأنهم فشلوا في تنبيه الولايات المتحدة إلى خطورة الراديكاليين المسلمين. ويرجع ذلك إلى أنهم – باستثناء برنارد لويس وكوك وكرون وبوول – واقعون تحـــت تأثير إدوارد سعيد، ونعوم تشومسكي.

وفـــي أوائل العام 2002م أنشأ بايبس وكريمر على الإنترنت برنامجاً سمَّوه: "مراقبة الكامبوس Campus Watch"، المقصودُ من ورائه تتبُّع ما يكتبُهُ أساتذة الدراسات الشرق أوسطية والعلوم السياسية مما لا يعجب اليمينيين أو أنصار إسرائيل. وبايبس هو الذي أثار الضجة حول مايكل سللز Michael Sells، صاحب كتاب "قراءات قرآنية" (2002م) الذي يستعرض فيه مختلف التأويلات لآيات السيف في القرآن، وآيات المسالمة والموادعة؛ إذ زعم بايبس أنّ في إبراز تعددية تفسيرات القتال والعنف في التراث الإسلامي احتقاراً للأميركيين الذين قُتلوا في 11 سبتمبر باسم الجهاد!

سبق لنا أن أصدرنا أربعة أعدادٍ بمجلة الاجتهاد في العام 2001م بعنوان: من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا. وقد راقبتُ والزملاءَ الذين كتبوا في سائرها عمليات التحول تلك من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا عبر ثلاثة عقودٍ ونيّف. وعُدْنا للموضوع في العددين التاليين اللذين صدرا عام 2002م بعد أحداث سبتمبر 2001م. وقد بدا لي وقتَها أنّ استخدام المنهج الأنثروبولوجي لا يعني حكماً أو بالضرورة مزيداً من الانقلاب على الإسلام. فالأنثروبولوجيا تتطور وتتعدد وتتحرر من أكثر المقولات التأسيسية التي ظهرت في المرحلة الاستعمارية.

ثم إنّ المناهج الجديدة في قراءة النصّ، وفي فهم العلاقات بين المتقدم والمتأخّر من النصوص والمقولات– تركت آثاراً عميقةً في الدراسات التاريخية، وفي الصور التاريخية، وفي مفاهيم الحقيقة والواقع، ولن تبقى

الدراسات الإسلامية بمنأى عنها، في شتّى الظروف، والمناهج. وأرى أن الطريقة الأنجع للتصدي لكتابة تاريخنا العقدي، والثقافي (بالفهم والاستيعاب والتجاوز) تتمثل في المشاركة الفاعلة والقوية في الدراسات المعاصرة والمناهج المعاصرة دونما خوفٍ أو وَجَل. ويقتضينا ذلك المزيد من المعرفة بالعالم والعصر، ووقائع الحداثة وما بعد الحداثة في العلوم الاجتماعية والإنسانية. فالواقع أنّ الدراسات الإسلامية والعربية بالعرب ما كانت على ما يُـــرامُ في ظلّ التاريخانية الاستشراقية لنزعم الآن أنّ غروب الاستشراق، بالمعنى القديم، نكسةٌ لنا.

بيد أنّ هناك أمراً مهمّا يتعلقُ بما يستظهرُهُ فوكو من علائق للمعرفة بالسلطة. فهناك صراعٌ هائلٌ منذ عقود على صورتنا، وعلى حاضرنا ومستقبلِنا عرباً ومسلمين، يبلُغُ الآن إحدى ذُراه، وتُستخدَمُ فيه كلُّ الوسائل؛ بما في ذلك الإسلام والوعي به، والعروبة ومعناها الثقافي والسياسي. ومن هنا ينسحبُ الحاضر على الماضي، أو يسحبُ المهتمون والخائضون لهذا الصراع الحاضرَ على الماضي، فيبدو الإسلام الأول، بالصورة أو الصور التي يظهر فيها الإسلامُ الحالي والعربُ المعاصرون: الانقسام والضعف والشرذمة والتهافُت على المقولات والمنظومات المتعددة والمتناقضة. ففي الحقبة بين 1957م و1967م، حين بدا أنّ العرب قادرون على النهوض والنمو والتوحُّد – ظهرت إيجابياتٌ في دراسة التاريخ الإسلامي، وفي بيان قدرة العرب والمسلمين على تجديد تقليدهم، ودخول العالم المعاصر من بابه الواسع. وأذكر أنّ هاملتون غب وفون غرينباوم وفرتز شتيبات وليونارد بـــايندر، هؤلاء جميعـــاً (بل برنارد لويـــس في كتابه: العرب في التاريخ، قبل ذلك)، كتبوا آنذاك في مبادرة العرب والمسلمين إلى المزاوجة الناجحة بين الحداثة والتقليد. أما مايكل هدسون، فقد انصرف للكتابة في "تجديد المشروعية" في نظام الحكم لدى العرب –خارج أطروحات ماكس فيبر– تحت شعار التغيير والتجديد، والعلاقة الأخرى بين الجمهور والسلطات. واتخذت الأمور مناحيَ منذ منتصف السبعينات من القرن المنقضي، على وقع هزيمة العام 1967م، والفشل في استثمار نتائج حرب أكتوبر عام 1973م، واستعلاء الاستبداد، وانتشار الحروب الأهلية وأيديولوجياتها وقطائعها. وكان من ضمن المتغيرات السلبية (إذا صحَّ التعبير التقييمي هذا)، –تعبيراً عن العلائق المتبادلة بين المعرفة والسلطة– ظهور الأنثروبولوجيا السالبة تجاه الماضي الإسلامي: فما دام العرب بهذه الحالة في الحاضر، فإنّ ذلك يعني أن الحالَ كان كذلك في الماضي البعيد أيضاً. وساد استخدام الرموز السياسية في ربطها بالرموز التاريخية الإسلامية ليس بالضرورة ذلك لدى غلنر أو لويس؛ بل لدى الإنجيليين الجدد، ودارسي الشرق الأوسط؛ ومن بينهم عربٌ كارهون للواقع المرتبط بالماضي وبالأوهام التوتاليتارية في الحاضر. كتب مقدمةً للترجمة الألمانيـــة لكتاب كليفورد غيرتـــز بعنـــوان: "الإسلام بين المغرب وإندونيسيا" نقده فيها استناداً لأطروحة غلنر التي بالغ في تأويلها وصولاً للقول بتحطُّم الإسلام لنصيته وجموده وعجزه عن التغيير والتجدد؛ وبذلك فقد لفَّق بين أطروحتي غلنر وغيرتز بوعي. وله ثلاثة كتب أخرى عن الإسلام تحملُ دائماً في عناوينها كلمة: الأزمة. أما فؤاد عجمي فقد انصبت حملاته على فشل أيديولوجيا القومية العربية؛ إذ لا عربَ هناك. ثم عندما طُلب منه في خريف العام 1993م التعليق على أُطروحة هنتنغتون حول "صدام الحضارات"، طمأَنَهُ إلى عدم خطورة الإسلام، لتشرذمه وانهياره وسقوطه في وجه عواصف الحداثة. ولا يكتم الإنجيليون الجدد كراهيتهم للإسلام بوصفه عدوّاً للمسيحية وللولايات المتحدة. ولويس الذي لم يكن يرى لنا أملاً بالتقدم إلاّ بمغادرة الإسلام كما فعل التُّرك –تخلَّى عن هذه النظرة الآن بعد أن

وصل إسلاميون للسلطة في تركيا. لقد تذكر لويس تاريخانيته؛ فذهب إلى أنّ الإسلام التاريخي والتقليدي لا يشكو من شيء؛ بل المشكلة في الوعي العربي والممارسة العربية. وهكذا عدنا إلى مقولة أنّ الإسلام ممتاز؛ لكنّ المسلمين أو العرب هم السيئون!

الحواشي

(*) أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية، بيروت، ومستشار التحرير بمجلة التسامح.

(1) Richard Antoun, Muslim Preachers in the Modern World. A Jordanian Case. Princeton University Press, 1989. PP. 26-33. وقارن "بأبو بكر باقادر": العلماء من الدراسات التاريخية إلى الدراسات الأنثروبولوجية؛ في مجلـــة الاجتهاد، العدد 48/47، عام 2000م، ص35–54.

(2) المرجع الكلاسيكي عن ظهور الاستشراق وتطوراته حتى الربع الأول من القرن العشرين هو كتاب يوهان فِك Fuck المتوافر بالعربية الآن؛ يوهان فِك: الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا. ترجمة عمر لطفي العالم. دار المدار الإسلامي. بيروت 2001م. وقارن بمكسيم رودنسون: جاذبية الإسلام. ترجمة الياس مرقص، 1982م، ص41–60.

(3) قارن لقراءة أولية؛ جيرار لكلرك: الأنثروبولوجيا والاستعمار. ترجمة جورج كتورة. بيروت 1983م، Talal Asad (ed.), Anthropology and Colonial Encounter, 1973

(4) قارن: Ludwig Hagemann, Christentum und Islam. Primus Verlag 1999، وريتشارد سوذرن: صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى. ترجمة رضوان السيد. بيروت 1984م. ص77–148، وألبرت حوراني: الإسلام في الفكر الأوروبي. مكتبة نوفل، بيروت،1994، ص17–75.

(5) قارن بكيث ويتلام: اختلاق إسرائيل القديمة، إسكات التاريخ الفلسطيني. ترجمة سحر الهنيدي، سلسلة عالم المعرفة، 1999م، وتوماس طمسن: الماضي الخرافي، التوراة والتاريخ. ترجمة عدنان حسن. دار قدمس، 2001م. وانظر عن رؤية الإسلام وتطوراتها، دراسة سوذرن السالفة الذكر، ودراسة رودنسون.

(6) قمنا في مجلة الاجتهاد بإصدار عددٍ خاصٍ مزدوج عن مدرسة التاريخ العالمي عنوانه: تاريخ الإسلام وتاريخ العالم: الوعي والتاريخ في حضارةٍ عالمية (27/26– شتاء وربيع 1995م). جرى فيه تقديم عروض ومراجعات وترجمات لأعمال هودجســـون وماكنيل وبروديل وريتشارد إيتون وجانيت أبولغد ولابيدوس.

(7) هناك ترجمةٌ لمقالة أنور عبد الملك عن مجلة ديوجين؛ في العددين الخاصَّين لمجلة الفكر العربي، واللذين أصدرتُهما عن الاستشراق عندما كنتُ أُحرر تلك المجلة (العددان 22 و23، 1983م).

(8) إدوارد سعـــيد: الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء. ترجمة كمال أبو ديب، 1981م.

(9) Ernst Gellner. Muslim Society, Cambridge Universitys 1981, PP. 149-173 – وقد ترجم الزميل أبو بكر باقادر، الأستـــاذ بجامعـــة الملك عبد العزيز بجدة، الفصل الخاصّ بالسلفية الجزائرية من الكتاب، ونشر بمجلة الاجتهاد، عدد 48/47، 2000م، ص185–228. ويصدر كتاب غلنر كاملاً بترجمة الدكتور باقادر عن دار المدار الإسلامي، بيروت 2004م. أما غلنر فقد عاد لوضع خطاطةٍ لعلائق الأديان –

ومنها الإسلام– بالمجتمع والسلطة في كتابه: Postmodernism, Reason and Religion (1992). واجتمع أنصار غلنر وأصدروا كتاباً عن نظريته عام 1992م: Transition to Modernity. Essays on Power,Wealth and Belief. Ed. J.Hall and I.C. Jarvie. Cambridge. Univ Press 1992.

(10) سامي زبيدة: أنثروبولوجيات الإسلام، مناقشة، ونقد لأفكار إرنست غلنر. دار الساقي. بيروت. 1997م، Gilsenan, Recognizing Islam. Croom Helm 1982.

(11) Talal Asad, The Idea of Anthropology of Islam. Occasional Papers. Georgetown. 1986.

(12) كليفورد غيرتز: الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة؛ التطور الديني في المغرب وإندونيسيا (1968م). ترجمة أبو بكر باقادر. دار المنتخب العربي ببيروت 1993م. ولغيرتز فرضيةٌ في علائق الدين بالثقافة والمجتمع والسلطة؛ في كتابه: The Interpretation of Cultures. Basic Books 1973. PP. 87-125. وانظر مراجعةً نقديةً لي لكتاب غيرتز السالف الذكر عن الإسلام؛ في: مراقبة الإسلام، التطور الديني في المغرب وإندونيسيا، بمجلة الاجتهاد، عدد50/51، 2001م، ص289–294.

(13) سامي زبيدة: أنثروبولوجيات الإسلام، مرجع سابق، ص5–8.

(14) من مثل: عبيدٌ فرسان (1980م)، والقانون الروماني والمحلي والفقه الإسلامي (1987م)، وخليفة الله، السلطة الدينية في العصـــور الإسلامية المبكرة (1986م)، والمجتمعات قبل الصناعية (1989). وانظـــر مراجعةً لي لكتابها (بالاشتراك مع مارتن هايندز) عن خليفة الله، بمجلة الاجتهاد، عدد2، شتاء العام 1989م، ص211–217.

(15) كان M. Weber يرى أنّ الإسلام يشكّل عائقاً أمام الحداثة؛ قارن ببراين تيرنر: علم الاجتماع والإسلام، دراسةٌ نقديةٌ لفكر ماكس فيبر.ترجمة أبو بكر باقادر. مكتبة الجسر بجدة 1990م؛ ص201–267؛ W.Schluchter, " Hindrances to Modernity: Max Weber on Islam". in Max Weber and Islam (ed. T. Huff, W. Schluchter). 1999. PP. 53-138. ولباتريشيا كرون دراسةٌ في الكتاب نفسه عن وجهة نظر فيبر في علاقة الإسلام بالرأسمالية، ص247–272.

(16) أهمُّ العاملين قديماً على إثبات أصالة النصوص العربية المبكّرة من القرنين الأول والثاني: فؤاد سزكين (في تاريخ التراث العربي، المجلد الأول)، ونبيهة عبود (في: ظهور الكتابة العربية الشمالية، استناداً إلى برديات المتحف الشرقي بجامعة شيكاغو)، ومحمد مصطفى الأعظمي (دراسات في السنة النبوية). ومن الجيل الحالي: أنجليكا نويفرت (في الدراسات القرآنية)، وفرد دونرF. Donner (قَصص الأصول الإسلامية: بدايات الكتابة التاريخية العربية، 1998م)، وهارالد موتسكي H. Motzki (أصول الفقه الإسلامي قبل ظهور المدارس الفقهية، 1991م)، وهارالد موتسكي (ناشر) (سيرة النبي محمد، مسألة المصادر، 2000م) – ووداد القاضي في دراساتها في التسعينات عن رسائل عبد الحميد الكاتب.

(17) صدرت لكريمر (عام 1998م) دراسةٌ بعنوان: اليقظة العربية والصحوة الإسلامية، سياسات الأفكار في الشرق الأوسط، تقول الشيء نفسه الذي قالته دراسته الثانية، وتشبه في ذلك كتب ومقالات فؤاد عجمي.

****

المشكلات العربية والانقسام الدولي
بعد جنيف-3

رضوان السيد

تأجلت مباحثات جنيف-3 بشأن الأزمة السورية إلى الخامس والعشرين من هذا الشهر. وقد اعتبر المراقبون ذلك فشلاً واستمراراً للحرب المدمِّرة. الأمين العام للأُمم المتحدة نسب الفشل إلى روسيا، في حين نسبه آخرون إلى النظام السوري. ويرجع ذلك إلى فهم قرار مجلس الأمن رقم 2454 والذي ينص ضمن بنوده الكثيرة، وخطته للسنوات المقبلة على ثلاثة أمور في البندين 11و12. وهذه البنود هي: فتح ممرات إنسانية لإيصال المساعدات الغذائية والطبية، وإطلاق سراح المعتقلين وبخاصةٍ من النساء والأطفال، ووقف شامل لإطلاق النار. لقد اعتبر المجتمعون بمجلس الأمن هذه الإجراءات مساعدة في بناء الثقة بين الأطراف، بحيث يكون التفاوُضُ بينها صحياً وطبيعياً بقدر الإمكان لرسم ملامح المرحلة الانتقالية. لكنْ بعد طول الضغوط المتبادلة، وصل الطرفان إلى جنيف، ووفد النظام السوري ما يزال يصرُّ على أنّ البند الأول قبل الإنسانيات هو مكافحة الإرهاب. والروس يتهمون المعارضة أنها أحضرت ضمن وفدها إرهابيين، ويطالبون بإدخال الأكراد والفريق الروسي- السوري المعارض مثل هيثم مناع وقدري جميل. إنما ليس هذا كل شيئ. بل إنه منذ حوالى العشرة أيام تعاظم القصف الروسي في الشمال والجنوب إلى درجات غير معقولة، بينما تعاظم قصف النظام وميليشيات حزب الله والحرس الثوري في ريف دمشق والقلمون. وقد تقدمت قوات النظام والقوات الإيرانية والمتأيرنة على كل الجبهات في الشمال والجنوب وجوار دمشق. وكان الحديث أولاً أنّ المُراد من تعاظُم القصف مجيء المعارضة ضعيفة، والنظام والروس والإيرانيين أقوياء ويفرضون شروطهم. إنما خلال الأيام القليلة الماضية ما عاد الروس والإيرانيون مهتمين بالتفاوض بالنظر للتقدم العسكري الذي تحقّق، وعلى المعارضةأن تُوافق بجنيف على ما يعرضه وفد النظام من شروط، أو لا تفاوُض!

أما دي مستورا الذي قضى الأسابيع الثلاثة الماضية متجولاً بين طهران ودمشق وموسكو والرياض فقد أبقى أوراقه مستورة، واستعان بجون كيري للضغط بشدة على الرياض وعلى المعارضة السورية الموجودة فيها. وكيري أنذر المعارضة بأنّ الظروف ليست لصالحها، وعليها أن تقنع بالموجود وتحضر المفاوضات بأي ثمن، أو ينتهي الأمر لغير صالحها، ولغير صالح الشعب السوري المطارد والمهجَّر والمقتول! وذهبت المعارضة في النهاية لجنيف، لكنها أبت بدء التفاوُض إلاّ بتحقيق المقدمات: الإنسانية، ووقف القصف إن لم يكن الوقف الشامل للنار. ولأنّ النظام والروس لم يوافقا، ولأنّ المعارضة أرادت الانسحاب؛ فإنّ دي مستورا أعلن عن تأجيل التفاوض.

إنّ التفاصيل غير مهمة. فالنظام السوري أُرغم عام 2012 على جنيف-1 وشروطها. وهو منذ ذلك الحين يحاول التملص من المرحلة الانتقالية، ومن الحديث عن ذهاب الأسد. وقد كانت الشهور الأربعة الأخيرة بعد التدخل الروسي شديدة القسوة على المعارضة وعلى الشعب السوري. فقد حصل انهيارعلى سائر الجبهات، أما المدنيون فزادت معاناتهم وهجرتهم إما بسبب القصف أو بسبب حصارات التجويع.

ما هي العبرة مما حدث في جنيف -3؟

فيما عدا اليمن ليست هناك قدرة عربية على تأثيراتٍ حاسمة لوقف المذابح والاستنزافات ضد العرب والمدنيين والدول لا في العراق ولا في سورية ولا في ليبيا ولا في لبنان. فالأمر في هذه البلدان متروك للجهد الدولي. وموقف الولايات المتحدة صار معروفاً من سنوات: لا تقاتل إلاّ داعشاً، ولا تساعد عسكرياً إلاّ الأكراد. أما في بقية الملفات فهي تقف خلف الروس أو خلف الأوروبيين. والروس اندفعوا في سورية لسببين: عدم القدرة على الحسم في أوكرانيا، وأنهم يريدون البقاء في الشرق الأوسط، ولا إمكانية لذلك إلاّ في سورية حيث تحتاجهم إيران، وتحتاجهم إسرائيل، ويستطيعون مضايقة تركيا. وبالطبع فإنّ الولايات المتحدة كانت تفضّل التدخل الأوروبي، لكنهم وعلى تردد وتخاذُل ما وافقوا على ذلك إلاّ في ليبيا.

هناك إذن في المشكلات المستعصية لهذه البلدان **عامل أساسي**، هو عدم قدرة دول الجامعة العربية على التدخل لوقف خراب العمران وتفكك البلدان.

أما العامل الآخر، فهو الاضطراب الشديد الذي أدخله داعش على المشهد في سورية والعراق، ويوشك أن يكون ذلك أيضاً في ليبيا. كل الدول القريبة والبعيدة تضع مكافحة داعش على راياتها. لكنّ مكافحة داعش ليست أولويةً حاسمةً إلاّ عند الولايات المتحدة.

الأمور شديدة الصعوبة إذن على العرب دولاً وشعوباً بسبب الضعف والانقسام من جهة، والتدخلات الدولية والإقليمية من جهةٍ أُخرى. ولاحول ولا قوة إلا بالله.

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com

جريدة الاتحاد في صفحة وجهات نظر يوم 2016/2/7

المعرفة والجماعة والمرجعية(*)

رضوان السيد

I

ذكر أبو القاسم الكعبي(-319هـ) في "طبقات المعتزلة"[1]، وتبعه في ذلك أبو هلال العسكري(-400هـ) في "الأوائل"[2] عن واصل بن عطاء (-131هـ) أنه قال: "يُعرف الحقُّ من وجوهٍ أربعة: كتابٌ ناطق، وخبرٌ مجتمعٌ عليه، وحُجّة عقل، وإجماع.. (وهو) أولُ من قال: الخبر خبران خاصٌّ وعامٌّ. فلو جاز أن يكونَ العامُّ خاصاً، جاز أن يكونَ الخاصُّ عامّا. ولو جاز ذلك لجاز أن يكون الكلُّ بعضاً والبعض كلاً، والأمر خبراً والخبر أمراً. وهو أولُ من قال: إنّ النسْخ يكونُ في الأمر والنهي دون الأخبار.."[3].

لدينا في هذا النصّ النادر أمران شديدا الأهمية، **<u>الأول</u>** أقدمُ كلامٍ نعرفه في مصادر المعرفة في الإسلام الأول. **<u>والثاني</u>**: وضع قواعد لقراءة الخطاب الإلهي، والذي صار يُعرفُ منذ القرن الثالث الهجري باسم:علم أُصول الفقه.

في الفترة التي كتب فيها واصل بن عطاء "رسالته" هذه في مصادر المعرفة، وفي ترتيبات قراءة أو فهم الكلام الإلهي، أي مطلع القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، كانت مسألة الخطاب قد صارت الشغل الشاغل لسائر التيارات الفكرية والسياسية. وفي حين كان الدعاة السياسيون يسمُّون رسائلهم سِيَراً أي برامج؛ فإنّ المتكلمين- وواصل من أوائلهم، يسمُّون خطاباتهم رسالةً أو رسائل في كذا وكذا. وبالعودة للمصادر التي ترجمت لواصل بن عطاء، لا نعرفُ ماذا كان عنوان رسالته حقاً، وبالطبع فإنّ المعتزلة المتأخرين اعتبروها رسالةً في أصول الفقه. وفي الحقيقة، فنحن لا نعرفُ مؤلِّفاً سواءٌ أكان متكلِّماً أو فقيهاً، سمَّى عمله "رسالةً في

(*) محاضرة أُلقيت بمؤتمر الرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب بتاريخ 6/9/ 2015.

(1) الكعبي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة. تحقيق فؤاد سيد. الدار التونسية للنشر، 1972، ص 111-112.

(2) أبو هلال العسكري:الأوائل. تحقيق محمد المصري ووليد قصّاب. دمشق: دار الفكر، 1970، 124/2.

(3) وقارن برضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة. الطبعة الخامسة. بيروت: دار جداول 2011، ص ص 155-159.

المعرفة" غير الحارث بن أسد المحاسبي(-243هـ) وبعد مائة سنةٍ أو أكثر على رسالة واصل. أمّا محمد بن إدريس الشافعي(-204هـ) فنحن نعرفُ أنه سمَّى عمله "الرسالة" وحسْب: فهل كان هذا شأن واصل أيضاً؟

لكنْ لماذا أهتمُّ بالاسم أو العنوان هذا الاهتمام؟ أفعلُ ذلك لأنّ **الرسالة** المجرَّدة وقتَها كانت تعني ما نعنيه اليوم بالرؤية أو النظرية أو الأُطروحة. وبعد واصل بجيلٍ أو جيلين ظهرت التسمية **بالمقالة** وهي مُرادفةٌ تماماً للنظرية أو الأُطروحة. ولا نعرف أحداً من مؤلفي القرنين الثاني والثالث للهجرة سمَّى عمله خطاباً، مع أنّ المصطلح كان معروفاً بدليل أنّ علماء الأُصول بعد زمن الشافعي تحدثوا عن القرآن الكريم باعتباره خطاب الله المتعلق بأفعال العباد أوالمكلَّفين[(4)].

فلنعُدْ إلى تأمُّل ترتيبات مصادر المعرفة عند واصل: الكتاب الناطق هو مصدرُ المعرفة الأول. لماذا هو كذلك؟ لأنه باعتباره موحىً يقدِّم معرفةً يقينيةً: { لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه}(سورة فصِّلت: 42). وعلينا أن لا ننسى هنا أنّ واصلاً قال في مفتتح رسالته إنّ الحقَّ، أي المعرفة، لا تكون إلاّ من هذه الوجوه أو الجهات الأربع، وفي مقدّمها الكتاب الناطقُ الأولُ في اكتساب المعرفة الحقة. وهو ناطقٌ لأنه خطابٌ أو كما سمَّى القرآن نفسَه، وشرحه الشافعيُّ في رسالته أنه بيانٌ للناس[5]. كيف يُقرأُ البيان أو كيف يُستمعُ إليه ويُفهَمُ على مُراد الله؟ شروط وآلياتُ الخطاب هي التي ذكرها واصل في مسألتي العام والخاص، والخبر والأمر، وما الذي يردُ عليه النسخ وما لا يرد. وبهذا المعنى لتحقق المعرفة الحقّة، توقف علماءُ الأصول المعتزلة وغيرهم عند ذاك التضاد الذي يقيمه واصل بين العام والخاص بحججٍ جدلية. فالعام عند الأصوليين، وبحسب السياق والأسلوب، يمكن أن يطرأ عليه التخصيص. بل إنّ علماء الأُصول ومنذ الشافعي قالوا إنه ما من عامٍ إلاّ وخُصِّص، ومع ذلك فيبقى أنّ المورد لا يحدّد الوارد، أو أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. بيد أنّ السبب أو المورد أو السياق هو علةٌ خارجيةٌ إذا صحَّ التعبير، أما بنية البيان فهي لغويةٌ ولسانيةٌ وأُسلوبية وعلى مدارجها يقومُ

---

(4) (ذكر التعريف من كتاب في أصول الفقه).
(5) الشافعي: الرسالة. بتحقيق وشرح أبي الأشبال أحمد محمد شاكر. مصر: مطبعة الحلبي، 1940، ص 21 رقم 53: باب كيف البيان.

الخطابُ ويَسْري. وعلى هذا يبقى صحيحاً أن الأمر غير الخبر، لكنّ الخبر يمكن أن يتضمن أمراً. وهذا التشابك الدقيق وغير العشوائي أو هذه الجدالية بين البنية والرسالة التي تتضمنها تدورُ معظمُ أحوال الخطاب أو بياناته. وفي جدالات الشافعي مع متكلمي عصره والجيل السابق كانت نقطة قوته هي تركيزه في نظريته في البيان على كلام العرب، أو ما تعرفه العربُ في كلامها بحسب تعبيره. ذلك أنّ القرآن أُنزلَ بلغتها. فالكتاب الناطق ناطقٌ بكلامها أو المعهود والمعروف منه. هناك اتفاقٌ إذن على أنّ الحقَّ أو اليقين في الكتاب، وإنما يحصُلُ التبايُن أو الاختلافُ في القراءة، أو في أحوال الخطاب أو البيان أو نُطقه أو منطقه. وعلينا أن لا ننسى أنّ بين رسالة واصل ورسالة الشافعي قُرابة القرن من الزمان، وهو قرنُ المتكلمين، لكنه أيضاً قرنُ اللغويين. فاللغويون هم الذين كتبوا في مجاز القرآن وفي معاني القرآن وفي لغة القرآن أو لُغاته. وإذا كان يمكنُ تتبُّعُ جدالات الشافعي مع المتكلمين في فقرات رسالته في الأصول، ورسالته في جِماع العلم أو المعرفة؛ فإنه يمكن أيضاً فيهما تتبُّعُ نقاشاته مع اللغويين وأهل اللسان في المجاز وفي المعاني وفي اللغات وفي الوجوه والنظائر. ويبقى فيما يتصل بالكتاب الناطق أنّ الرجلين واصل بن عطاء والشافعي كانا يبحثان عن اليقين وكيفيات تحقُّقه، أما واصل ففي العقديات والنظريات، وأما الشافعي – شأن الفقهاء– ففي الأحكام.

ولكي يكونَ واضحاً ما نقصِدُهُ نصلُ إلى المصدرالثاني للمعرفة عند واصل وعند الشافعي. وواصل يسمّي المصدر الثاني للمعارف: الخبر المجتمع عليه، أما الشافعي فيسمّيه: السنة الثابتة أو الصحيحة. يقول الله سبحانه وتعالى: { وما آتاكم الرسولُ فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا}(سورة الحشر:7). وواصل يريد أن يتأكد أنّ المنسُوب إلى رسول الله(ص) صحيح النسبة بالفعل، ولذا فهو يشترط لقَبوله باعتباره مصدراً يُداني القرآن في يقينيته أن يكونَ صادراً عنه صلّى الله عليه وسلّم. ولذلك يشترط لقَبول الخبر عن الرسول الاجتماعُ عليه، أي أن يكونَ متواتراً عنه في النقل. أما الشافعي فيهمه المبدأ، وهو أنّ كلام رسول الله هو مثل كلام الله في الحجية. فإذا تواتر صار الاقترانُ كاملاً من حيث الثبوت بعد الاقتران في الحجية. أمّا إذا كان **خبرَ واحد**، أي عن عددٍ قليلٍ أو فردٍ من الصحابة؛ فإنّه يظلُّ كافياً للعمل به، وإن لم يمكن القول إنّ العلمَ اليقينيَّ به أو من خلاله قد تحقق. وإذا لم نكن نعرف ماذا كان واصل يقصدُهُ

بالضبط من الاجتماع على الخبر؛ فإنّ الجيل المعتزليَّ الذي عاصره الشافعي، كان كثيرون من أفراده، وبخاصةٍ معتزلة بغداد، قد تخلَّوا عن الحديث، وقالوا إنهم قرآنيون وحسْب. وهؤلاء هم الذين هاجمهم الشافعي في الرسالة وفي جماع العلم وفي اختلاف الحديث[6].

******

لا شيئَ عند واصل وأجيال المعتزلة اللاحقة يُضاهي القرآن في تحقيق يقينية المعرفة. لكنّ السنة تظلُّ مصدراً للمعرفة الدينية إذا تواترت. أما الشافعي فيكفي عنده النقلُ الصحيح سنداً عن رسول الله(ص) لكي يكونَ المؤمنون ملتزمين بالإنفاذ والعمل[7]. لأنّ رسول الله(ص) شارعٌ أيضاً مثل كتاب الله. وقد سمع الشافعي من شيخه الإمام مالك بن أنَس(–179هـ) اعتبار عمل أهل المدينة سنةً أيضاً أو أنه مصدرٌ فرعيٌّ للاشتراع. إنما الطريف إدراك الشافعي أنّ مقالة مالك في عمل أهل المدينة وحجيته تُداني مقالة واصل بن عطاء في الخبر المجتمع عليه وإنْ في معرض الفقه العملي وليس في المعرِض العقدي. ولذلك فقد انصرف الشافعي كما انصرف من قبل الليثُ بنُ سعد(–175هـ) عن اعتبار الحجية في عمل أهل مدينة رسول الله، وظلَّ مُصِراً على تقديم خبر الواحد الثبْت والثقة، مع تنازُلٍ في مسألة العلم أو اليقين، لكنه تنازُلٌ ما كانت له نتائجٌ عمليةٌ عنده، وذلك بحجةٍ عمليةٍ أيضاً وهي أنّ أكثر الأخبار عن رسول الله(ص) المتضمنة أحكاماً أو بياناً بالتخصيص أو التعميم، هي أخبارُ آحاد. وإن جرى إنكارها فمعنى ذلك إنكار أحكامٍ كثيرةٍ تضمنتها سنة رسول الله(ص). وقد بلغ من تمسُّك الشافعي بالاقتران بين القرآن وسنة الرسول(ص) أنْ قال في <u>**الرسالة**</u> بإمكان نسْخ القرآن بالسنة[8]. وهو الأمر الذي لم يتابعه عليه تلامذته وأهل مذهبه فيما بعد[9].

يقول واصل إذن استناداً إلى نظرته لتحقُّق اليقين بمصدرين مستقلين للمعرفة: الكتاب الناطق، والخبر المجتمع عليه. ويذهب الشافعي إلى الاتّساق والترابط بين الكتاب والسنة. إنما الأول في النظر والعمل، والثاني في العمل دون النظر. وبناءً على استقلالية مصادر المعرفة

---

(6) الشافعي: الرسالة: مصدر سابق. ص ص 139-142، رقم 1312. أما خبر الواحد فهو: "<u>**خبر الواحد**</u> عن الواحد حتى يُنتهى به إلى النبي أو من انتهى به إليه دونه" (الرسالة، ص 369). وقارن بحمادي ذويب: جدل الأصول والواقع. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2009، ص ص 215-229.

(7) كتاب معتز الخطيب: ردّ الحديث.

(8) الرسالة. مصدر سابق. ص ص 214-235.

(9) الملاحظات على الشافعي، هل هي موجودة عند مصطفى زيد في النسخ؟

عند واصل فإنه يصل في الوجه الثالث إلى **حجة العقل**. وحجة العقل هي حجيته، أو إمكان بلوغ اليقين به. ولا ينسى الشافعي الاتّساق هنا أيضاً أو في المصدر الثالث، فيتحدث عن إمكان استنباط الأحكام من الكتاب والسنة بالاجتهاد أو القياس على الكتاب والسنة في استنباط الأحكام. والقياس معنى الاجتهاد عنده ولا شيئ غير. فحتى **الاستحسان** الذي قال به أبو حنيفة (–150هـ) وتلامذته مرفوضٌ عنده لأنه "اجتهادٌ على غير مثالٍ سبق أو قياسٍ صح!"[10]. ولا نعرفُ تماماً ماذا قصد واصل بن عطاء بالعقل عندما تحدث عن حجته أو حجيته. لكنّ المفهوم أنّ حجيته إنما أتت من إمكان استقلاله بالمعرفة، وإمكان بلوغ اليقين به، وإلاّ فكيف يمكن الاستنادُ إليه في الإيمان، ولماذا يخاطب الله سبحانه وتعالى عبادَهُ به أو باسمه: { إنما يتذكر أولو الألباب}(سورة الرعد: 19). ومرةً أُخرى ثالثة أو رابعة فإنّ الشافعي عندما يتحدث ليس عن العقل بل عن الاجتهاد والقياس، إنما يقصد العملَ التعبدي؛ ذلك أنّ "جهات العلم" عنده هي كما يقول: "الخبر في الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس"[11]. ومرةً أُخرى أيضاً وأيضاً؛ فإنّ اتّساقية الشافعي انتصرت في الفقه والأُصول، وقد اضطر أصوليو المعتزلة للالتحاق بها في العمل التشريعي. لكنّ مدرسة ابن كُلاّب (–240هـ) ما وافقت الشافعيَّ، كما أنها ما استكانت إلى تعميمات واصل بن عطاء وأبي الهذيل العلاّف (–227هـ)، ولنتأمَّلْ قراءة هذه المدرسة لمسألة العقل باعتباره مصدراً للمعرفة بل واليقين، دون أن يعني ذلك استقلاله بالمعارف على إطلاقه. بذلك قال المحاسبي(–243هـ) أحد أعلام هذه المدرسة، والذي كان من حسن الحظّ أن آثاره بقيت[12]. ذكر المحاسبي في رسالته العجيبة: "مائية العقل وحقيقة معناه واختلاف الناس فيه"، وفي كتابه الآخر: "فهم القرآن" أربعة أمورٍ في: تعريف العقل وتحديده، وفي سلطاته ووظائفه الدينية والدنيوية، وفي علائقه بالله وبالبشر، وفي مآلات نظره في الكتاب والسنة والإجماع.

في تعريف العقل قال المحاسبي إنّ "العقل هو غريزةٌ وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يطّلع عليها العبادُ بعضهم من بعض، ولا اطّلعوا عليها من أنفسهم برؤيةٍ ولا بحسٍّ ولا ذوقٍ

---

(10) الرسالة. مصدر سابق. ص 70، رقم 1456-1468، وص 502. وانظر قول الأحناف في الاستحسان.
(11) الرسالة. مصدر سابق. ص ص 222-225، 592-599.
(12) انظر عن المؤلفات الآن.

ولا طعم..(فهو) لا يُعرف إلاّ بفعاله في القلب والجوارح"[13]. إنه ليس صفوة الروح كما قال قوم. ولا هو مجرد المعرفة كما قال آخرون، بل إنّ المعرفة عنه تكون. كيف تحصل المعرفة عنه إذن؟ "الحجةُ– بحسب المحاسبي– حجتان: عيانٌ ظاهرٌ وخبرٌ قاهر. والعقل مضمَّنٌ بالدليل. والدليل مضمَّنٌ بالعقل. والعقل هو المستدل، والعيان والخبر هما علةُ الاستدلال وأصله"[14]. إذن هناك عقلٌ غرزيٌّ يتساوى الناسُ فيه. وهناك العيان الظاهر، أو الحواسّ ومدركاتها. وهناك الخبر القاهر أو الوحي الإلهي. ويحصل الاتّساق بالتواصُل بين الحواسّ ومدركاتها المتعقَّلة من جهة، والخبر القاهر أو الوحي الإلهي، فتكونُ المآلاتُ "عقلاً عن الله"[15]، لا ينفصل فيه العيانُ عن التأمل العقلي، ولا عن المجتمع المتكوِّن من وحداتٍ متعاضدة. وفي هذا التصور رؤيةٌ للعقل في أُفق النظر، وفي أُفق العمل، والذي لا يتمُّ ويتّسق إلاّ بتحقق الجانبين: النظري المدرك والكاشف والمستدلّ، والجانب التدبيري مع الجماعة وفي جنباتها من خلال الإجماع.

إنّ العقل الغَرَزي الشائع في البشر وجوداً وسلطةً وتدبيراً هو **<u>الأصل</u>:** "فالعيان شاهدٌ يدل على غيب، والخبر يدلُّ على صدق، **<u>وفي تناوُل الفرع قبل إحكام الأصل سفَهٌ</u>**.."[16]. ولذلك يمضي كلٌّ من الثلاثة واصل والشافعي والمحاسبي مباشرةً من عقل الجماعة إلى الإجماع أو إلى مجال التحقق للعقل. و في حين تُهمُّ واصلاً استقلالية عقل الجماعة، ويُهمُّ الشافعيَّ اتّساقُهُ من ضمن منظومة الكتاب والسنة؛ فإنّ المحاسبيَّ يُهمُّه تحقق الفرع استناداً على الأصل. وإذا كان الأصمّ(–225هـ) قد استخدم الإجماع بالمعنى السياسي؛ فإنّ علماء الأُصول بعد الشافعي وبينهم الجصّاص الحنفي والجويني والغزالي الشافعيان، وابن عقيل الحنبلي يقولون[17]:" إنّ تجويز مخالفة الإجماع وترك اتّباع الأمة، مما يعظُمُ خَطَرُه. إذ على الإجماع ابتُني معظمُ أصول الشريعة. فلو خالف فيه مُخالفٌ لنُقل خلافُهُ في هذا الأمر العظيم والخَطْب الجسيم..". بل إنّ "الإجماع في رتبة النصّ وإن كان حكمه أن يُعمل به ويُصار إليه، ولا يجوز تركُهُ

---

(13) المحاسبي: العقل وفهم القرآن. نشرة حسين القوتلي.الطبعة الثانية. بيروت 1978. ص ص201-202.
(14) المحاسبي: العقل وفهم القرآن. مصدر سابق. ص 232.
(15) المحاسبي: العقل وفهم القرآن. مصدر سابق. ص 246-247. والمحاسبي: الرعاية لحقوق الله. تحقيق عبد الحليم محمود. القاهرة: دار الكتب الحديثة 1969، ص ص36[1]، 141، 178.
(16) العقل وفهم القرآن. مصدر سابق. ص 232.
(17) الجويني: التلخيص في أصول الفقه. تحقيق محمد حسن إسماعيل. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003، ص 375.

بحال.. الإجماع معصومٌ عن الخطأ محفوظٌ عن المعارضة والنسْخ، إذ ليس له مثله فيقضي عليه..."[18]. وينتهي نجم الدين الطوفي الفقيه الحنبلي البارز إلى القول: " ومعنى كون الإجماع حجةً قاطعةً أنّ العمل يجب به مقدَّماً على باقي الأدلة، الكتاب والسنة والقياس، فيقدَّمُ الإجماعُ على جميعها.."[19]. فالإجماعُ له هذه الدرجة العليا في الحجية، لأنه يقدم معرفةً يقينيةً تستند إلى قواطع العقل، وقواطع النصّ، وقواطع عصمة الجماعة.

لقد أتى الإجماع رابعاً عند واصل بن عطاء لأنه أهتم باستقلاليته المعنوية باعتباره ممثلاً لوحدة الجماعة واستقرارها، أكثر مما اهتم بتأثيراته وفعالياته المستمرة. وأتى رابعاً عند الشافعي لأنّ المعرفة الناجمة عنه تابعة للمعارف الثلاث الأُخرى أو أنّ حجيتها أو صحتها متعلقةٌ باتّساقها مع يقينيات الكتاب والسنة. وصحيح أنّ الشافعي احتج لحجية الإجماع بآية "سبيل المؤمنين"[20]، لكنه ما رتّب على ذلك نتائج بارزة. أمّا المحاسبي فقد أعاد الاكتشاف والتأسيس بحيث وُضع الإجماعُ فرعاً على أصل هو عقل الجماعة، وكلا العقلين: الجمعي(= الفطري) والإجماعي، تحوطهما العصمة المعرفية ذات الركنين: فطرة الخلق، ووعي الجماعة وإرادتها.

*****

لقد أطلق تيار العقل الغَرَزي، تيار عقل الجماعة، العنِان لثورةٍ معرفيةٍ ربطت بين العالم العاقل(= العقل باعتباره بصيرةً ونوراً)، والعالم المعقول، بين الكون المسطور والعالم المنظور. ولذلك قال إمام الحرمين الجويني(– 478هـ) عن مقولة المحاسبي في العقل[21]: "وما حوَّم عليه أحدٌ من علمائنا غير الحارث بن أسد المحاسبي رحمه الله فإنه قال: العقل غريزةٌ يتأتّى بها دَرْكُ العلوم وليستْ منها".

وقد أُثير على هذه النظرية؛ نظرية عقل الجماعة الذي عنه تكون المعرفةُ، ويضمن حريته وحركيته ومسؤولياتِه الإجماع– أُثير عليه إشكالان، **أحدهما** من داخل القرآن بشأْن

---

(18) الغزالي: المستصفى 1/ 139.
(19) الطوفي: شرح مختصر الروضة3/29-30. وقارن بالواضح لابن عقيل 20/1.
(20) سورة النساء: 115{ ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نولِّه ما تولّى ونُصْله جهنم وساءت مصيرا}.
(21) الجويني: البرهان112/1. وقارن برضوان السيد: الجماعة والمجتمع والدولة. الطبعة الأولى عن جداول. بيروت، 2015. ص ص 278-283.

المحكم والمتشابه والرسوخ في العلم، وبشأن الردّ إلى الله ورسوله– **وثانيهما** من خارج القرآن، وهو المتعلق بمفهوم العقل حتى بداخل تيارات المتكلمين والفقهاء الذين كانوا يقولون بغَرَزية العقل.

ولنبدأ بمشاكلة أو مشاكسة المفسّرين لرؤية عقل الجماعة والإجماع، وذلك بذكر الآيتين:

أ. قوله تعالى:{ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آياتٌ محكماتٌ وأُخر متشابهات. فأما الذين في قلوبهم زيغٌ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاءَ الفتنة، وابتغاءَ تأويله. وما يعلم تأويله إلاّ الله والراسخون في العلم يقولون آمنّا به كلٌّ من عند ربّنا. وما يذكَّر إلاّ أولو الألباب} (سورة آل عمران: 7).

ب. وقوله تعالى: {وإذا جاءهم أمرٌ من الأمن أو الخوف أذاعوا به. ولو ردُّوهُ إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم. ولولا فضلُ الله عليكم ورحمتُهُ لاتّبعتم الشيطان إلاّ قليلا} (سورة النساء: 83).

إنّ موضوع الاستشكال في الآية الأولى هي منزلة الراسخين في العلم الذين يستأثرون بمعرفة معنى المتشابه وأحكامه، أو أنهم يكشفون عن التأويل الصحيح. والسؤال هنا ليس عن معنى المحكم والمتشابه، بل عن وجود طائفةٍ من العلماء هي التي تختص بفهم المتشابه أو تعقُّل تأويلاته؛ فأين تساوي الناس في العقول، وأين عقل الجماعة. ثم ألا تشتبه طائفة الراسخين بالتراتبيات الكهنوية التي تتنافى وعقلَ الغريزة؟ وعلى ذلك أجاب الرازي في تفسيره[22] بأن الرسوخ في العلم لا يعني وجود طائفةٍ أو فئة مخصوصة بعلمٍ خاص. بل الراسخون هنا هم الذين لا تُزعزع اعتقاداتهم الشكوك والأُمْنيات والطموحات؛ فيتعمدون المصير إلى التأويل المخطئ أو المنحرف لأنّ في قلوبهم زيغاً، وهم مولعون باختراع التأويلات الباطلة للإضرار بقضية الإيمان، والتأويل السليم للكتاب. والدليل على ذلك أنّ الآية تُختم بمخاطبة أُولي الألباب.

---

(22) فخر الدين الرازي: التفسير الكبير. مصر: مطبعة الحلبي 1978، م8، ص ص 214-217.

وأما الآيةُ الثانية والتي تتضمن العودة إلى الرسول وإلى أُولي الأمر؛ فإنّ المقصودَ بها ليس تمييز فئةٍ بالقدرة الغريزية أو الفطرية على الاستنباط. بل إنّ المقصود بها مثل المقصود بالراسخين في العلم.

وهكذا ليس في الآيتين قولٌ بطبقةٍ كهنوتية، مختصة بمعرفةٍ خاصةٍ دون سائر الناس؛ بل المقصود الحثُ على إحسان النية والقصد، وتجنب التأويلات المنحرفة والباطلة، الناجمة عن سوء النية أو ضعف الإيمان.

أمّا الاستشكال من خارج القرآن فيتعلق بمفهوم العقل من جهة، وأنه غريزةٌ وليس جوهراً فرداً أو معرفةً بحتة[23]. ويتعلق من جهةٍ ثانيةٍ بتقسيم العقل إلى غَرَزيّ ومكتَسَب أو مستفاد. وفي حين ذهب للقول بجوهرية العقل الفلاسفة، وأنكره عليهم المتكلمون والفقهاء وأهل الحديث؛ فإنّ الماورديَّ الذي يقسم العقل إلى غرزي ومكتسب أو مستفاد، مما يُشعر بتميز فئةٍ على فئة، يعود فيقول[24]: "ومن الناس من امتنع من تسمية المكتسب عقلاً، لأنه من نتائجه". وقد قال الراغب الأصفهاني حاسماً الأمر[25]: " إعلم أنّ العقل لن يهتدي إلاّ بالشرع. والشرع لا يُتبيَّنُ إلاّ بالعقل. فالعقل كالأُسّ، والشرعُ كالبناء. ولن يُغني البصر ما لم يكن شعاعٌ من خارج، ولن يُغني الشعاعُ ما لم يكن بَصَرٌ.. فالشرع عقلٌ من خارج، والعقل شرعٌ من داخل–وهما متعاضدان بل متحدان". وبذلك يعودون جميعاً إلى العملية التي سماها المحاسبي: العقل عن الله.

وكما سبق القول؛ فإنّ الرؤية القائلة بعقل الجماعة الذي تتأتَّى عنه المعارف التي يعطيها حجيتَها الإجماعُ المفتوح، ما كانت هي الوحيدة في مجال الأزمنة الكلاسيكية للأمة. فهناك الرؤية الفلسفية التي تعتبر العقل والعاقل والمعقول واحداً أو جوهراً فرداً. والرؤية الصوفية التي تعتبر الحضورَ فناءً أو معرفةً حقيقية.

إنّ الرؤية الأقدم هي رؤيةُ عقل الجماعة. وفي هذه الرؤية فإنّ المرجعية لها. وهي مرجعيةٌ مفتوحةٌ تتأصَّلُ على العصمة، وتنفتح على الإبداع والتجديد، ومفردات الصواب

(23) أنظر عن هذه الإشكالية كتابي: الأمة والجماعة والسلطة، مرجع سابق، ص ص 155-159. وكتابي:الجماعة والمجتمع والدولة، مرجع سابق، ص ص283-287.

(24) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص 21، 30-31.

(25) الراغب الأصفهاني: تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، ص 67-68.

والتسديد.إنها رؤيةٌ مركَّبةٌ، تحتاج مفرداتُها وتجلياتُها إلى تتبُّعٍ على مدى تلك الأَعصُر. لكنْ لننظر في الختام في هذه الفقرة العجيبة عن العقل ودولته بحسب المقولات الأُخرى الغنوصية أو العرفانية. وهي تطلعنا على ازدواجية صراعية ما تنفكُّ تثور ثم تهدأُ لكنّ جدلياتِها لا تنتهي. يقول الخوارزمي في "مفيد العلوم ومُبيد الهموم[26]": إنّ العقل والدولة تناظرا؛ فقال العقل: أنا معي الخطاب! وقالت الدولة: العيشُ معي! فقال العقل: أنا حجة الله! فقالت الدولة: أنا عطاءُ الله..فتحاكما إلى سليمان النبي ا(ص) (الذي آتاه الله الحكمة وفصل الخطاب) فقال:إنّ العقل لا يطيب إلاّ مع الدولة، فمثالكما مثالُ الروح والجسد لا يَحْسُنُ أحدهما إلاّ مع الآخَر. فحلفت الدولةُ أنها لا تسكن الأرض، ولا تحصل بكسْب آدمي؛ فذهبت إلى السماء. فالدولةُ سماويةٌ، و العقل نورٌ ربّاني..".

إنّ الضمان من راديكاليات النصوصيين هو عقل الجماعة القابل للاجتهادات الفردية، والضابط لها في الوقت نفسه. إنه عقل الكثرة وليس عقل القلّة الطهورية أو المختارة. ومن جهةٍ أُخرى فإنّ الضمان من الغنوصيات والفيوضات في مسالة "العقل عن الله" بحسب المحاسبي، إنما هو الإجماع وسلطته، إحماع الأمة، وإجماع النخبة الفقهية غير المنفصلة عنها، والتي تستمد شرعيتها منها.

إنّ الشرع إذن هو عقلٌ من خارج. والعقل شرعٌ من داخل. لا تناقض ولا اندماج ولا انفكاك. فالجماعة تحتضن الشريعة وتتعقّلها. وبهذه البصيرة أو البصائر تُنتجُ المعرفةَ الناجمة في الزمان عن لقاء الكون المسطور بالعالم المنظور في آناتٍ متجددة: { الله نور السموات والأرض، مثل نوره كمشكاةٍ فيها مصباح. المصباح في زجاجة. الزجاجة كأنها كوكبٌ دريٌّ يوقد من شجرةٍ مباركةٍ زيتونةٍ لا شرقية ولا غربية. يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار. نورٌعلى نور. يهدي الله لنوره من يشاء. ويضرب الله الأمثال للناس، والله بكل شيئٍ عليم} (سورة النور: 35).

(26) الخوارزمي: مفيد العلوم ومبيد الهموم، 1980، ص ص 204-205.

القرآن الكريم في مواجهة استقطابات البحوث الغربية

رضوان السيد

عندما أرادت أنجليكا نويفرت الدارسة الألمانية البارزة في مجال البحوث القرآنية قبل عشر سنوات، التعبير عن انزعاجها مما آلت اليه البحوث حول القرآن في الغرب، قالت إنّ هناك "حالة فوضى عارمة في تأمل النص القرآني، وما عادت هناك مقاييس أو معايير يمكن الاحتكام إليها..".

إنّ مناسبة هذا الحديث اليوم عن الدراسات القرآنية في الغربين الأوروبي والأميركي هو"الكشف" الذي أُعلن عنه في مدينة برمنغهام البريطانية. فضمن مجموعٍ يحتوي على أوراق متناثرة من مخطوطاتٍ قرآنية متأخرة، جرى العثور على خمس رقوق (جلد جمل) مكتوب عليها سُوَر قرآنية أو الأدق أقسام من السُوَر(من السورة 18 إلى السورة 20). وسرُّ الاحتفاء بهذه الرقوق ما ذكره ديفيد توماس الخبير الذي كتب تقريراً عن الرقوق المكتشفة بالمصادفة أنّ الرق مبكِّر جداً يعود إلى ما بين 600 و645م، أي إلى اثني عشر عاماً بعد وفاة رسول الله صلواتُ الله وسلامُهُ عليه في الحد الأقصى. والخط– كما قال الخبير– حجازي، وهو الخط السابق على الخط الكوفي، الذي اشتهر أنّ أمير المؤمنين عثمان بن عفان كتب به النُسَخ الستة الأولى من المصاحف، والتي أرسلها إلى الأمصار. وهذا يعني بالنظر إلى قِدَمِ الرقّ أنّ أجزاء النسْخة المكتشفة سابقةٌ على الجمع العثماني. وهي تُظهر وضوحاً وانتظاماً وفيها خط تزييني بين السُورَ، كما أنّ فيها نقطاً أو إعجاماً. وهو أمرٌ ما كان معروفاً أو منتظماً في الخط الحجازي والخط الكوفي المبكر. وهذا يعني أيضاً وأيضاً أنّ الكاتب عاش في زمن النبي صلّى الله عليه وسلم وربما كان من أصحابه. والسردية أو الرواية الإسلامية الكلاسيكية (والتي رفضها سائر المستشرقين خلال المائة والخمسين سنةً الأخيرة) إنه كان هناك جمعان للقرآن بطريقةٍ رسمية: **الأول** زمن أبي بكر بإلحاحٍ من عمر بعد استحرار القتل بقراء القرآن في وقعة اليمامة ضد مسيلمة. وقد ظلَّ هذا الجمع نسخةً واحدةً(وما تحول إلى مصحفٍ بين دفتين)، أُودعت في بيت أمّ المؤمنين حفصة بنت عمر. **والثاني** زمن عثمان، والذي استعان بنسخة حفصة، وبحفظ

المسلمين الأوائل، وبالنُسَخ الخاصة لعددٍ من الصحابة الذين كانت لدى بعضهم نُسَخ أو أجزاء مكتوبة على العُسُب واللخاف والأكتاف.. والرقوق. كان الجديد في الجمع العثماني ليس الجمع بين الدفتين فقط؛ بل وإعدام أو إحراق المكتوبات الخاصة الأُخرى.

ومنذ نولدكه، بل قبل ذلك منذ أبراهام غايغر(في ثلاثينات القرن التاسع عشر)، سلك المستشرقون مع القرآن ما سلكوه في دراسات العهدين القديم والجديد، وهو ما عُرف بالطريقة أو المنهج الفيلولوجي التاريخي. فالنص يُحسَبُ عُمُرُه بحساب أقدم المخطوطات المعثور عليها منه. ولأنّ الإنجيل ما عُرف من مخطوطاته غير نسخة باليونانية تعود للعام 225 للميلاد؛ فإنّ البحوث حتى اليوم ما استقرت لديهم بشأن اللغة الأولى التي كُتبت بها وهل هي الآرامية أو العبرية، ومتى كُتبت الأناجيل الأُولى، وهل هي صحيحة النسبة إلى مَنْ نُسبت إليهم وبخاصةٍ الأناجيل الأربعة المنسوبة لحواريي المسيح الأربعة- فضلاً عن وجود اكثر من سبعين إنجيلاً اعتُبرت كلها منحولة أو مزوَّرة بحسب ما ارتأته المجامع الكنسية في القرنين الرابع والخامس للميلاد! وعندما نقول إنهم سلكوا مع "قدم" القرآن مسلكهم مع نصوص "العهدين" فإنّ ذلك يبدو منصفاً. بيد أنّ أحداً منهم ما أصغى لحُجج المسلمين وقتها وملخصها أنّ تلقي المسلمين للقرآن مختلفٌ عن طرائق تلقي أهل الديانتين الأُخريين لنصوصهم المقدسة. فالمسلمون يعتمدون على الحفظ والتلاوة والتواتر من جانب الجمع الكثير إلى الجمع الكثير. وهذا معنى ظهور **القراء** (أي الحفاظ) في زمن النبي صلى الله عليه وسلّم. على مدى قرنٍ وأكثر ظل الدارسون يقولون إنّ الجمع العثماني أًسطورة، لأن المصاحف المنسوبة لعثمان على الرقوق والمنتشرة في عدة مكتبات يعود أقدمها للقرنين الثاني والثالث للهجرة. وعندما تنبهوا إلى نقش آياتٍ كثيرةٍ من القرآن من سورة مريم على مسجد قبة الصخرة المنسوب بناؤه ونقشه إلى عبد الملك بن مروان(مات سنة 86هـ)، قال معظمهم: هذا جزء بسيط، وربما اخترعه الأُموريون، لكنْ حتى لو كان أصيلاً، فما الدليل على وجود الأقسام الأُخرى في هذا الوقت المبكّر؟! وعندما جادلْتُ وانسبورو(الذي صدر له كتاب عام 1977 قال فيه إنّ القرآن كما نعرفه اليوم اكتمل ظهوره في القرن الثالث الهجري!) قال في النهاية: ما لم تظهر مخطوطة كاملة من القرآن من زمن النبي محمد(ص) فسأظل ثابتاً على رأيي! وزادت باتريشيا كرون (توفيت في 12 يوليو 2015) ولها

ولزميلها مايكل كوك دراسة بنفس المعنى، صدرت عام 1977 أيضاً): ولا بد أن تكون بخط النبي نفسه! ثم تكاثرت الكشوف ليس لمصاحف كاملة، بل لآياتٍ وسُوَرٍ تعود لستينات القرن الهجري الأول. لكنْ عندما تزايد عليهم الأمر انصرفوا عن تتبع قدم مخطوطات النصّ إلى البحث في أُصول القرآن باعتباره نصاً مترجماً عن السريانية! ولا أُبالغُ إذا قلتُ إنّ بين أيدينا الآن حوالى المائتي كتاب، والألف مقال، تبحث جميعها في الأصول السريانية للقرآن، وكلها ظهرت في العقود الثلاثة الأخيرة!

لقد رأيتُ صُوَر رقوق برمنغهام. ولا شكّ في عمرها بحسب الفحص الكيماوي. لكننا نعرف أنّ الرق كان يكتب عليه أكثر من مرة بعد محو السابق. ثم إنّ الخط ليس حجازياً تماماً بل فيه أمائر الكوفي. إنما المشكلة مع الانتظام والتزيين والإعجام والوضوح والجمال في الخط، والذي لا يبدو مثله حتى في رقوق مصاحف صنعاء! فهل صورتنا عن تاريخ الخط العربي، والخط القرآني تحتاج لتعديل؟ أم أنّ الرقّ قديم، لكن الكتابة متأخرة وتعود لما بعد الجمع العثماني؟

في كل عقدٍ أو عقدين، وعلى مدى أكثر من قرن، بحسب تطور المصالح والرؤى للإسلام والمسلمين، كانت كل خنزوانةٍ بشأن القرآن تعتبر نفسَها العلمَ ذاته. ويأتي عربٌ ومسلمون فيقلِّدون ويؤولون ويحاولون التوافق مع آخر منتجات "العلم الحديث". ثم تمضي الموجة، وتظهر خنزوانةٌ أُخرى فتتكرر السيرة ذاتها. بعد التدوينيات والسريانيات، ظهرت في السنوات العشر الأخيرة مقولة أنّ القرآن يمثّل "روح الحقبة الكلاسيكية المتأخرة" (ما بين القرنين الثالث والسابع للميلاد)، وقد "حبكت" النكتة مع الأستاذ الألماني غريغور شولر (ترجمتُ له مقالةً عن تدوين المصحف في العدد الثاني من مجلة **التأويل** المغربية) فكتب: كنا نقول إنّ القرآن ظهر بعد النبي بمائتي عام، ومع مقولة الكلاسيكيات، أخشى الآن أننا ذاهبون للقول إنّ القرآن ظهر قبل النبي بمائة عامٍ مثلاً!

ridwanalsayyid@hotmail.com
www.ridwanalsayyid.com

جريدة الشرق الأوسط في صفحة وجهات نظر يوم الجمعة 2015/7/31

صبحي المحمصاني وريادة الدراسات
الفقهية المقارنة

رضوان السيد

عندما مضينا للدراسة بالأزهر عام 1966 ما كنا نعرفُ إلاّ أقلَّ القليل عن الراحل الأستاذ صبحي المحمصاني. كنانعرف على سبيل المثال اهتمامهُ بالأَوزاعي فقيهِ أهلِ الشام، المولود ببعلبك، والمتوفَّى ببيروت مُرابطاًً عام 157هـ/773م. كما كنا نعرف كتابه المدرسيَ في فلسفة التشريع ومقاصد الشريعة. إنما بمصر شهدْنا اهتمام مشايخنا مثل محمد أبو زهرة وعبد الوهاب خلاّف بالمحمصاني وفقهه وفكره. كما أنّ أساتذةَ الحقوق القادمين من جامعة القاهرة للتدريس بكلية الشريعة والقانون بالأزهر، كانوا يذكرون الدكتور المحمصاني ضمن الجيل الرائد، جيل عبد الرزاق السنهوري ولعدة جهاتٍ، سأهتم بثلاثٍ منها في هذه المناسبة في ذكرى الراحل الكبير: الاهتمامُ بإسهامات الفقهاء المسلمين في مجال فقه العلاقات الدولية أو القانون الدولي– والاهتمامُ بإنجازات الفقهاء المسلمين في مجال حقوق الإنسان– والاهتمامُ أخيراً بإدخال الفقه الإسلامي وأُصوله تحت عنوان: فلسفة التشريع في الإسلام، ضمن المقررات في موادّ وأرصدة كليات الحقوق في لبنان والجامعات العربية الأُخرى.

أما المجالُ الأولُ: مجال العلاقات الدولية؛ فإنّ المعروفَ أنّ جيل السنهوري والمحمصاني وأحمد حشمت وعبد الحميد بدوي وأميل تيّان والقرداحي، هم الذين نبَّهوا إلى اشتراع الفقهاء المسلمينَ في مسائل الحرب والسلم وآثارِهما في العلاقات بين الدول والأُمَم. وقد استندوا في ذلك إلى كتاب السِيَر الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني(–189هـ/804م) تلميذِ أبي حنيفة. والأفكار الرئيسيةُ اللافتةُ في الكتاب هي: اعتبار السلم حالةً دائمةً والحرب استثناء– والاهتمام بالجانب الإنساني في الحرب والقتالِ اهتماماً شديداً– والاعتراف باختلاف الأحكام باختلاف الدار– وتقسيم الدُور أو حالات العلاقات إلى أكثر من دارَين: دارُ الحرب، ودَارُ الإسلام، إذ هناك أيضاً دار الموادعة، ودارُ العهد، ولكلٍ من هذه الدُور وضْعُها الخاصّ. وبالفعل فإنّ المحمصاني وزملاءه المصريين يذكرون في الأربعينات ومطالع الخمسينات نموذجَ الشَيباني في العلاقات الدولية وحالات الحربِ والأحكامِ والترتيبات القانونية، ويقارنونها باتفاقية جنيف الرابعة. لكنني عندما عدتُ من الأزهر وقرأْتُ كتاب المحمصاني عن الأَوزاعي، وجدْتُ شيئاً جديداً تماماً. إذ كنتُ قد ظننتُ أنه إنما اهتمَّ بالأَوزاعي من أجل مسألة العيش المشتركِ بين المسلمينَ والمسيحيينَ وللأَوزاعي فيها واقعةٌ مشهورةٌ. فقد درس المحمصاني هذه المسألة، وبيَّن أنّ الأوزاعي كان فقيهاً في العلاقات عندما اتخذ ذلك الموقفَ من مسيحيي جبل لبنان الذين ثار بعضُهم على العباسيين بعد قيام الدولة بقليل. فقد كان رأْيُ الأوزاعي أنّ لدى المسيحيين

بعامة عهداً بالأمن والأمان ولا يَنتقِضُ بتمرد البعض، كما أنّ هذا التمرد ينبغي أن تُدرسَ أسبابُه؛ فإذا كان ناجماً عن ظُلْمٍ؛ فإنّ عهدهم مع المسلمين مستمرٌّ، وحكم الثائرين على الظلم هو مثل حكم المعارضين المسلمين المتمردين بتأويلٍ سائغ. وهنا كان الأَوزاعي إنسانياً، لكنه كان قانونياً أيضاً فيما يتعلق بالأمان ومقتضياته ومتوجباته على الطرفين: الدولة الإسلامية، والرعايا المسيحيين. فقد تنبَّهَ المحمصاني إلى أنّ توجُّهَ الأَوزاعي هذا ما كان فتوى مُعارِضة للسلطة العباسية الجديدة؛ بل إنّ مفهومَهُ للعهد والذمة والأمان هو جزءٌ من رؤيةٍ شاملةٍ له في قضايا الحرب والدار والعهد، ذكرها في كتابه في السِيَر. وصحيحٌ أنّ الكتاب لم يصلْ إلينا، لكنّ الراحل المحمصاني جمع شَذَراتٍ منه من كتبٍ فقهيةٍ أُخرى كُتبت بعده، ونَقَلَتْ عنه مثل اختلاف الفقهاء للطبري، ومثل الأُمّ للشافعي. والسِيَرُ هو الاسمُ الاصطلاحي للرسائل والكتب في أحكام الحرب والسلم والتعاهُد، وقد بدأت تظهرُ في مطالع القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي. وقد استطاع المحمصاني الإثباتَ أنّ الأَوزاعي كتب في المسألة قبل الشَيباني بنصف قرنٍ تقريباً، ويعلِّلُ ابن تيمية إقبالَ الأَوزاعي ورفاقه من أهل الشام والآتين للجهاد في ثغورها ودروبها على التبكير في معالجة قضايا الحرب بسبب الجبهة المستمرة مع الروم/ البيزنطيين لهذه الناحية، منذ فتح الشام في الثلث الأول من القرن السابع الميلادي. وعلى أيِّ حالٍ فإنّ المحمصاني ظلَّ حتى السبعينات من القرن الماضي، يعود في مجال المقارنة والإسهام في تاريخ القانون الدولي والعلاقات الدولية إلى كشوفه المستمرة في كتب السِيَر والفقه وتاريخ الطبري وفتوح البلاذُري ومروج الذهب للمسعودي وأعمال بعض الجغرافيين العرب. وللمحمصاني في ذلك بحوثٌ بالفرنسية والعربية. وقد رأيتُ المصريين والعراقيين في كتبهم في تاريخ القانون الدولي، يعودون إلى أعمال المحمصاني عن الأَوزاعي، كما يعودُ بعضُهم الآخَرُ إلى الأعمال الأقدَم عن محمد بن الحسن الشيباني. لكنّ دراسات مجيد خدوري

- محاضرةُ أُلقيت في الاحتفال بذكرى الدكتور صبحي المحمصاني بجمعية متخرجي المقاصد بتاريخ 2012/5/14

الإنجليزية عن الشيباني تجاوزتْ الأعمالَ العربيةَ عنه؛ ولذا فإنّ العاملين في مجال تاريخ القانون بالجامعات الغربية يستندون إلى خدّوري عندما يريدون قراءة الإسهامات العربية والإسلامية في فقه الحرب. إنما الطريف أنّ المحمصاني ما قارن الأَوزاعي ببودان وفيكو وحسْب؛ بل بذل جَهداً أيضاً لإثبات أنّ عنده لمحاتٍ دالّةً فيما صار يُعرف اليوم بالقانون الدولي الإنساني.

وجاء اهتمامُ صبحي المحمصاني بمسائل حقوق الإنسان في القانون الدولي، وميثاق الأمم المتحدة، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان لاتّصال ذلك باختصاصه. ثم بدأ المصريون ينتقدون الميثاقَ والإعلان لأسبابٍ مختلفةٍ من بينها استنادُهُ أو استنادُهُما إلى القانون الطبيعي، بينما يستند المسلمون في هذه المسائل

إلى التكليف الإلهي. بيد أنّ صبحي المحمصاني ما وافَقَ على وجهة النظر هذه، وبدأ من خلال شذرات الأَوزاعي ومُعاصريه يرى إمكانياتٍ كبيرةً للتلاقي. وربما كان– إلى جانب محمد أسد– بين أوائل مَنْ رأى إمكان إصدارِ إعلانٍ إسلاميٍّ لحقوق الإنسان استناداً إلى رؤى الفقهاء وعلماء الكلام (أو اللاهوتيين) في العصور الوسيطة. ورغم كثرة انشغاله؛ فإنه اكتشف في الخمسينات من القرن الماضي، أنّ الفقهاء المسلمين يمتلكون مقالةً في الإنسان، تُوصِلُ إلى أو تُناظر مَقولةَ الحقّ الطبيعي في فلسفة القانون بالغرب. هذه المسألة رآها في مبحث" مقاصد الشريعة" لدى علماء أُصول الفقه. ونحن نملك اليوم مئات البحوث والدراسات في مقاصد الشريعة أو المصالح الضرورية للإنسان. لكنْ عندما بدأ المحمصاني التفكير في الأمر ما كانت هناك غير دراسةٍ واحدةٍ في الموضوع هي التي أصدرها الشيخ الطاهر بن عاشور بتونس عام 1957 بعنوان: مقاصد الشريعة. وملخَّص المسألة أنّ علماء أصول الفقه بدأوا منذ القرن الخامس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، يذكرون أنّ المصالح الضروريةَ لبقاء الوجود الإنساني وازدهارِه خمسٌ وهي: حق النفس أو الحياة، وحق العقل، وحق الدين، وحق النسْل أو الكرامة، وحقّ المِلْك. وقد أضاف الفقيه المالكي الشاطبي لذلك قوله في كتابه: "الموافقات في أصول الشريعة" أنه أدرك بالاستقراء من القرآن أنّ الشريعة الإسلامية إنما أُنزلت لصَون هذه المصالح، ثم يستطرد الشاطبي فيقول أيضاً وقد قيل إنّ هذه المصالحَ مُراعاةٌ في كُلِّ مِلّة! بمعنى أنّ البشرية ودياناتِها تتلاقى على تحديد هذه الحقوق، وتقديم الضمانات والوسائلِ والإجراءاتِ لصَونِها. لقد نشر المحمصاني مقالاتٍ وبحوثاً في هذا الموضوع في الستينات، وقدّم مقارناتٍ بين نصوص الفقهاء والإعلان العالمي. ثم عندما أَلَّف كتابه في فلسفة التشريع، وكتابه الثاني عن الأَوزاعي وتعاليمه الإنسانية، عَقدَ فصلاً فيهما لمقاصد الشريعة أو مصالح الإنسان الضرورية لدى الفقهاء المسلمين.

أما الإسهامُ الثالثُ لصبحي المحمصاني، في مُراعاة الموروث الفقهي والقانوني الإسلامي؛ فقد جاء في صورة إدخالٍ لموادَ وأرصدةٍ فقهية في مقررات كليات الحقوق بالجامعات العربية، وقد بدأ هو ذلك بلبنان في كتابه في الموجبات والعقود، وفي كتابه في فلسفة التشريع، وفي كتابه: الأَوضاع التشريعية في البلاد العربية. كان المصريون والعراقيون والسوريون قد بدأوا بذلك في الأربعينات والخمسينات من القرن الماضي؛ أمّا هو فقد قام بذلك في الخمسينات والستينات. وبذلك ماعاد الأمر قاصراً على دراسةٌ الأحوال الشخصية والمواريث والأَوضاع التشريعية في البلاد العربية؛ بل تجاوز المحمصاني ذلك للدخول في ثنايا القانون المدني ومادته الأساسية. وفي حين جرى تجاوُزُ كتابه في فلسفة التشريع في معظم الجامعات؛ فإنّ كتابه في الموجبات والعقود ما يزال حاضراً ضمن المراجع إلى جانب كتب السنهوري وأبناء جيله.

ما معنى هذا كلِّه، ولماذا مضى المحمصاني وأبناء جيله في هذا السبيل، سبيل إقامة تداخُل بين الموروث الفقهي المحدَّث، والمنظومات الغربية في القانون وتاريخه؟! هذه الممارسة التي بدأت في العشرينات

والثلاثينات من القرن الماضي، كان المقصودُ بها تارةً إثبات الوجود، وطوراً الإحياء والنهوض، وطوراً ثالثاً التلاؤم والتواصُل مع الذات التاريخية ومع الآخر. والإحياءُ والتواصُلُ والتلاؤمُ، كلُّها تعبيراتٌ عن الإقدار والإسهام والمُضيّ مع العالم بدون إلغاءٍ للذات أوتضخيمٍ لها. ولا شكَّ أنّ هذه الإشكاليات جميعاً تغيرت منذ السبعينات من القرن الماضي، حين غلب لدى بعض الحزبيين الإسلاميين في أَوساط أهل القانون تيارُ الأصالة، وتطبيق الشريعة. لكنّ إسهامات المحمصاني والسنهوري وجيلهما لهذه النواحي، ستظلُّ حاضرةً ليس في الذاكرة وكتب تاريخ القانون فقط؛ بل ستظلُّ حاضرةً أيضاً في جهود البناء وحكم القانون في الزمن الجديد، زمن الثورات العربية، وزمن الدولة المدنية.

التحالُف الإسلامي وأبعاده الفكرية والنهضوية

رضوان السيد

تحدث البيان السعودي الذي ألقاه ولي ولي العهد الأمير محمد بن سلمان إعلاناً للتحالف الإسلامي عن الجوانب الدينية/الفكرية للمشروع، وهذا أمرٌ شديد الأهمية له ثلاث شُعَب: الشعبة المتعلقة بالمؤسسات الدينية، والشعبة المتعلقة بالأجواء الثقافية العامة، والشعبة المتعلقة بمخاطبة العالم. وكانت دولةُ الإمارات العربية قد اهتمت في السنتين الأخيرتين بهذه الشُعَب كُلّها، حين أطلقت مع العلاّمة الشيخ عبدالله بن بية مبادرةَ منتدى تعزيز السلم في المجتمعات الإسلامية، ومع شيخ الأزهر مبادرة مجلس الحكماء، إضافةً إلى مبادراتٍ أُخرى من الأوقاف، مع الجهات العربية والإسلامية أو بالاشتراك مع المؤسسة الدينية المغربية بوجهٍ خاص. وقد ضمّت هذه المبادرات جميعاً عشرات الشخصيات والهيئات العربية والإسلامية والعالمية. ومع ظهور التحالُف الإسلامي، تتحول مبادرات دولة الإمارات إلى خطٍ فكريٍّ مُوازٍ يرعى الأفكار والنشاطات الإصلاحية وذات الاعتدال والنهوض، سواء ما كان منها رسمياً أو جاء من جهاتٍ ثقافيةٍ ودينيةٍ واجتماعية بعيدة عن التحزب ويحدوها الهمُّ "لتعزيز السلم" في المجتمعات، والالتفات إلى صورة الإسلام في العالم، أكان ذلك مع أُمم آسيا وإفريقيا، أو أوروبا والأميركتين.

ولنبدأْ بالمؤسسات الدينية، والبارز والفاعل منها ثلاثٌ في الإسلام العربي هي: المؤسسة الأزهرية، والمؤسسة المغربية، والمؤسسة السعودية. وكانت تلك المؤسسات قبل انفجار الانشقاقات في الإسلام السني تمارس أربع مهام: رعاية العبادات ووحدتها، والتعليم الديني، والفتوى، والإرشاد العام. وقد حصل قصورٌ في أداء سائر تلك المهام. إذ أعرض عنها كثيرٌ من الشبان انضموا إلى المتطرفين الحركيين، ووصلوا إلى الإرهاب بالداخل وعلى الخارج. وبالطبع ليست المؤسسات الدينية مسؤولةً وحدها عن ذلك. وإذا كنتُ أقرر هذا اليوم، فليس للمحاسبة، بل لمراجعة الأفكار والإدراكات والمهام، ولاستكشاف سُبُل ووسائل مكافحة التطرف من جهة، ومنع تكون أجيال جديدة من المتطرفين، وصنع صورة جديدة للدين ووظائفه بالداخل

ومع العالم. والذي أراه أنه لا بد أن تتعاون هذا المؤساست تعاوُناً وثيقاً فيما بينها نقداً ومراجعةً واستكشافاً ورسْم برامج ومهام؛ وبخاصةٍ أنّ الدول المعنية متقاربة في سياساتها تجاه التطرف وسياساتها العامة. وهي مهتمةٌ بأداء تلك المؤسسات، وبتطوير قدراتها وإمكانياتها وآفاقها، والصيرورة بعد المراجعة إلى سلوك سياسات أو تدبيرات للدين في علائقه بالسلطات المحلية والعربية والإسلامية، وعلاقاتنا بالعالم المعاصر.

ولأنّ المشكلات خطيرة وشاملة، ذكرتُ الجهات الفكرية والثقافية العامة. إذ لا بُدَّ أن يدخل المثقفون العرب والمسلمون وأهل الرأْي، ويتحملوا المسؤولية في التأمل والترشيد وصنع الأُفُق. فقد اقتصرت اهتماماتُهم في العقود الماضية على نقد الموروث أو نقضه بحجة أنه حائلٌ دون الدخول في الحداثة. ثم تبين أنّ الإحيائيات والأُصوليات ثائرةٌ أيضاً على التقليدي والموروث. ولا شكَّ أنّ ذوي الفكر الفلسفي والسوسيولوجي يستطيعون إفادتنا كثيراً في فهم ما حصل في الإسلام وعليه، وكيف يمكن استعادة الجمهور بالتعاون مع المؤسسات الدينية وليس في مواجهتها كما حصل من قبل.

وتُقبلُ الجهات الدينية العربية والإسلامية بعد الدول اليوم على تجديد أو استئناف العلاقات بالجهات الدينية والثقافية الإقليمية والدولية. بيد أنّ الذهول ما يزال يحكم أكثر التصرفات بعد الأحداث الإرهابية المتوالية. لكنّ الأُفق ليس مسدوداً. فقد كنتُ قبل أسبوع أُلقي محاضرةً بالمعهد الأوروبي- العربي بمدينة غرناطه الأسبانية. وقد استمع إليّ وإلى زملائي جمهورٌ شابٌّ ومنفتح يفهم ما كان بدون تشنُّج، وهو قابلٌ للنقد والمراجعة. وما أقصده أننا محتاجون إلى أكثر من المحاضرات في أوروبا وآسيا. نحن محتاجون كمثقفين عربٍ ملتزمين بقضايا أمتنا إلى شراكات مع المعاهد والجامعات ومراكز الأبحاث ومواطن التأثير في الشباب والجمهور، تُساعِدُنا فيها الدول العربية المهتمة، والجهات الناهضة الآن مثل منتدى تعزيز السلم. فقد كان لنشاط العلاّمة الشيخ بن بية على المسرح الدولي والإقليمي آثرٌ إيجابي وبارز. ومثْلُهُ من قبل مؤسسة الملك عبد الله بن عبد العزيز لحوار الأديان والثقافات. إنّ الجهات الأوروبية والأميركية الدولتية والخاصة تريد الآن هذه الشراكات بإلحاح. وقد قال لي ألمانٌ وأسبانٌ وبريطانيون من رجال الدين والمدنيين إنهم يتوقون إلى هذه الشراكات وليس من أجل

اتقاء الشر فقط، بل ومن أجل تطوير إمكانيات العيش والاندماج لملايين المسلمين بالغرب، بعد إعراض الكثير من الشبان والشابات!

التحالف الإسلامي يسعى إلى شراكات سياسيةٍ وعسكريةٍ لمواجهة الإرهاب. ويكون علينا نحن العلماء والمثقفين ان نسعى لشراكاتٍ وتحالفاتٍ بالداخل ومع العالم: لتسكين الثوران الديني من جهة، وللتمكن من العيش مع العالم وفيه.

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com

جريدة الاتحاد في صفحة وجهات نظر يوم الأحد2015/12/27

الإجماع والتشريع والإجماع وسلطة الأمة

أرسلت لي إحدى دُور النشر مخطوطةً لأحد الباحثين المغاربة من أجل تقييمها أو بحث قابليتها للنشر كالعادة. والمخطوطة معنيةٌ بنقد فكرة الإجماع بل نقضها. وقد بدأ الباحث الناقض من" رسالة" الإمام الشافعي، والذي اعتبر الإجماع دليلاً شرعياً بعد الكتاب والسنة، وقبل القياس. وأورد الباحث أدلة المعتزلة والشيعة القدامى على نفي اعتبار الإجماع من مصادر التشريع. وأدلةُ هؤلاء تتركز على أنّ آية" سبيل المؤمنين" لا تدلُّ على حجية الإجماع، كما أنّ حديث:" لا تجتمع أمتي على ضلالة" هو حديثٌ ضعيف. ويضيف بعضُ أهل الاعتزال على ذلك حُججاً من العقل مثلما فعل أبو بكر الأصمّ والنظام. ثم يضيفُ الباحثُ نفسه برهاناً رابعاً يتمثل في أنّ مقصد الفقهاء من أهل السنة، إنماكان احتكار سلطة التشريع بالنخبوية، وتسخيرها لخدمة السياسيين عبر التاريخ الإسلامي الوسيط! وحتى في الفصل السياسي الذي عقده الكاتب، يذكر وظيفةً واحدةً للإجماع هي تسويغ الخضوع للسلطات، والمنْع من التمرد بحجة الفتنة!

إنّ هذه الدراسة عن الإجماع ونُقّاده في القديم والحديث، شأنها في ذلك شأن الدراسات النقدية الأُخرى المعنية بتجديد علم أصول الفقه- تتجاهل الأصل السياسيَّ للإجماع الذي ذكره الشافعي قبل التدليل على الوظيفة التشريعية له. فقد قال الشافعي إنّ المسلمين أجمعوا على وحدة الأمة ووحدة الإمام ووحدة الدار ووحدة القاضي.. الخ. وعلى "سلطة الأمة" من خلال إجماعها، رتّب الشافعي مبدأ اعتبار الإجماع حجةً شرعيةً بعد الكتاب و السنة. وهو عندما فعل ذلك ما كان ما فعله بِدْعاً، فقد وافق عليه كثيرون، ومن بينهم معتزلة وغير معتزلة. إنما في حين أنّ سلطة الأمة التي تمارسُها من خلال إجماعها حاضرةٌ في جمهورها أو شائعة فيه؛ فإنّ الاشتراع لا يمكن أن يُنسب إلى الجمهور- لذا فما كان الحديث عن إجماع العامة في الأحكام الشرعية؛ بل هو إجماع الفقهاء المجتهدين. ومن الطبيعي أن يكونَ كذلك إذ كيف تستطيع العامة الاشتراع؟! لكنّ الكاتب إنما كان يريد التشنيع على الفقهاء، فتجاهل ضرورات الاختصاص عندما يُرادُ الاجتهاد. ومن اجتماع آراء المجتهدين على أمرٍ أو حكم يصبح هذا الحكم أو العرف جزءًا من حركية الاجتهاد إلى جانب الاستنباط من الكتاب والسنة.

والحقُّ أنّ مشكلة علماء الكلام من المعتزلة مع الإجماع، ما كانت مشكلةً منفردةً، بل شاركهم فيها أهلُ الحديث وإن لأسبابٍ أُخرى. فأهلُ الحديث حملوا على الإجماع لاعتبارهم أنه يتخطَّى الكتاب والسُنّة. ومتكلمو المعتزلة حملوا على الحديث والإجماع معاً لأنهم أرادوا الانفراد بالتفكير الديني بعد القرآن وتأويله. بيد أنّ أصولييهم- كما سبق القول- ما سُرُّوا بالإجماع إلاّ عندما تأكدوا أنه خاصٌّ بالنخبة العالِمة، وهذا أمر

طبيعي؛ فليس كلُّ مصريٍّ اليوم- وسط النزاع على مسائل قانونية، يستطيع أن يعمل باعتباره فقيهاً دستورياً! لكنّ كلَّ الذين اتّهموا الشافعي بالخطأ لرفْعه الإجماع إلى رتبة الدليل الشرعي أو الأصل الشرعي، أخطأوا خطأً فاضحاً في فهمه، وظلَّ هذا الخطأ سارياً على مدى الأعصار والأدهار. فقد قال الرجل منذ البداية إنّ المسلمين أقاموا على الإجماع سائر شرعيات مجتمعهم منذ وفاة النبي صلواتُ الله وسلامُهُ عليه، ومن ضمن ذلك نظامُهُم السياسي الذي قام على الإجماع. ولذا فكما قال النبي(ص) لمُعاذ بن جبل في سؤالٍ هو أُسلوبُ الحكيم(في علم البلاغة)، عن ماذا يفعل إن احتار في حكمٍ، فقال إنه يبحث عنه في كتاب الله، فإن لم يجد ففي سنة رسول الله، فإن لم يجد فإنه يجتهد رأْيَهُ ولا يألو (أي لا يُقصّر). وهكذا فإنه في الأُمور التي تعُمُّ بها البلوى، وتتصل بالدين؛ فإنّ المسلمين يستطيعون اللجوء إلى إجماع علمائهم إن لم يجدوا ما يجيبون به في الكتاب أو السنة. ونحن نعلم أنّ هناك محدِّثين كثيرين شكَّكوا في حديث مُعاذ بن جبل لجهتي المتن و الإسناد؛ لكنّ الشافعيَّ رأى شيوخَه ومنهم مالك بنُ أَنَس وفقهاء المدينة السبعة، وفقهاء مكة، وأهل الرأي بالعراق؛ كلُّهم يأْخذون بالقياس، فقال به واستأنس بحديث مُعاذ. فالقياس الفقهيُّ ممارسةٌ تعود إلى أيام الصحابة، وتدلُّ على شرعيتها مَرْوياتٌ تختلفُ قوةً وضَعفاً. والشافعيُّ الذي اعتبر القياسَ مصدراً تشريعياً، تابع في ذلك ممارسات الصحابة والتابعين والمرويات عن النبي(ص). وهو فعل الشيئَ نفسَه في الإجماع. فقد اعتبر التصرفات الاجتماعية والعامة منذ وفاة الرسول (ص) التي تلقتْها الأمةُ بالقَبول إجماعات، والإجماعُ شرعٌ أو لَهُ قوةُ الحكم الشرعي. ومن ضمن ذلك وعلى رأْسه الخلافةُ وإنشاء النظام السياسي الواحد. إنما السؤال في هذه النُقلة من غير الديني البحث إلى الديني. فالمعروف أنّ الإمام مالكاً اعتبر عملَ أهل المدينة دليلاً شرعياً، لاختصاص المدينة بأنها دارُ رسول الله(ص) على مدى عشر سنواتٍ هي سنواتُ ظهور الجماعة والأمة وتطبيقات السنة. لكنّ الليث بن سعد (من مُعاصري مالك)، والشافعي (من تلامذة مالك)، رأيا ومعهم آخرون كثيرون أنّ اعتبار إجماع أهل المدينة يعود إلى أنهم جماعةٌ مؤمنةٌ استبطنت الشريعة ومن ضمنها السنة؛ وهم لا يتميزون بذلك عن سائر المسلمين، فإذا كان إجماعُ أهل المدينة شرعاً، فالأَولى أن يقال إنّ إجماع الأمة شرعٌ أيضاً. وكانت هذه هي النقلة من الاجتماعي/ السياسي إلى الفقهي والديني. وما اهتمَّ الشافعي في الرسالة بإيراد دليل"سبيل المؤمنين" القرآني في الرسالة، لأنه غامضٌ بالفعل، بل أورده في رسائل أُخرى عندما كان يردُّ على مُنكري السنة وحجيتها.

لقد ظلَّ الفقهاء المسلمون في كتبهم في الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية يعتبرون أنّ الخلافة أو السلطة السياسية قامت على الإجماع. وقد أضاف الماوردي للإجماع: العقل والنقل. لكنه أَغمضَ في ذلك. فالعقل والنقل يدلاّن على ضرورة السلطة لاستمرار المجتمع وانتظامه. أمّا عندما نقول إنّ الإجماعَ هو الذي أنشأ هذه السلطة في المجتمع الإسلامي على وجه الخصوص؛ ومن طريق الشورى والبيعة؛ فإنّ هذا يعني أنّ

السلطة شائعةٌ في مجتمع المؤمنين هذا، وأنه يملكُ أن يوكِلَها إلى هذا الفرد أو إلى هذه الجهة بعقدٍ معيَّنٍ وشروطٍ معينةٍ وهذه تفاصيل تنظيمية، إنما الأصل أنّ السلطة السياسية أو التبرير هي حقُّ المجتمع. وعبد الرحمن بن كيسان الأصمّ الذي أزعجته حجية الإجماع قال: إذا تكافَّ الناسُ عن التظالُم استغنَوا عن السلطان! وهذا يعني أنّ الناس يستطيعون أن يكلوا السلطة لهيئةٍ أو فرد ويستطيعون الاستغناء عنها مطلقاً في حالةٍ ما وُجدت من قبل، لكنّ تصوُّرَها ممكن! وفي زمن تلامذة الشافعي مثل أبي عبيد القاسم بن سلاّم (–224هـ)، والمحاسبي (–243هـ)، نشب ذاك الصراع حول مفهوم **العقل** الذي قاده الكندي(–252هـ) من جانب الفلاسفة. وقال الكندي إنّ العقل جوهرٌ فردٌ قائمٌ بذاته. وقال المحاسبي بل إنه غريزةٌ أو قوةٌ من قوى النفس الإنسانية، ولا ينفصل عن الإنسان. والكندي شأنه في ذلك شأن أرسطو وأفلاطن من قبل، والفارابي وابن سينا من بعد، يذهب إلى أنّ الناس يتفاوتون في عقولهم تبعاً لإرادة "العقل الفعّال" ولأصلهم الطبقي. والفقهاء والمتكلمون المسلمون يذهبون إلى أنّ الناس يتساوون في العقل الفطري، وإنما يقوى ذلك العقل ويزيد بالتعلُّم والتجربة. ولذا فإنّ السلطة لدى الفلاسفة هي من حقّ المتفوقين عقلاً بإرادة العقل الفعّال ونظام الأفلاك والطبقات؛ بينما هي عند متكلمي المسلمين وفقهائهم شائعةٌ في الأفراد على قدم المساواة، وكذا في المجتمع، وكما يدبّر العقل الفرديُّ الإنسانَ الفرد؛ فكذلك يدبّر العقل الجمعيُّ شؤون الجماعة.

لقد أفضى بي إلى ذكر هذا كلّه، المخطوطُ الذي سبق ذكْرُهُ في نقض الإجماع والتذمُّر منه، واعتباره سيئةً من سيئات أهل السنة. ويأتي سوؤه لدى المؤلف من أنه **مركزي وإقصائي وسُلْطوي**. وقد كانت هناك بالفعل ممارساتٌ باسم الإجماع ما كانت دائماً محمودة. لكنّ الإجماع لدى الفقهاء الكبار والأُصوليين البارزين لا شأن له بأُطروحة فوكو عن المعرفة والسلطة أو الخنزوانات الأُخرى. ولستُ من أعداء الانتقاد من أجل التجديد في أصول الفقه وبخاصةٍ أنّ الدراسات الجادّة ذات المنزع النقدي في الأصول، ما تزال قليلة. لكنّ ما فعله هذا الرجل، ودارسان آخران سبق أن قرأتُ لهما حملةً على الإجماع، يدلُّ على قلة العقل وسوء النية، وقلةُ العقل أغْلب. إذ لو كان القصد حسناً، لأمكن البناءُ على أصل الإجماع في التمكين لأطروحة الأمة وإرادة جماعتها في زمن التغيير. وقد رأيتُ للفقيه أحمد الرسيوني دراسةً صغيرةً عن "الأغلبية" وحجيتها، استدلّ فيها– وهو الأُصولي البارز– بأصل الإجماع لأنه يعرف معناه ومؤدّاه.

لدينا مشكلاتٌ كثيرةٌ في الأصول كما في الفقه. لكننا لا نشكو من مسألة الأدلة الأربعة، بل مما تحتها وما حولها من طرائق في الفهم والقراءة. ولن يفيدنا في شيءٍ الإنكار بحجة التجديد. فقد أصرَّ عشراتٌ من الأساتذة على مدى خمسين عاماً على الهرب من الدين باسم الحداثة، وها هو الإسلام الحزبي ينزل بنا قبل أن ينزل بهم، فلننتبه قبل فوات الأوان: { وإن تتولوا يستبدل قوماً غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم}.

www.ridwanalsayyid.com

جريدة الشرق الأوسط في صفحة آفاق إسلامية في 2012/7/17

جوانب من الدراسات القرآنية الحديثة والمعاصرة في الغرب

التصنيف: أوراق علمية

الموضوع: القرآن في الدراسات الغربية – التجديد الإسلامي

المصدر: مجلة التسامح – سلطنة عُمان

التاريخ: العدد السابع عشر (شتاء2007 هـــ /1428 م)
http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id=385

أولاً: مواريث القرنين التاسع عشر والعشرين: ما بدأ التفكير الأوروبي في القرآن في القرن التاسع عشر. بيد أنَّ البحوث ذات الصبغة شبة العلمية، والتي بدأت في القرن الثاني عشر الميلادي، كان الغرض منها، سواء عن طريق الترجمة أو عن طريق التحليل والمقارنة – الردَّ على القرآن والإسلام، لصالح الدفاع عن العقائد المسيحية، والتساوق مع جولات الكرّ والفرّ بين الأوروبيين والمسلمين في حقبة الحروب الصليبية، وحرب الاسترداد الأسبانية، والحروب مع العثمانيين. ويريد بعضُ الباحثين تقسيم التعامل مع القرآن من جانب الأوروبين حتى القرن الثامن عشر، إلى مرحلتين كبيرتين: مرحلة العصور الوسطى المتأخرة (12–16م)، ومرحلة عصر النهضة والأنوار في المرحلة الأولى كانت المقاربات لاهوتية الطابع، وذات صبغة نقضية. وفي المرحلة الثانية صارت المقاربات شاملة تتعلق برؤية العالم، وعلاقات الشرق بالغرب والإسلام بأوروبا المسيحية.

في القرن التاسع عشر، ما عاد هدفُ الاهتمامات بالقرآن عند كل من أبراهام غايغر وغوستاف فايل وشبرنغر وهرشفلد وموير الردَّ على القرآن أو نَقْضه، بل قراءته قراءةً فيلولوجية تاريخانية، باعتبار ذلك المنهج السائد في سائر العلوم الإنسانية آنذاك. وللمنهج التاريخاني خاصّتان بارزتان: أنه من نتاجات إنسانويات القرن الثامن عشر، وأنه مذهبٌ وضعي. لكنّ فيه –بسبب من هذين الأمرين– عِرْقاً مُعادياً للدين، أو لنقل إنه سلبيٌّ تجاه النصوص المقدَّسة – وهذا الشأن من مواريث عصر النهضة، والانقسامِ والصراع الديني في أوروبا. وقد أقبل علماءُ اللغات القديمة، وبعض اللاهوتيين الليبراليين على الفَتْك بالعهدين القديم والجديد بالطرائق التاريخانية والفيلولوجية المتعارَف عليها في دراسة سائر النصوص والوقائع الكلاسيكية. ولستُ هنا في معرض قراءة آثار ذلك على اليهودية والمسيحية، بل ما أقصده من وراء هذه الملاحظات الموجزة التوصل إلى أنه ما كان من المنتظر أن يكون الفيلولوجيون والمستشرقون الصاعدون من بَعد أكثر رأفةً بالإسلام والقرآن منهم بنصوص

العهدين. وذلك ليس فقط بسبب الموروثات الباقية في الوعي بالإسلام، بل للطبائع المنهجية للطرائق الفيلولوجيّة، والتي لا تقرأُ نشيد الإنشاد أو موعظة الجبل بوصفهما نصّين ذوي بنية، بل بوصفهما مفردات وكلمات مستعارة أو ملفّقة أو مركّبة، تُدرسُ أصولها، وتاريخيتها، أكثر مما يدرَسُ عالمها المصطلحي والسردي والأخلاقي. ثم إن نزع القداسة عن النص الديني مفيدٌ من جانب، وسلبيٌّ من جانبٍ آخر. جانبه المفيد هو القدرة على التعامل مع النصوص والعوالم الدينية بالحرية العقلانيةالتي أتاحتها نزوعات القرنين التاسع عشر والعشرين. أمّا الجانب السلبي فيتمثل في تجاهل الإمكانات الآخرى لقراءة النصّ من وجهة نظر المتدينين، وبخاصةٍ أن رؤية المؤمنين للنصّ المقدَّس أثّرت وتؤثّر في بنيته وطبيعته وعوالمه وتأويلاته. وتجاهل ذلك كلِّه، فضلاً عن (لابنيوية) المنهج التاريخاني، تدفع باتجاه التذرير، والعجز عن إدراك جماليات نصوص الإنشاد والإلقاء، وتحويل الأسفار الإنجيلية أو السُّوَر القرآنية، إلى فسيفساء مرصوفة كيفما كان تتنافر عناصرها أحياناً، ولا يبقى فيها سحر ولا تزيين.

وعلى أيّ حال، فقد ساد في الدراسات الاستشراقية الحديثة اعتبار كتاب المستشرق الألماني البارز تيودور نولدكه (Noldeke) (1836-1930م) (تاريخ القرآن) التأسيس العلميَّ الباقي للدراسات القرآنية في العصر الحديث. ومن حسن الحظّ أنّ الكتاب الذي كُتبت نسختُهُ الأولى عام 1856م في حوالي مائتي صفحة، والذي تطور في حياة المؤلف على يد تلامذته إلى ثلاثة أجزاء صدر آخرها عام 1938م تُرجم إلى العربية عام 2004م، وليست هناك ترجمة أخرى للكتاب لأي لغة(1). يقع الكتاب في صورته الأخيرة في ثلاثة أقسام، عنوان القسم الأول: أصل القرآن، وعنوان القسم الثاني: جمع القرآن، وعنوان القسم الثالث: تاريخ نصّ القرآن. في أصل القرآن يُعنى نولدكه وتلامذته بنبوة النبي –صلى الله عليه وسلم–، وطرائق تلقّيه الوحي، وبدايات الرسالة، وأمية النبي –صلى الله عليه وسلم–، ووسائل كتابة القرآن، والتوازن والتوتر بين الشفوي والكتابي، ومسألة المكي والمدني ومعناها وأهميتها. يرى نولدكه إلى نبوة النبي في ضوء النبوات في العهد القديم، ولذلك فهو يقبل مسألة أمية النبي؛ لأنّ أنبياء بني إسرائيل الكبار كانوا كذلك. ويرى أنّ النبي محمداً دوَّن القرآن منذ البداية، مع الحفاظ على التوترّ والتوازُن بين الكتابي والشفوي عن طريق الإنشاد والتلاوة الشعائرية. لكنه يعود فيخوض في تركيب السور والألفاظ والمفردات المأخوذة عن الهاغادا وليس عن نصّ العهد القديم، ويتساءل عن (الوحدة الموضوعية)، لكنه لا يسأل نفسه لماذا يختلف المكي والمدني القرآنيان عن العهد القديم والهاغادا في الأسلوب وأكثر المضامين، بل ورؤية العالم إن كانا مأخوذين عنهما؟ وفي القسم الثاني من الكتاب يتحدث نولدكه وتلامذته عن جمع القرآن ومعاني الجمع أيام عثمان –رضي الله عنه–، وهو لا يصدق أكثر تفاصيل الرواية الإسلامية عن المسألة، لكنه لا يعرض بدائل باستثناء ما ذكره عن إمكان التدوين أيام النبي –صلى الله عليه وسلم–، والترتيب في المصحف أيام عثمان –رضي الله عنه–. وهو يهتم كثيراً بأسباب النزول، لكنها تساعده في المرحلة المدنية أكثر من المرحلة المكية؛ لأنها ترتبط بأحداث المغازي. وفي القسم الثالث المعنون: بتاريخ نصّ القرآن، يدرس نولدكه وتلامذته القراءات القرآنية، ومسألة الأحرف السبعة. ولا يتمكنون من كشف غوامض مسألة الأحرف، لكنهم ينشطون في تتبع القراءات المتواترة والأخرى الشاذة. وقد رَجَا أوتو برتزل من

بينهم أن يتمكن من جمع القراءات الشاذة إلى الوصول إلى صيغة أخرى (أصلية) للقرآن، ثم تخلّى عن ذلك في الأربعينات من القرن العشرين.

ما تُرجم كتاب نولدكه كما سبق القول إلى لغة أوروبية أخرى. لكنه سيطر على الدراسات القرآنية حتى مطالع الستينات. وقد أثّر في الدارسين على الخصوص تقسيمه للسور المكية إلى ثلاث مراحل، وتحديد الخصائص الأسلوبية في كل مرحلة. وأثّر في الدارسين ذهابه إلى أن النبي محمداً –صلى الله عليه وسلم– اتخذ في نبوته أنبياء بني إسرائيل نموذجاً له. ولذلك، ولأن العهدين لم يترجما إلى العربية قبل الإسلام فقد جمع النبي معلوماته عنهما شفويّاً، وفي كثير من الأحيان، عن المنحولات والتفاسير والمأثورات الشعبية اليهودية والمسيحية. ولذلك تكثر في القرآن الألفاظ والموضوعات السريانية والآرامية والإثيوبية والعبرية.

والواقع أنّ نولدكه نشر عام 1910م دراسةً جادّةً عن (لغة القرآن)، ضُمَّتْ إلى الجزء الثالث من الكتاب الذي صار ضخماً عبر عدة عقود. وهي فيما أرى أهم ما يمكن أن يبقى محلَّ اعتبار إلى جانب تقسيمه الثلاثي للسور المكية.

وهناك ثلاث دراساتٍ لمستشرقين من النصف الأول من القرن العشرين، سارت على خُطَا نولدكه، ودراسته للغة القرآن على وجه الخصوص، وهي تمثّل أقصى ما يمكن أن تقدمه التاريخانية الفيلولوجية في دراسة النص الديني، والمستشرقون الثلاثة هم: البريطاني ريتشارد بل، والفرنسي ريجيس بلاشير، والألماني رودي بارت. واستناداً إلى تدقيقات فيلولوجية وأسلوبية، قام كلٌّ من هؤلاء بترجمة القرآن ترجمةً جديدةً إلى اللغات الإنجليزية والفرنسية والألمانية(2).

وهكذا يمكن القول اختتاماً لهذا التمهيد قبل الدخول في المرحلة المعاصرة: إنّ الدراسات الفيلولوجية التاريخانية للقرآن لدى المستشرقين الأوروبيين استقرت في ثلاثة خطوطٍ كبرى لا تتناقضُ كثيراً والرواية الإسلامية التقليدية. الخطّ الأول: أنّ النص القرآني الذي بين أيدينا اليوم هو في مجموعه مما خلّفه النبي محمد –صلى الله عليه وسلم–. والثاني: أنّ القرآن دُوِّن استناداً إلى ما خلّفه كُتّاب النبي من مدوّنات، وإلى ما احتفظت به الذاكرة الجماعية للجماعة الإسلامية الأولى. والخط الثالث أنّ الترتيب الحالي للسُّوَر كما اعتمد في المصحف العثماني مختلفٌ عمّا خلّفه النبّي لأصحابه، وربما اختلف أيضاً ترتيب الآيات في بعض السُّوَر.

ثانياً: القراءات الراديكالية المعاصِرة للقرآن: تكاد الدارسةُ الألمانية الكبيرة أنجليكا نويفرت (Angelika Neuwirth) تنفردُ في الدراسات القرآنية المعاصرة في الغرب بالمزَاوجة بين البنيوية والإبستمولوجيا. فعلت ذلك في دراستها الواسعة للسُّوَر المكية أواخر السبعينات من القرن الماضي، كما لعب هذا التوجُّه دوراً بارزاً في دراساتها المستمـــرة حتى اليوم، وبخاصة مقالاتها المبسوطة في (موسوعة القرآن) التي أُنجزت في النصف الثاني من التسعينات(3). وهي تُركِّزُ على أنّ القرآن نصٌّ شعائريٌّ مَتلوٌّ منذ البداية، ولذلك فهو يجمع بين التدوين الذي يفترض الانضباط، والشفوية التي تُحيلُهُ إلى تقليد حيٍّ أو نصٍّ متلوّ (Recitation Text)– وما صارت طريقتها الطموحة وذات المنزع الأدبي اتجاهاً واسعاً في أوساط الدارسين للقرآن، بل سادت راديكاليتان تفكيكيتان منذ الثمانينات وحتى اليوم: الراديكالية التي تعمدُ إلى تفكيك النصّ من الداخل، والراديكالية الأخرى

التي تبحث عن أصولٍ عبرية أو سريانية مركبة للنصّ في استعادةٍ لفيلولوجيات القرن التاسع عشر، والتي كاد نولدكه نفسه يتجاوزها في أواخر حياته.

التفكيكية الراديكالية الأولى: قادها الدارس البريطاني جون وانسبورو (Wansbrough) والتي تتتبَّعُ الرواية الإسلامية التقليدية بالنقض الكامل. فالرواية الإسلامية ترى أنّ القرآن جُمِعَ في المصحف أيام الخليفة الثالث عثمان بن عفان –رضي الله عنه–، ومن جانب كُتّاب النبي –صلى الله عليه وسلم– وأصحابه، استناداً إلى نصوص مكتوبة أيام النبي، وشفويات حفظها أصحابُهُ –رضي الله عنهم–. ثم تلت ذلك عمليات النَّقْط والإعجام والتشكيل. وبسبب صعوبات الخطّ العربي وبدائياته، كان لابد من تساوق عمليات التدوين، مع التلاوة الشعائرية للجماعة لضبط النصّ وتحريره. وبنتيجة هاتين العمليتين ظهرت القراءات السبعُ أو العشر، وفي القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي كان قد جرى تجاوز معظم الصعوبات الصرفية والنحوية والأسلوبية(4).

أما وانسبورو – ومن بعده تلامذته مثل كوك وكرون – فقد ذهب إلى أنّ النبي محمداً –صلى الله عليه وسلم– ما دوَّن شيئاً، فبقيت قِطَعٌ من القرآن في ذاكرة وصحف أصحابه وجيل التابعين. وتعرضت تلك القِطَعُ التي كانت تدوَّن تدريجيا لعمليات (تحرير) بالتقليل والتكثير والتنظيم والضبط وإعادة التنظيم والضبط، وما استقرَّ النص أو النصوص بالصيغة الحالية إلاّ في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي.

فصَّل وانسبورو أطروحته هذه تفصيلاً شديداً وملحاحاً(5). وكان مرشده في ذلك هو التفكيكيات التي مورست على نَصَّيِ العهدين القديم والجديد، إضافةً لتعملاتٍ نمطية وتحكمية.

بيد أنَّ طريقته تعرضت لنقدٍ شديدٍ من جانب دارسين غربيين عديدين، ولأسباب داخليةٍ وخارجيةٍ(6). السبب الداخليُّ الرئيسيُّ أنّ الحديث عن تحويرٍ وتحريرٍ مستمرين ولمدة قرنين، يفترضان قدرةً على إثبات ذلك من طريق المخطوطات الأُولى، أي أن نجد نُسخاً أو قِطعاً أولى من القرآن تعرضت للتعديل أو التغيير أو الإضافة في مخطوطات ثَوانٍ أو حتى في شفويات ثوانٍ. وقد خطرت تلك الفكرةُ من قبل لأوتو برتزل تلميذ نولدكه، الذي عمد إلى جمع القراءات الشاذة طوال عقدين، رجاء أن يُثبت وجود صيغٍ أولى أو صيغةٍ أولى (غير مشذَّبة) للقرآن دون جدوى. أما السبب الخارجي فيتمثّلُ في أنّ المسلمين اختلفوا اختلافاً شديداً منذ أواخر خلافة عثمان، الذي تقولُ الرواية الإسلامية المعتمدة: إنّ النصَّ القرآنيَّ (جُمِعَ) أيامه. وما لبثت الفِرَقُ الإسلامية المختلفة أَنْ ظهرت، بحيث ما عاد من الممكن (الإجماع) على (قانونية) نصٍّ مقدَّسٍ بعد ذلك لا أيام الأمويين ولا أيام العباسيين. ونحن نعلمُ أنّ هناك أفراداً من الغُلاة قالوا بنقْص القرآن، وما تابعتهم أكثرية المسلمين الساحقة في ذلك. لكنّ الغُلاة أنفسهم ما ذكروا أنّ النصَّ القرآنيَّ القائم غير صحيح. ونعرف اليوم من دراساتٍ مدقَّقةٍ أنّ هؤلاء خالفوا أكثرية المسلمين في تأويل النصّ القرآني، وليس في تحريفه. والخُلاصةُ أنّ (قانونية) النصّ لابد أن تكون قد استقرت قبل الانقسام في (الجماعة)، وإلاّ لظهرت مصاحفُ متعددةٌ، مثلما ظهرت عشرات الأناجيل، نتيجة عدم الاتفاق على نصّ العهد الجديد قبل الانقسام الذي نزل بالجماعة المسيحية الأُولى، وما يزالُ مستمرّاً.

ومن الأدلة الإضافية على ضعف فَرضية وانسبورو أنّ دارساً بارزاً آخر هو جون بورتون (Burton) أصدر في العام نفسه (1977م) الذي ظهرت فيه دراسة وانسبورو كتاباً بعنوان: (جمع القرآن) أو بالأحرى (تدوين

القرآن) ذهب فيه إلى أنّ النبي محمداً -صلى الله عليه وسلم- نفسه قام بتدوين القرآن كلّه في حياته. وهو يرى في ذلك الكتاب، وفي تقديمه لنشرة كتاب الناسخ والمنسوخ لأبي عُبيد القاسم بن سلاّم (-224هـ) أنّ ذهاب المسلمين إلى تأخر الجمع لأيام عُثمان، يعود لأسبابٍ تتعلّقُ بالناسخ والمنسوخ، وأمور فقهية أخرى(7). وهكذا فالفَرضية الأولى هي من التهافُت، بحيث يمكن المجادلة فيها والذهاب إلى فرضيةٍ نقيضة.

التفكيكية الراديكالية الثانية: وهي تقول بإعادة القرآن أو النصّ القرآني الحالي إلى عناصره الأولية والخارجية. وهي ذات شقين، أو أنّ المسؤول عنها في الأصل دارسان هما: ليلنغ (Luling) ولوكسنبرغ (Luxenberg) الذي يتخفّى تحت هذا الاسم المستعار.

- القرآن الأول بحسب ليلنغ: كتب ليلنغ فيما بين السبعينات وعام 2003م أربع دراساتٍ حول (فرضيته) هذه(8). وأساسُها أن القرآن المَكّيّ على الخصوص ليس من الضروري أن يكون قد أُنزل على النبي محمد بعد بلوغه الأربعين فقط. فقد كانت المسيحية منتشرةً في سائر أنحاء الجزيرة، وكانت بمكة جماعة مسيحية كبيرة، وربما كانت الكعبة في الأصل كنيسة. ولذلك فإنّ النبي محمداً -صلى الله عليه وسلم- (الذي ربما كان نصرانيّاً أو من الحنفاء) أخذ أناشيد مسيحية معينة وترجمها عن القبطية أو الإثيوبية (تأمّلوا!)، وأعيدت صياغتها بعربية جميلة. وقد جرت تقفيتُها وأُضيف إليها وصارت بهذا الشكل بعد وفاة النبي -صلى الله عليه وسلم-. ويمكن بالتخلص من الإضافات اللاحقة ومن الغطاءات التي أُقيمت فوق المادة المسيحية (الطبقة - العليا) اكتشاف الطبقات العميقة، والتي تمثّل القرآن الأول (Ur- Qur’an) أو بعض إجزائه. لكنّ السيد ليلنغ ما قام بمحاولةٍ شاملةٍ للكشف عن الطبقة المسيحية (الأبيونية) في القرآن، ولا أعتقدُ أنها موجودة. وفيما عدا بعض الكلمات الحبشية أو ذات الأصل الحبشي في القرآن، لا يبدو أنَّ النبيَّ كان مُحاطاً بمسيحيين في مكة، ولا أنَّ الكعبة كانت كنيسةً مسيحية. والواقع أنّ دراسات ليلنغ تستعيد بعض ما حاول مستشرقون مبشّرون إثباته، أي أنّ الإسلام إنما كان في صيغته الأولى مسيحيةً مقنَّعةً أو ظاهرة، أو أنه مسيحية فرقة كانت موجودةً بالجزيرة، وتميلُ للتوحيد، وتختلف عقائدها عن عقائد المسيحيين البيزنطيين(9). بعد القرن الرابع الميلادي.

- الأصول السريانية للقرآن بحسب لوكسنبرغ(10). يتجاهل الكاتب التاريخ تماماً، ويركّز على الفيلولوجيا. فبسبب وجود كلمات وصيغ غامضة أو غريبة في القرآن، يذهب لوكسنبرغ إلى أنّ تلك الكلمات سريانية، وأنّ أصحاب النبيّ -صلى الله عليه وسلم- والمفسرين جهلوا معناها، ولذلك أَخْطَؤُوا جميعاً في تفسيرها، وبخاصةٍ أنها تغيرت لفظاً من الناحيتين الصرفية والنحوية، من مثل كلمة (توراة) أو كلمة (براءة)، ونحو اعتبار معنى الحور العين عناقيد العنب، من فواكه الجنة. بيد أنّ لوكسنبرغ الذي يعتبر القرآن أو بعض سوَره شبه مترجمةٍ عن السريانية، لا يستطيع أن يوردَ سورةً قرآنية ولو قصيرة مقابلاً لها بأصلها السرياني المزعوم. فسورة (اقرأ) بحسب رأيه دعوةٌ لأخذ القُربان المقدّس، وسورة القَدْر إشارةٌ إلى مولد المسيح. والقرآن هو عبارةٌ عن قربانٍ بالسريانية، أي أنه نسخةٌ أو صيغةٌ من صيغ أمّ الكتاب، أي الإنجيل. ويفترض لوكسنبرغ أنّ النبي -صلى الله عليه وسلم- ما كان أميّاً، وأنه تجوّل في العالم المسيحي الآرامي، وأنه تعاون مع كُتّاب مسيحيين في إنتاج النص القرآني الذي تُرجم عن السريانية باللهجة المكيّة. وقد كان محمد -صلى الله عليه وسلم- وأصحابه ، بحسب لوكسنبرغ، يعرفون اللغتين جيداً. حتى إذا مات النبي -صلى الله عليه وسلم-، وتفرق أصحابه في

الأمصار المفتوحة، بدأ نسيان الأصول القرآنية بالظهور، وجرى تجاهل الأصول الغريبة التي لم تعد مألوفة، وتغير نطق الكلمات، ونُسي كل شيء. لكن بقيت الإشارات التي يمكن استناداً إليها وبخاصةٍ في العهد المكي، إعادة الآيات والسُّوَر إلى أصولها.

ويلفت (Gerhard Bowering) الانتباه إلى أنّ محاولة لوكسنبرغ تستند إلى أساس مُماثل(11) لمحاولة اللبناني جوزف القزي(12)، والذي نشر عدة كتبٍ بالعربية تذهب إلى أنّ القرآن مأخوذ عن أصول يهودية/ مسيحية، أولى، أو ما عُرف بالمذهب الأبيوني، مثلما أشار ليلنغ من قبل. وكان كلٌّ من تور أندريه وريتشارد بل وسبنسر ترمنغهام، هؤلاء جميعاً قد أشاروا إلى الأبيونيين، من المسيحيين الأوائل، الذين ظهروا عندما كانت المسيحية ما تزال مختلطةً باليهودية. وكان من هؤلاء في القرن السادس بمكة ورقة ابن نوفل وخديجة بنت خويلد، وقد أراد ورقة استخلاف محمدٍ –صلى الله عليه وسلم– على دعوته ودينه. لكنّ محمداً –صلى الله عليه وسلم– ما لبث أن ترك هذا المشروع عندما غادر إلى المدينة. وهكذا فالفرق بين قرآن محمد والمصحف العثماني، هو كالفرق بين نصٍ ديني شعائري للجماعة الأبيونية بمكة، بينما مصحف عثمان هو كتابٌ مقدس للإمبراطورية الجديدة. وفي حين يستند لوكسنبرغ إلى الفيلولوجيا وحسْب، يعمد قزي إلى اصطناع تاريخٍ كاملٍ لا يعرفه أحدٌ غيره. لكنهما يتوصلان إلى نتائج متشابهة: القرآن مترجم باللهجة المكية عن أصلٍ سرياني. بيد أنّ معانيه جُهلت لزوال قرائه، ولأنّ المشروع نفسه تغير وتقلب مرتين: مرة عندما غادر النبي مكة، ومرة عندما قامت الدولة الإسلامية الكبرى.

وما بقي الأمر عند حدود هذه الرؤى الغريبة. بل إنّ كاتبين غرائبيين مثل (Gilliot وde Blois و van Reet(13)) ركّزوا على فكرة الأصول غير العربية للقرآن بالمعنى الشامل، وازدادت اهتماماتهم بالأصول السريانية، وبوجود جماعات دينية غريبة بمكة والجزيرة مثل المانويين والمندائيين. وحتى أنجليكا نويفرت، التي عملت طويلاً على بنية القرآن وأسلوبه وعالمه الفكري أو رؤيته للعالم، ما رأت حائلاً دون الاهتمام بأصول إنجيلية للقرآن, وبخاصةٍ أنّ هؤلاء جميعاً التفتوا إلى المفردات والصيغ الغامضة، والتي لا بد من افتراض أصولٍ غير عربية من أجل فهمها مثل (صابئة وحنيف وأمي وأهل الكتاب وبنو إسرائيل والنصارى والمجوس وأهل الإنجيل والذين هادوا والتوراة والإنجيل والزّبور والصحف).

وقد أقيم قبل شهور مؤتمر للأصول المسيحية للقرآن، شارك فيه عشرات الدارسين المبتدئين، وعاد أكثرهم إلى دراسات القرن التاسع عشر والعشرين لفهم بعض القَصص القرآنية، كما أنّ عديدين عادوا كذلك إلى قراءة المحيط المكي الذي نشأ فيه القرآن، والمحيط المَدني الذي تجاورت فيه الجماعة المحمدية مع اليهودية(14).

وهكذا فإنّ الحجر الذي ألقاه وانسبورو في البركة الساكنة نسبيّاً للدراسات القرآنية، أثار حركةً شديدةً، تلتها موجةُ الأصول السريانية وأنّ القرآن ابن بيئات القرن السابع في الجزيرة العربية. وخلاصةُ الأمر أنّ الدارسين الأوروبيين والأميركيين ما استطاع أكثرهم الخروج من فكرة الأصل المسيحي أو اليهودي أو المسيحي/اليهودي للقرآن، منذ قرون – فهم لا يقبلون المنطق القرآني الذي يعلّل التشابُهات بوحدة الدين، وتعدد الشرائع والنبيين– إنما الجديد في العقدين الأخيرين أنّ هؤلاء يذهبون إلى أنّ الاقتباس ما كان ثقافيّاً عامّاً أو دينيّاً عامّاً في القصص والعبادات والأفكار الرئيسة، بل ربما كان نسخاً أو ترجمةً أو ما يشبه الترجمة والنسخ. وهكذا يضيعُ من جديد

جهدٌ كبيرٌ، يقف حائراً دون التقدم خطوةً معتبرةً في دراسات بِنى القرآن وأساليبه ومحيطه بالمعنيين: التاريخي والديني.

وفي هذه الظروف والسياقات تأتي (موسوعةُ القرآن) التي أصدرتها مؤسسة بريل في أربعة مجلدات، مُشيرةً إلى هذا الضياع الذي أنزلته التفكيكية والأصالية والغرائبية بالدراسات القرآنية في الأعوام الأخيرة. ففي حين تستند المواد عن القرآن في النشرة الثانية من (دائرة المعارف الإسلامية) إلى مائة وخمسين عاماً من الأعمال العلمية الكبرى – التي يغلب عليها المنهج التاريخاني، مع ميولٍ إبستمولوجية جديدة، فإنّ الأعمال الواردة في (موسوعة القرآن) تتراوح بين أقدم القديم وأحدث الحديث، ليس من أجل بيان الدرجة أو المرحلة التي بلغتها البحوث، بل دلالةً على الضياع الذي أنزلته التفكيكية أو النقدية الجذرية في العقود الثلاثة الأخيرة بالدراسات القرآنيةخاصةً، ودراسات الإسلام بشكلٍ عام(15).

الحواشي

1– Theodor Nöldeke, Geschichte des Qorans. Leipzig 1909.1919, 1938 وتيودور نولدكه: تاريخ القرآن. ترجمة جورج تامر. دار نشر جورج أولمز، 2004م. وقارن بمراجعةٍ موجزة لمضامين الكتاب وترجمته: رضوان السيد: ترجمةٌ عربيةٌ لكتاب نولدكه عن القرآن، بمجلة التسامح، عدد 8، عُمان، خريف عام 2004م، السنة الثانية، ص286–290. وانظر تقييماً موضوعياً لإنجاز نولدكه R. Paret, Mohammed und der Koran. Stuttgart 1957. pp. 80-85. ومحمد حسين الصغير : المستشرقون والدراسات القرآنية، مرجع سابق، ص28–30.

2–- W.M. Watt, Bell's Introduction to the Qur'an. 1970, R. Blachere, Introduction du Coran, 1947, R. Paret, Mohammed und der Koran 1957..

3– A. Neuwirth, Studien zur Komposition der Mekkanischen Suren. Berlin 1981 ولها دراساتٌ في النشوريات القرآنية، وفي سورة يوسف، وفي الازدواج في الأسلوب القرآني، وفي أنتروبولوجيا الإنسان في القرآن، وفي القرآن بوصفه نصّاً متلوّاً، وفي افتتاحيات السُوَر الملكية.

4– انظر: C.H.M Versteegh, Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam. 1993.. وعبد الصبور شاهين: تاريخ القرآن. القاهرة 1966م.

5– J. Wansbrough, Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation, 1977.. وقد عرض كلٌّ منمةم وكرون رؤيتهما المعدَّلة لأطروحة وانسبورو في: Hagarism: The Making of the Islamic World. 1983. ولوانسبورو دراسةٌ أخرى بعنوان: Secterian Milieu 1979.

6– انظر على سبيل المثال:

H. Motzki, The Collection of the Qur'an. A Reconsideration of Western views in light of recent methodological developments, in Der Islam 78, 2001, 1-34, Versteegh, op.cit.

7– J. Burton, The Collection of the Qur'an. 1977.

8- أولها القرآن الأول (1974م)، فالمقدسات المسيحية في الكعبة قبل الإسلام (1977م)، فإعادة اكتشاف النبي محمد (1981م) وتحدي الإسلام من أجل الإصلاح، اكتشاف التهاليل المسيحية في التفاسير الإسلامية الأولى (2003م).

9- من مثل هنري لامنس Lammens وناوA. Nau وتور أندريه T. Andrae وهننغر J. Henninger

10- C. Luxenberg, Die Syro- aramäische Lesart des Koran. 2004. وله مقالاتٌ عن ليلة القدر وعن الميلاد في القرآن.

11- Gerhard Bowering, Recent Research on the Construction of the Qurán. وهو مقالٌ قيد النشر، وقد أطلعني عليه بروفسور كروب Kropp مدير المعهد الألماني في بيروت، فله الشكر.

12- يقصد بوفرنغ الكتابين المنشورين تحت اسم أبو موسى الحريري: نبي الرحمة (1990م)، وقسّ ونبي (1991م). ولي دراسةٌ لم تنشر عن هذين الكتابان وأمثالهما مما صدر في الحرب الأهلية بلبنان (1976-1990م) بعنوان: جدالٌ مسيحي ضد الإسلام في الحرب الأهلية في لبنان. وكما تبين أنَّ أبا موسى الحريري هو جوزف قزي، فقد يكون هو نفسه لوكسنبرغ. وقد يكون هو نفسه ابن ورّاق الذي دأب في السنوات العشر الأخيرة على الزعم أنّ القرآن مترجمٌ إلى العربية. وقد نبَّه بوفرنغ في مقالته السالفة الذكر إلى أنّ الفكرة (أي الأصل الآرامي واليهودي/ المسيحي للقرآن) قديمة، قارن:
A. Schlatter, Die Entwicklung des jüdischen Christentums zum Islam, in: Evangelische Missionsmagazin Bd. 62. 1918. 251-264.

13- لا أعرفُ من تلك الكتابات غير ما قرأته لفرانسوا دي بلوا، أمّا المقالات والكتب الأخرى فقد عرفتها من خلال مقال Böwering السالف الذكر.

14- قارن بمراجعة سامر رشواني للمؤتمر المذكور بعنوان: بدائع الاستشراق الجديد.. وفظائع السريانيات القرآنية، بجريدة الحياة، بتاريخ 2005/7/16، ص15 (تراث).

15- صدرت الموسوعة القرآنية في خمسة مجلدات (2001-2004) بعد إعدادٍ طويل. وهذه العجالة لا تُنصفُها إذ لا بد من قراءتها قراءةً تفصيلية.

*****

الحروب المقدسة للآخرين على الارض العربية

رضوان السيد

صرفت أنظارنا وأنظار الاستراتيجيين الأُصوليات القاتلة العاملة على الأرض عندنا وعلى مدى العالم، عن الأصولية الأُخرى التي تسرح وتمرح في فلسطين. وقد كان يقال في دراسات النصف الأول من القرن العشرين إنّ الديانات الصغيرة هي أكثر قابليةً لظهور الأُصوليات العنيفة فيها، لأنها أسرع إحساساً بالظلم والاضطهاد. وبخاصةٍ إذا كانت هناك شواهد على ذلك كما هو الأمر في حالة اليهود في أوروبا. ويضاف إلى ذلك "طبيعة الدين"، ومدى وجود عنصر القانون الإلهي أو الشريعة والتي ينبغي تطبيقها لكي تظلَّ الشرعية الدينية للجماعة مؤمَّنةً أو حاضرة. والقضية في تلك الشرعية عند اليهود أنها مرتبطةٌ ارتباطاً وثيقاً بالتاريخ وبالمكان. وكلاهما ينبغي أن يتجسَّد أو يتجمد بقعةً وزماناً. ولذلك ما أمكن تجاوُزُ هذه العقيدة إلاّ بتأويلياتٍ ضخمةٍ مثل التأويلية المسحيية؛ في حين وقعت فيها حتى الأيديولوجية القومية (العلمانية) مثل الصهيونية. ولأنّ "التحقق" المكاني والزماني لا يمكن أن يكتمل أو يتجسد على النحو النصّي المتوارَث؛ فإنّ النزعة العنيفة تسيطر على أولئك الذين يريدون إنجاز الاكتمال، وهو هنا استعادة "الهيكل"، وكل الأماكن المقدسة الأُخرى التي انبنت في الخيال وتحولت إلى ذاكرة وعقيدة ثابتة عبر أكثر من ألفي عام. إنّ المراد استعادة جغرافية العهد القديم بحذافيرها، وهي جغرافية غير تاريخية، فكيف إذا صار التاريخ الموهوم اعتقاداً؟ هناك ثورانٌ في الدين اليهودي، هدفه الاستيلاء على الجغرافية المقدسة الموجودة في العهد القديم. ويدعمه في ذلك جيش دولة إسرائيل، والدولة الصهيونية

ذاتها، التي سيطر الاستعماريون الاستيطانيون من جهة، والأُصوليون العنيفون من جهةٍ ثانية، على اعتقادها وهويتها وإدارتها إلى حدٍ بعيد!

لقد أعلنت الأُصوليات اليهودية **<u>حرباً مقدسةً للاستيلاء على أرض فلسطين</u>**، والتي حلَّ محلَّهم فيها في نظرهم بشرٌ مغتصبون للأرض والدين من المسيحيين والمسلمين. ويُغري بهذا التحقُق الآن بالذات قوة الدولة الإسرائيلية، التباشير الموجودة في الدثائر اليهودية عن إعادة بناء الهيكل قبل نهاية الزمان؛ بل إنّ ذلك البناء وتلك الدولة، شرطان للقيامة ذاتِها!

وبعكس اليهودية التي استقر في وعيها العميق افتقاد الأرض المقدسة والدولة، اللتين صارتا هما الاعتقاد ذاته، لا يمكن قول ذلك عن المسيحية، التي تأسست على اليهودية، لكنها اجترحت تأويلياتٍ هائلة، أخرجت القداسة من المكان وحتى الزمان، وربطت ذلك كلَّه بالإنسان الذي يستطيع مباشرةً أو عبر الكنيسة تحقيق خلاصة كل يوم. ومع ذلك، فإنّ المسيحية شهدت قيام الإمبراطوريات المقدسة التي تريد تحقيق مملكة المسيح على الأرض. وقد تجلَّى ذلك في الدولة البيزنطية (الأرثوذكسية، التي دعا باباواتها لاستعادة قبر المسيح في القرنين الحادي عشر والثاني عشر للميلاد في الحروب الصليبية. وقد انفك هذا الارتباط بين الدين والإمبراطورية منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر. لكنّ الكنائس والمبشرين ظلّت لهم أفكارهم واستراتيجياتهم للشرق، وليس لدى الكاثوليك والبروتستانت وحسب، بل ولدى الأرثوذكس الروس، حيث اختلط الدين بالهوية القومية السلافية من جهة، وبالإمبراطورية من جهة ثانية. وقد انقمعت الدينيات من الهوية في الزمن الشيوعي لكنها لم تزُل، وها هي تعود بعد سقوط الإمبراطورية، لتجد أنّ الإسلامَ لم يحلَّ محلَّ بيزنطة والأرثوذكسية في الشرق فقط؛ بل هو يصارعها في روسيا نفسِها. وهكذا فإنّ

إعلان الكنيسة الروسية لهجمة بوتين على سورية باعتبارها حرباً مقدسة، ليست نفاقاً للسلطة الإمبراطورية الجديدة فقط؛ بل لها دورٌ في الذاكرة والوعي، وتتضمن طموحاً لبسط اليهمنة تحت اسم حماية المسيحيات والأقليات الأُخرى. وهذه الأمور كلّها سمعناها من رجالات الكنيسة الروسية في زياراتهم للبنان وسورية في السنوات الأخيرة.

ولنذهب إلى الحرب المقدسة الثالثة، التي يقوم بها الإيرانيون ومن استمالوهم من شيعة العالم العربي، في العراق وسورية ولبنان واليمن والبحرين والكويت. وهي حروب طموحات سلطوية لملء ما يعتبرونه فراغاً بالقوة؛ فإنّ لم تستطع فإنها تُخرِّبُ المجتمعات والدول باعتبار أنّ هؤلاء من أعداء أهل البيت؛ وهنا يدخل العامل الديني والمذهبي الذي يُعذّي به الإيرانيون عقول العامة من أهل التحشيد والتجنيد. لقد أجَّل التشيع الإمامي مسألة الصراع على السلطة إلى زمن حضور المهدي الغائب. وأدخل الصفويون مسألة دولة التمهيد لظهور المهدي، وهي التي عادت فانتصرت في ولاية الفقيه. بيد أنّ البلاد العربية لا يمكن أن تقوم فيها دولة التمهيد، لأنها ليست شيعية، ومعظم الشيعة العرب لا يقولون بولاية الفقيه. ولذلك اتخذ الجهاد، واتخذت "الحرب المقدسة" على العرب والمسلمين السُنّة ذرائع أُخرى. سمَّى السيد حسن نصر الله السوريين تكفيريين، وقال إنه ذاهبٌ لقتالهم لأنهم يهدّدون مقامات أهل البيت ومزاراتهم. وليس في المناطق التي غزاها في القصير والقلمون والزبداني مزارات لآل البيت. إنما لا بأس، دعْكَ من المزارات، هؤلاء الناس يكفّرون الشيعة، ولذلك ينبغي قتلهم أو تهجيرهم، وإحلال شيعية في ديارهم كما حاولوا ويحاولون في القلمون والزبداني والسيدة زينب وأحياء دمشق الداخلية وحمص وحلب، وفي سائر الديار العراقية!

ولنختم بالحرب الرابعة: حرب داعش والأصوليات السنية المشابهة. هؤلاء يقولون (ظاهراً) إنهم إنما قاموا أو ثاروا للرد على تلك الحروب على أهل السنة. لكنهم ما ضربوا ضربةً في فلسطين. وما قتلوا ولا ضربوا في سورية والعراق إيرانياً ولا شيعياً، وما استولوا على غير مناطق أهلُ السنة، ومعظم ضحايا مجازرهم من العرب السنة(!). وهكذا فإنّ حربهم المقدسة هي الأخطر علينا، لأنّ الأخ يقتل أخاه أو ابن عمه أو أُخته، وينشر صورةً بشعةً عن الإسلام كلّ الإسلام. وهو أفعَل من الإيرانيين في شرذمة مجتمعاتنا ودولنا، ولا يضارعهم في ذلك غير بشار الأسد! إنهم إنشقاقٌ في الدين، والانشقاق يتجه لإبادة أصله، باعتباره هو الدين الصحيح، وليس الكثرة التي خرج عليها!

سمَّى جيل كيبيل أحد كتبه: حروبٌ في ديار المسلمين ! وهي بالفعل حروبٌ (مقدسةٌ) على العرب، والعرب وحدهم. حيناً من أبنائهم، وأحياناً من جوارهم ومن العالم. فيا للعرب!

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com
جريدة الشرق الأوسط يوم الجمعة في صفحة الرأي 2015/10/9

الحوار الإسلامي – المسيحي والعلاقات الإسلامية – المسيحية

رضوان السيد

التصنيف: أوراق علمية

الموضوع: العلاقات الإسلامية – المسيحية – الحوار

المصدر: مجلة الاجتهاد – العددان الواحد والثلاثون والثاني والثلاثون، السنة الثامنة.

التاريخ: ربيع وصيف العام 1416هـ/1996م.

الانطلاقة وسياقاتها

انطلقت الدعوة للحوار بين المسيحيين والمسلمين من جانب الكنائس الغربية الأميركية والأوروبية في الخمسينات. وانعقدت عدة لقاءات بين الطرفين ما آتت ثماراً كثيرةً للاستجابة الضعيفة من جانب المسلمين من جهة، وللهمّ المختلف بين الطرفين المتحاورين من جهة ثانية. فقد كان همّ الجهات المسيحية وقتها مساوقاً للهمّ السياسي للغرب في صراعه مع الاتحاد السوفياتي إبّان اشتعال الحرب الباردة. أمّا العرب والمسلمون الآخرون فقد كان يشغلهم موضوع الاستقلال، والخروج من الهيمنة الغربية، ويشغلهم الكيان الصهيوني الذي قام على أرض فلسطين أواخر الأربعينات. كان المحاورون المسيحيون الغربيون – وهم في غالبيتهم آنذاك من البروتستانت – يتحدثون عن الشراكة في الإيمان بالإله الواحد، وضرورة مقاتلة أو مقاومة الإلحاد الشيوعي؛ فينصرف المسلمون إلى الشكوى من الغرب "المؤمن" الذي استعمرهم طويلاً، والذي زرع أخيراً إسرائيل على أرضهم. أما الاتحاد السوفياتي فما كانت لهم مشكلات محتدمة معه، بحيث يقتنعون بضرورة التحالف مع المسيحيين الغربيين ضده. وكان يخالط المسلمين إحساس عميق بعدم التكافؤ الذي هو شرط كلّ حوار: التكافؤ في الاعتراف المتبادل، والتكافؤ في وسائل وأدوات الضغط والمساومة، والتكافؤ في المصالح.

وجاءت الستينات بمستجدات على مستوى الطرفين لكنها بدأت بالظهور في الجانب المسيحي الغربي. فالمجمع الفاتيكاني الثاني عام (1962 – 1965) جعل من همّه فتح آفاقٍ للحوار مع الأديان الأخرى ومن ضمنها الدين الإسلامية والمسلمون. ثم قام مجلس الكنائس العالمي، وتفرع عنه مجلس كنائس الشرق الأوسط، الذي ضمّ الكنائس البروتستانتية والأرثوذكسية، وتوالت بياناته وتوصياته في

مؤتمراته السنوية، واجتماعات مؤسساته الفرعية؛ وكلّها توجه للحديث مع المسلمين، وعناية بقضاياهم الاجتماعية والسياسية. لكنّ المتغير عند المسلمين تمثل في تضاؤل شكوكهم باستقلالية الأطراف المسيحية المحاورة عن سياسات دولها، وفي الدعوات المتكررة من جانب مؤسسات الحوار المسيحي لحلّ عادل للقضية الفلسطينية، ورؤية غير مؤيدة لإسرائيل في مسألة القدس بالذات بعد حرب العام 1967.

ومنذ أواسط الستينات وحتى اليوم جرت مئات المؤتمرات واللقاءات بين الكنائس على اختلافها من جهة، وبين المسلمين من رسميين وغير رسميين من جهة ثانية. وقد يكون من المفيد تتبع سائر تلك الملتقيات وتوثيقها ودراستها واستخلاص النتائج الممكنة أو الضرورية منها وبخاصة أنّ عالم التسعينات يواجهنا بمشهد شديد الاختلاط و"السيولة" كما يسميه الإستراتيجيون. فمن جهة هناك التغير في المشهد الإسلامي نتيجة انهيار الاتحاد السوفياتي ومنظومته، وبروز جوانب من حاضر ومستقبل مختلف للمسلمين نتيجة ذلك. ومن جهة ثانية ظهور مواطن جديدة للاحتكاك بين المسيحيين والمسلمين، اتخذت وتتخذ أحياناً – مع صعود حركات الإسلام السياسي والأصوليات القومية والدينية – سمات النضال المسلح مما يشبه ما هو سائد بين اليهودية والإسلام منذ قيام دولة إسرائيل على أرض فلسطين.

ومن جهة ثالثة الحيرة الكنسية المسيحية تجاه ما يجري عندهم بعد الانهيار السوفياتي، وتجاه الانتشار الهائل للإسلام في العالم، واستعصاء أفعاله وردود أفعاله العنيفة على التقدير في أحيان كثيرة. فقد كان اقتناع الكنيسة الكاثوليكية على الخصوص أنّ التحدي الرئيسيّ الذي يواجهها بعد التهديد التاريخي البروتستانتي إنما هو الشيوعية الزاحفة. لكنّ انهيارها ما قلّل من حجم المشكلات وإن تغيرت سمات تلك التحديات. فالعالم يزداد "دنيوية" لا تكفي لاستيعابها السعة والرحابة (النسبية طبعاً) للكاثوليكية، ولا الأخلاقية الكارزماتية للبروتستانتية. أمّا الإسلام (ونعني به المسلمين اليوم) فيعي المسيحيون الآن أنه يحتلّ بقاعاً شاسعةً من قارتين ضخمتين؛ فضلاً عن رقع معتبرة في سائر القارات. ثم إنه شديد الحيوية، ولا يتجنب الخصومة والتحدي حتى في الجانب الديني – مع تعطّش دعوي لا يرتوي للاعتراف به من جانب "العالم المتحضّر": أي العالم المسيحي – في وعي بعض المسلمين على الأقل.

هذا هو معنى الحاجة لاستعراض مجريات الحوار الإسلامي المسيحي أو المسيحي الإسلامي في العقود الأربعة الماضية، بينما نحن على عتبة المرحلة التي وصفتُ بعض سماتها بالنسبة للطرفين أو الأطراف المقبلة على الحوار. وليس من شأن هذه المحاولة الجمع والتوثيق الضروريين كما ذكرت؛ لكنني مقبل على تحديد بعض النقاط المفيدة فيما أنا بسبيله من تلمس لمواقع الحوار في العلاقات الإسلامية المسيحية:

1- اتسمت مراحل الحوار الماضية بوجود المبادرة في يد الطرف المسيحي الغربي. فالكنائس المسيحية على اختلافها كانت هي الداعية دائماً (مع استثناءات قليلة منذ السبعينات)، وبالتالي هي التي تحدد موضوعات الحوار أو نقاطه ومجالاته. وقد عكس ذلك دائماً الاختلال في ميزان القوى بين الدينين العالميين. فإذا لاحظنا أنّ الدين المسيحي تشكل فكرة "الخلاص" ركيزته الأساسية؛ وبالتالي ليس بوسعه بسبب هذه "الانطلاقية" أن يعترف "دينياً" بإمكانية "الخلاص" من دونه أو في نطاق ديانة أخرى؛ أدركنا أنّ "الحوار" مع تلك الديانات والثقافات ما كان ممكناً أن يجري في الجانب اللاهوتي إلا على سبيل "التبشير". ولذا فإنّ مداخل الحوار كانت "أخلاقية" وتنتهي سريعاً إلى السياسة والاجتماع.

هكذا يمكن القول إن بدايات الحوار جاءت من ضمن إستراتيجية غربية يتلاقى فيها رجال الدين مع السياسيين والإستراتيجيين في بيئة ليس من الضروري أن تكون "تآمرية"؛ لكنها للاستيعاب، وتوجيه الأمور في العالم لصالح الطرفين: السياسيين والكنائس. أما المسلمون المحاورون فقد كانوا يعون بعمق اختلال التوازن لغير صالحهم في عالمي الاجتماع والسياسة. فكان تكتيكتهم البدء باللاهوت أو العقائد سعياً للاعتراف بهم كدين، وكجماعة بشرية محترمة. ورغم "الصلابة" البادية من جانب المسلمين في ثبات مواقفهم لكنها كانت صلابة سلبية؛ بمعنى أنها ظلت تدور في إطار الدفاع والشكوى دونما سعي لتقديم أفكار بديلة أو فتح آفاق أخرى؛ بل إيمان بضرورات الحوار وإمكانيات "التسويات". فالنقاش مدرك من جانب المسلمين باعتباره نقاشاً عقائدياً لا يجوز التنازل فيه، ومن جانب المسيحيين الغربيين باعتباره تواصلاً مفيداً في نطاق السيطرة العالمية للغرب التي تواجه تحدياً شيوعياً ينبغي الحدّ من امتداده وتفاقمه.

2- تنوعت موضوعات الحوار تبعاً للتطورات الثقافية والسياسية من وجهة نظر الغرب ما بين الخمسينات والثمانينات. ففي حين كانت في البداية محاولة لكسب المسلمين في مواجهة الشيوعية: أخلاقيات الحرية الدينية في مواجهة الأخلاقيات التوتالتيارية؛ داخلتها في الستينات والسبعينات القضايا الاجتماعية والسياسية. وفي هذا المجال حدث نوع من التقارب بعد الفاتيكان الثاني، وبيانات مجلس الكنائس العالمي وتحركاته. وفي هذا المجال أيضاً برزت استقلالية من نوع ما لرجالات الكنائس العالمية عن السياسيين أيقظت بعضاً من اهتمام بين المسلمين وإن ظل محدوداً. حتى إذا أطلت الثمانينات سيطرت موضوعات حقوق الإنسان والديمقراطية على النقاش. وفي حين اعتبر الكنسيون ذلك نقلةً نوعية؛ فإنّ المسلمين أصروا على الاستمرارية في المسائل الاجتماعية والسياسية وإن اختلف المدخل الغربي الجديد. فالمحاورون المسلمون الذين سارعوا لإصدار الإعلانات الإسلامية لحقوق الإنسان؛ ظلّت قضايا الحرية في فلسطين، ومشاكل الأقليات الإسلامية في العالم همهم الأساسي من وراء النقاش وفي قلبه.

3- غلب على الأطراف المتحاورة منذ الخمسينات وحتى الثمانينات الطابع الرسمي فيما عدا استثناءات في لبنان بالذات. بمعنى أنّ الوفود الكنسية الغربية التي كانت تأتي للاستطلاع والتشاور، وتلك التي كانت تلتمس الحوار البحت؛ كانت تتحدث إلى جهات رسمية إسلامية. أمّا في الثمانينات فاتسعت بيئات الحوار لتشمل أناساً مهتمين من المسلمين لا يمثلون دولهم أو هيئات رسمية إسلامية. ومع أنّ ذلك رفع من مستوى النقاش، وقلّل من صدور "البيانات" – وهذان أمران إيجابيان؛ لكنّ "فلسفة" التواصل أو روحيته لم تسد. فالذي تغيّر الصيغة وحسب؛ إذ بدلاً من "البيان المشترك" صار المشتركون يكتفون بعروض "موضوعية" متبادلة في موضوعات محددة، يعرض فيها كل طرف ما يراه رأي دينه في المسألة. أما "نوعية" المشاركين فلم تختلف كثيراً. فالغربيون المحاورون هم في الغالب من اللاهوتيين المختصين بالإسلام أو بمسائل وقضايا تتناول مناطق وشعوباً معينة في الوطن العربي والعالم الإسلامي. أي أنهم في الغالب أكاديميون. أمّا المشاركون من الجانب الإسلامي من رسميين وغير رسميين فهم في الأعمّ الأغلب لا يعرفون عن المسيحية والفكر المسيحي شيئاً يمكن اعتباره. ولذا ليس بوسعهم أن يتدخلوا بمقاربات مقارنة. فهم يكتفون في الغالب بعرض وجهة نظر إسلامية في قضية أو قضايا حتى إذا اضطروا للمقارنة على سبيل المجاملة اكتفوا بالتعميم الذي لا يقول شيئاً – وكثيراً ما يكتفون لإثبات بشاشة الإسلام تجاه المسيحية بتلاوة بعض الآيات القرآنية، أو الحديث عن محاسن نظام أهل الذمة.

4- ظلّت مصادر المعرفة المسيحية بالإسلام حتى الثمانينات استشراقية تاريخانية تبعاً للمعارف والصور المتاحة التي يرجع إليها الجميع بما في ذلك المختصون منهم. وفي الثمانينات داخلت المقاربات المسيحية للإسلام بعض الرؤى الأنتربولوجية التي أكسبت العروض من حيث المنهجية تناسقاً أكبر لكنها أسقطتها في إطار أفكار حاكمة قد تفيد في فهم هذا الأمر أو ذاك؛ لكنها تعجز عن الإحاطة بالوجوه المتعددة والمتداخلة للثقافة والتاريخ والاجتماع في نطاق دين معيّن. أما المسلمون الذين يشاركون كثيراً في الحوارات الدائرة فإنّ بعضهم يعرف الكثير عن الثقافة الغربية الحديثة بحكم اختصاصهم في القانون أو التاريخ أو الاقتصاد أو علم الاجتماع وعلوم الإنسان الأخرى. لكنّ أحداً منهم لا يعرف شيئاً عن المسيحية المعاصرة، وتاريخها القريب، وفرقها، وتمايزاتها اللاهوتية، ومواقعها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في البيئات التي تفعل فيها. ثم إنّ أحداً منهم لا يعتبر المسحية أو الحوار معها شغله الدائم أو حرفته بعكس المحاورين المسيحيين. إذ ما ينفضّ لقاء حواريّ ما حتى ينصرف كلّ مسلم مشارك إلى عمله أو بلده ناسياً أو متناسياً ما كان، بل إنّ المسلم المحاور في الخمسينات والستينات كان كثيراً ما ينكر اشتراكه في حوار ما مع المسيحيين خوف الاتهام. بينما يعود المختص المسيحي في الغالب إلى جامعته أو معهده لمتابعة العمل في المجال نفسه، وتقييم مسار النقاش.

الجدل القديم

العلاقات المسيحية مع الإسلام قديمة قدم الإسلام نفسه. ولا أعني بذلك القرابة الفكرية والثقافية والجذور المشتركة بين الديانات الإبراهيمية وحسب؛ بل الوجود الواقعي التاريخي أيضاً وهو ما يعنيني هنا. فقد ظهر الإسلام في بيئات شعبية وثقافية كانت المسيحية شديدة الحضور فيها. كما قابلها أو واجهها في أكثر المناطق والنواحي التي انتشر فيها أو سيطر عليها. وفي مجالات سيطرته تلك وطوال ما يزيد على الثمانية عشر قرناً عرف الإسلام، وعرف المسلمون كلّ "أنواع" المسيحية: السريانية والأرثوذكسية وفرقهما وفروعهما، وعرف أخيراً المسيحيتين المسيطرتين اليوم: الكاثوليكية والبروتستانتية. لكنّ الفرق بين الأوليين والحاضرتين بالنسبة له، أنه عرف الأوليين وهو في مكانة المسيطر والمتحكم والسانّ والشارع بالمعاني كلها؛ وعرف الأخريين وهو في أطوار الصراع والاستضعاف. ولكلا الطورين التاريخيين قوانينهما ومقتضياتهما. ففي الطور الأول امتزجت في مواقفه عناصر الدولة والسطوة والثقافة المسيطرة المطمئنة، وفي الطور الثاني تقاطعت في مواقفه عناصر الاكتفاء والتردد والضيق واليأس والغربة. لكنْ في الطورين كليهما ظلّ أمرٌ واحد قوي الحضور لدى المسلم: الحاجة للاعتراف! طلب ذلك في الطور الأول، واستجداه في الطور الثاني؛ وما استغنى عنه في الحالتين.

على أنّ الطور الأول كان الأكثر تاريخية، والأفعل في وعي المسلمين حتى اليوم. ففي ذاك الطور ظهرت منظومة "أهل الذمة" التي رمت إلى تنظيم العلاقة بين الدينين بمبادرةٍ من المسلمين، حكمها منطق الدولة لا الدين؛ لكنها الدولة المستندة إلى الدين، إلى الإسلام. فالقرآن تحضر فيه بقوة مقولة الاعتراف بالمسيحية وإيجابياتها، مقرونةٌ بمقولة "نقص الحقيقة الإلهية" في المسيحية في مقابل اكتمالها في دعوة الإسلام. لكنّ هذين الأمرين لم يصنعا منظومة أهل الذمة – التي لا يحضر منها في القرآن غير آية الجزئية –؛ بل صنعتها المقتضيات القانونية لنظام الدولة – بما في ذلك تحديد مقادير الجزية ووسائل استصفائها – إذ هي التي تحكمت في نشوء المنظومة وتطوراتها حتى العصر العثماني و"نظام الملل". بيد أنّ السلطان الإسلامي الذي استطاع عبر قرون من الصراع والكر والفر أن يطفئ جذوة المسيحية السياسية في الشرق كله، ما استطاع تنحيتها كدين؛ بل إنه عجز عن دفعها للاعتراف به كدين ند في سياق النسب الإبراهيمي الذي يضع الإسلام نفسه في سياقه، وتأبي المسيحية ذلك عليه منذ البداية. يحضر طلب الاعتراف في تاريخ العلاقة بين الدينين منذ عهد الرسول (ص)؛ في أقصوصة "المباهلة" مع نصارى نجران، الذين خيّروا بين الإسلام/ الدين، والإسلام/ الدولة؛ فنزلوا على الحكم الثاني، ورفضوا مقتضيات الأول. ثم تجيء أدبيات الجدل الإسلامي المسيحي عبر الحقب الوسيطة كلّها لتؤكّد على هذه المسألة: يلتقي أمير أو خليفة أو سلطان مسلم برجال الدين المسيحيين

فيتجادلون طويلاً، ويتفقون في مسائل كثيرة ويظل الاعتراف بنبوية (ص) وإبراهيمية الإسلامي، عقبةٌ كأداء لا يستطيع المسيحي أو لا يقبل تجاوزها. ويوضح المسيحيون العرب والمتعربون في القرون الثامن والتاسع والعاشر للميلاد في أدبيات جدلهم مع الإسلام سبب إعراضهم عن الاعتراف بمشروعية النبي والإسلام: إنه خوف الإلغاء. وتزدهر الثقافة الإسلامية في القرن التاسع وما بعد، وتتجاوز الدعوة والتبشير، ويظهر علماء للأديان يعرضون العقائد والفرق المسيحية عرضاً موضوعياً نسبياً يتجاوز المسيحية التاريخية أو الإنجيلية والقرآنية؛ لكنّ الجداليات المسيحية تتجمد عند المستوى الذي بلغته في القرن الثامن الميلادي فيظل جدلها مصباً على القرآن والنبيّ والعقود الأولى للإسلام. وتعود الأمور للتأزم لدى الطرفين إبان الحروب الصليبية؛ لكنّ إخراج الصليبيين من الشرق الإسلامي، لا يزيل المسيحية كدين منه، وتصبح واقعاً لا يفكر المسلمون بإلغائه؛ بينما لم تفقد المسيحية الأمل في إزالة الإسلام ولو بالتعاون مع المغول "الوثنيين". وبين هذا وذاك تقوم علاقات إنسانية وثقافية وعلمية وتجارية في الداخل الإسلامي وبين الداخل والخارج تصبح جزءاً من ثقافة المنطقة، ومعلماً بارزاً من معالم تعدديتها وثراء تجربتها.

وتأتي المسيحيتان الغربيتان: الكاثوليكية والبروتستانتية مع المستعمرين الأوروبيين المجتاحين لديار الإسلام منذ أواخر العصور الوسطى فتتركان آثارهما العميقة على مسلمي المنطقة ومسيحييها التاريخيين: الأرثوذكس والسريان. فالطريف أنه على الرغم من السيطرة السياسية والعسكرية والحضارية للمستعمرين؛ ما استطاع مبشّروهم التأثير كثيراً في الحياة الدينية للمسلمين بينما زادوا المسيحية "الشرقية" في ديارها وديار الإسلام التاريخية ضعفاً وشرذمة. وتحت وطأة التحديث الأوروبي، وضغوطه؛ يعمد سلطان المسلمين العثماني في القرن التاسع عشر إلى إلغاء "منظومة أهل الذمة" التاريخية، في محاولة لخلق "أمة عثمانية" متراصة متساوية في الحقوق والواجبات. ولا ينال ذلك من الإسلام؛ لكنه لا يفيد كثيراً في إنقاذ "الرجل المريض" من أمراضه. على أن المسيحيين العرب يعمدون في المناسبات "الحوارية" لتعيير المسلمين بمنظومة "أهل الذمة" الملغاة، فيهبّ المسلمون للدفاع عن "محاسنها" باعتبارها على علاّتها اعترافاً بالمسيحية والمسيحيين، لم يحظ بمثله المسلمون حتى إبان فترات سيطرة دولتهم، وازدهار حضارتهم.

وتبقى مسألة "الاعتراف" التي تجاوزتها الظروف التاريخية والثقافية شديدة الحضور في وعي المسلمين ولا وعيتهم. يبدو ذلك من استماتتهم في المطالبة بها في كل مناسبة حوارية، كما يبدو في إقبالهم المنقطع النظير على الاقتباس من المستشرقين "المكروهين" عندما يشي كلام أيّ منهم بثناء على الرسول أو على الإسلام. وما أقصوصة سلمان رشدي وما دار حولها من مشاعر جيّاشة متلاطمة إلاّ دليلٌ حاضر على ذلك.

وما دام الأمر على هذا النحو؛ فإنّ "الحوار" الذي يعني "اعترافاً" من نوع ما، هو حاجة ملحة للمسلمين، حاجة ملحة أكثر بكثير من إلحاحها بالنسبة للمسيحيين. ومن هنا تأتي ضرورة قراءة الواقع الإسلامي الحديث والمعاصر، لتفهم أسباب وعلل الإعراض الإسلامي عن الحوار، أو وضعهم له في مرتبة دنيا من قائمة اهتماماتهم.

الحوار في وعي المسلمين

تتعدد العلل والأسباب التي قلّلت من حماس المسلمين للحوار مع المسيحية الحديثة والمعاصرة في المرحلة المنقضية – كما تختلف في مستوى الأهمية. فهناك الاستعمار الغربي السابق، والهيمنة الغربية الحالية؛ وهما أمران حالا لحدّ كبير دون استجابة المسلمين لدعوات التحاور والتواصل على المستوى الفكري والثقافي المنطلق من الكنائس الغربية. فقد كانت الدعوات التبشيرية والإرساليات تأتي مباشرة أو مداورة مع تصاعد النفوذ الغربي في منطقتنا إذ تحتل عساكره، وتسبقها أو تصاحبها بعثاته وإرسالياته فتقيم المؤسسات التعليمية والخيرية، وتتوسل بها لنشر مذاهبها مستمتعةً بحماية السلطات الاستعمارية. وعندما تطورت الاستعمارية إلى هيمنة، انفصلت فيها المصالح السياسية والاقتصادية بوضوح عن المؤسسات الكنسية والإرساليات ما دخل ذلك عميقاً في وعي المسلمين، وظلّوا حتى السبعينات يكررون – بألسنة نخبهم المثقفة – المقولة التي روّج لها كتاب عمر فروخ ومصطفى خالدي في الأربعينات عن العلاقة الوثيقة بين التبشير والاستعمار. وقد تساوق ذلك منذ الخمسينات مع إحساس تفاقم لدى العرب والمسلمين بالخيبة من الغرب والسياسات الغربية، ما لبث أن تحول إلى نقد ثقافي شامل حملت لواءه الإسلامية الصاعدة، التي هوّنت الأمور على نفسها فتحدثت طويلاً عن "المادية" المتسلّلة إليها من الثقافة الغربية الشريرة. فقد حدث انفصامٌ بين حقبة الإصلاحية الإسلامية، وحقبة "الصحوة الإسلامية" التي نشأ في ظلها الفكر الإسلامي المعاصر المتّسم بالانكماش، والاهتمام بقضايا الهوية وحفظها. ثم هناك التطور الثقافي المختلف لدى النخب الكنسية الغربية والأخرى الدينية الإسلامية. فالحوار والانفتاح صار تدريجياً لدى نخب مثقفة معتبرة في الغرب بعد الحرب الثانية قيمةٌ بحد ذاتها، من ضمن المتغيرات الثقافية هناك، ومتغيرات الرؤية للثقافات الأخرى غير الغربية وغير المسيحية. صحيح أن تلك "المتغيرات" لا تزال جارية، ولم تبلغ أن تكون "أصلاً" ضمن تلك الثقافة؛ لكنها أدت إلى نتائج على مستوى الرؤية ومستوى العلاقة مع الثقافات والأديان الأخرى. وينبغي القول هنا إنّ الكنائس بالذات تملك خبرةً وتجربة طويلةً في هذا الصدد تفوق في تاريخيتها وعمقها وتأثيرها ما لدى فئات المثقفين الغربيين الآخرين. فليس مصادفةً أنّ رجالات الكنائس هم في الحقيقة بين أوائل الأنتروبولوجيين والإثنولوجيين الذين عرفتهم المجالات الثقافية والعلمية الغربية، ولأهداف تتعدى

التبشير. وما كانت تلك الأمور والتطورات في وعي المسلم عندما بدأوا يدعونه للحوار، والاستعمار الغربي القائم، والبعثات التبشيرية موجودة في سائر بقاع وديار المسلمين. لذا كان يصعب عليه التصديق أنهم يريدونه من أجل التفاهم والتواصل معه وحسب، وليس لأسباب دينية أو سياسية. ويضاف لذلك أنّ الكنيستين البروتستانتية والكاثوليكية كانتا تنسّقان فعلاً مع السياسيين في الحرب الباردة. وما دام الأمر كذلك فقد انقضى وقت طويل قبل أن يتسلّل إلى المسلم إحساس بالاستقلالية النسبية لرجالات الكنائس. وطوال تلك الفترة فقد كان المسلم يؤثر التحدث مع السياسيين مباشرةً ما داموا هم في النهاية الذين يقررون. أما القيمة الذاتية للحوار أو قيمة التواصل بحد ذاته؛ هاتان القيمتان ظلّتا تابعتين لحدٍّ كبير لاختلاف التكوين الثقافي، والتطورات الثقافية في كلٍّ من المجالين.

ويبقى أن نقول إنّ للمسلم تكوينه الثقافي والديني والتاريخي الذي يحدّد نظرته لذاته وموقعه في العالم، ورؤيته للآخر، وبخاصة المسيحيين واليهود على وجه الخصوص. فالدين الإسلامي، في القرآن والنبوة، يختلف عن اليهودية والمسيحية في اعتباره لنفسه متابعةً واكتمالاً للدينين الآخرين، اللذين يقول بوجودهما، كما يقول بانتمائه إلى نفس الميراث؛ الذي أنكره عليه اليهود والمسيحيون منذ القديم. وقد تكون أجزاء مهمة من منظمة "أهل الذمة" التي تمثّل اعترافاً من نوع ما بالدينين الآخرين، نتاج اجتهادات تستند على رؤيتي القرآن والنبي للعلاقات بين ديانات التوحيد. على أنّ النجاح الإسلامي التاريخي، الذي تواصل لبضعة عشر قرناً تجاوز إلى حدٍّ بعيد اعتراف القرآن والنبي. فقد ظهر نسق دار الإسلام، ودار الكفر أو الحرب. كما ظهرت منظومات علماء الكلام التي أسبغت على الشهادتين ومقتضياتهما طابعاً إطلاقياً يشبه ذاك المعروف في اللاهوتين اليهودي والمسيحي في إدراكهما لذاتهما. وما كان تقسيم العالم على دارين للنجاة والهلاك، ولا كانت مقتضيات منظومات الكلاميين حاضرةً في القرآن وتراث النبوة؛ لكنّ السيادة الإسلامية الوسيطة حولت هذا وذاك إلى جزء أساسيٍّ في عقيدة المسلمين قالت به الفرق الإسلامية كلها. وما قامت لدى المسلمين حتى اليوم حركات نقدية جدية – تشبه ما عرفته المسيحية الحديثة – لقراءة هذا التراث من الداخل فتتجدّد الرؤى العقدية تبعاً لتجدد المواقع وتغيرها. والمحاولات النقدية المجتزأة التي عرفها مجالنا الديني انصبّت على القرآن والسنة مؤكدة تاريخيتهما بتأثير من كتابات استشراقية، أو أيديولوجيات ماركسية؛ دونما إدراك عميق لمحددات الوعي الإسلامي التاريخي، والتي لا تكمن في القرآن والسنة بل في منظومات الفقهاء والمتكلمين والمؤرخين. ولا شكّ أن هذا الأمر؛ بالإضافة للصراع التاريخي الطويل بين الإسلام والمسيحية – كان له التأثير الأعمق في الحيلولة دون استقامة الحوار منذ كثرت الدعوات في الخمسينات.

الوضع الحالي وإشكالياته

يملك الإسلام في الوطن العربي على الخصوص شريكاً قديماً على أرضه يتمثل في المسيحيتين: الأرثوذكسية والسريانية – كما سبق أن قدّمنا. وقد كانت للإسلام والمسيحية الشرقية علاقات متقادمة على المستوى الكلامي والفقهي بالإضافة إلى تراث التعايش. وكان المسلمون في القرن الرابع الهجري/ العاشر والحادي عشر الميلادي يعرفون المسيحية من خلال الدراسات التي أنجزها علماؤهم عن أصول المسيحية وعقائدها وتمايزات فرقها وعلاقاتها فيما بينها، وتراثها مع المسلمين. وقد تراجع مستوى تلك العروض، وغلب عليها الجدل، وخالطتها الردود منذ حقبة الحروب الصليبية. بيد أن المسيحية الشرقية التي تعامل علماؤها مع السلطات الإسلامية طويلاً، واشتركوا مع النخب الإسلامية في حركات النهوض العلمي؛ ما عنوا بالتعرف على الإسلام كما عني المسلمون بالتعرف عليهم. فقد ظلت سائدة لديهم الأفكار البيزنطية والسريانية الأولى عن الإسلام في القرنين السابع والثامن الميلاديين: أنه فرقة منشقة عن المسيحية، وأن نجاحه "الدنيوي" إلى زوال، كما زالت إمبراطوريات العالم القديم الوثنية: البابلية، والفارسية، والرومانية. وعانت المسيحية العربية على اختلاف كنائسها من المسيحية الغربية منذ حقبة الحروب الصليبية وحتى اليوم؛ لكن الغرب بالنسبة لها كان الداء والدواء في الوقت نفسه. فكما عجز علماء الإسلام منذ أواخر القرن الرابع عشر الميلادي عن متابعة تطورات الحركية المسيحية على أرضهم، وبين شركائهم في العيش والتصرف؛ كذلك ما استطاعت الحركية المسيحية الشرقية أن تكون لنفسها نظراً خاصاً عن تاريخها وعن الإسلام المسيطر على أرضها منذ قرون وقرون. ولا تزال مصادر معرفة المسيحية العربية أو الشرقية مأخوذة عن مؤلفات الأوروبيين. وقد تعاونت النخب السياسية المسيحية والإسلامية في مصر وبلاد الشام في السياسة والاجتماع منذ القرن التاسع عشر، وأنشأت الدول الوطنية المستقلة معاً؛ لكن النخب الدينية الإسلامية والمسيحية ما استطاعت التعاون والتواصل بنفس القدر على المستوى الديني إلا ما تعلق بالمسائل الوطنية الجامعة، ودائماً بعد السياسيين. ولا شك أن الأمر يعود في قسم منه إلى الطبيعة العالمية والإطلاقية للتراثين الدينيين المسيحي والإسلامي. ولعل المسلمين أو نخبهم يتحملون المسؤولية الأكبر عن الافتقار إلى الحوار الحقيقي في المرحلة الماضية باعتبارهم السائدين شعبياً وتاريخياً. على أن المسيحيين المشرقيين يعانون مما يعاني منه المسلمون في المنطقة من افتقار إلى قراءة تراثهم قراءة نقدية، وتكوين رؤاهم المتجددة عن موقعهم المتغيّر. ولعلّ القلق السائد الآن في أوساطهم من صعود "الأصولية الإسلامية" أن يكون الدليل الأوقع على الفرص المفوتة من جانبهم، وجانب نخب الإسلام الرسمي والتقليدي: الفرص المفوتة للتواصل والتقارب والتفاهم. والوضع اليوم أن المسيحية السريانية توشك في جزء منها أن تندثر، والجزء الآخر ينضوي تحت عباءة الكنيسة الكاثوليكية الواسعة. أما الأرثوذكسية فحائرة بين قومية تستصرخ إليها العرب فتجدهم مشغولين عنها بتيارات الإحياء والتأصيل غير القومية، والأرثوذكسية الأخرى المستيقظة في شرق أوروبا والبلقان. ولا أقنية حقيقية متاحة للحوار اليوم لمسلمي العرب مع مسيحييهم إلا أقنية المسيحية الغربية: من خلال

الفاتيكان، أو مجلس الكنائس العالمي، ومجلس كنائس الشرق الأوسط. وحده لبنان كان يمكن أن يشكل بيئة حوارية بين المسيحية والإسلام العربيين على الأقل بسبب التجربة المشتركة للمسيحيين والمسلمين في العيش المشترك، وفي التشارك في إقامة دولة ونظام سياسي منذ خمسين عاماً. لكنّ ذلك لم يحدث إلا باستثناءات ضئيلة لم تتحول إلى نموذج إما لعدم متابعتها، أو لضآلة آثارها، أو لثبوت عدم جدواها. وسأقدم فيما يلي نموذجاً للاشتباكات التي تشكل عقباتٍ أمام الحوار العربي/ العربي، كما تتمثل في النداء الصادر بروما عن السينودس من أجل لبنان.

المجمع الراعوي من أجل لبنان (السينودس)

صدر قبل أسابيع عن دار المشرق ببيروت كتابٌ ضمّ البيانات المسيحية الإسلامية المشتركة بين العامين 1954 و1992. وهي بياناتٌ تستحق دراسة خاصة ليس هنا موضعها. إنّ اللافت في صدد ما نتحدث عنه أن نصف اللقاءات التي صدرت عنها تلك البيانات تمت في بيروت أو ناحيةٍ أخرى من لبنان حتى إبّان اشتعال الحرب الأهلية. لكن فيما عدا لقاء واحد أو لقاءن؛ كان الداعي دائماً إحدى الكنائس الغربية الأوروبية أو الأميركية. ثم أنتجت سنوات السلم بعد الفتنة الطاحنة مبادرةُ لبنانيةً هي اللجنة الوطنية الإسلامية المسيحية للحوار، التي أصدرت ورقة لافتة قبل شهور تؤكد على الالتزام بالعيش المشترك الذي نصت عليه وثيقة الوفاق الوطني بالطائف (1989)، وتدعو إلى أن يكون لبنان "مساحة إنسانية رحبة للحرية والحوار بين معتنقي الرسالات السماوية، وأرض حياة مشتركة مسيحية – إسلامية...". وتعتبر الورقة مهمة بناء الدولة والنظام السياسي "مسؤولية وطنية عامة يضطلع بها جميع اللبنانيين". وترى الورقة التي شارك في وضعها مسلمون ومسيحيون أن اجتزاء حصل في تطبيق وثيقة الوفاق، فتدعو إلى تصحيح الخلل بالمشاركة الفعالة والديموقراطية، وليس بالجفاء مع الدولة. وتذكر من وجوه الخلل انتخابات العام 1992، فترى ضرورة تجاوز آثارها في البناء الوطني، كل ذلك بروحية إيجابية تستوحي أخلاقيات أديان التوحيد السامية، ومبادئ العدالة والانفتاح. وما نسيت الورقة العلاقات اللبنانية السورية فدعت إلى الارتقاء بها إلى المستوى الذي يجب أن تكون عليه استراتيجياً ومصيرياً. وترى الورقة أخيراً في التآخي الوطني بين المسيحيين والمسلمين في لبنان قدراً وخياراً ومهمة إنسانية نبيلة تجعل من لبنان صاحب رسالة عالمية.

كانت اجتماعات اللجنة الوطنية للحوار تجري في السنوات الماضية متساوقة ومتوازية مع اجتماعات وأوراق وحشود الإعداد للمجمع الراعوي من أجل لبنان، الذي شارك فيه المسلمون منذ بداياته بالروحية الإيجابية التي شاركوا فيها في اللجنة الوطنية الإسلامية المسيحية للحوار، التي ذكرت قبل سطور ورقتها ذات الروحية الوفاقية المنفتحة والمتفهمة لحاجات كل الجماعات اللبنانية ومطامحها. وأريد هنا أن أقوم بإيجاز تجربة السينودس تلك، تدليلاً على المقولة التي سبق أن ذكرتها عن عجز

المسيحيين والمسلمين في المجال العربي حتى اليوم عن إقامة بيئة ثقافية وفكرية للتواصل خاصة بهم، وبقاء المبادرة بيد المسيحية الغربية البروتستانتية والكاثوليكية الأكثر انفتاحاً في العقود الأخيرة من الكنائس العربية، رغم الحاجة الوجودية الملحاحة من جانب الطرفين العربيين للالتقاء والتواصل والتحاور. لقد فهمنا منذ البداية أن السينودس حاجة مسيحية لإعادة النظر في الهياكل والبنى الكنسية، وعلاقات الكنائس بالجماعات المسيحية، وبالمجتمع اللبناني الأوسع، والتجربة المأساوية للمسيحية السياسية والدينية في الحرب الأهلية. وقد صدر في ختام الاجتماعات والندوات والخلوات في لبنان كشكول ضخم فيه الغث والسمين؛ فهمنا أنه سيكون مادةً للنقاش بالفاتيكان بعد إعراض الباب عن المجيء للبنان. وانعقد السينودس فعلاً بروما لأسابيع، وحضره ممثلون للطوائف الإسلامية بصفة مراقبين شاركوا في النقاشات، وألقوا كلمات. واختلطت الرؤى فيما سيصدر عن تلك الاجتماعات، وفرق العمل، من نتائج لاختلاط تفاصيل المشهد. كانت هناك الإيجابيات التي أظهرتها أعمال اللجنة الوطنية الإسلامية المسيحية للحوار. كما كانت هناك الجوانب الإيجابية في الكشكول الصادر عن اجتماعات الإعداد للمجتمع بلبنان. لكن إلى جانب ذلك، كانت هناك الخطابات النارية للمطران بشارة الراعي وللبطرك الماروني بين آخرين من رجالات كهنوت وعلمانيين طوال العامين الماضيين، والتي شابهت كثيراً خطب المتحمسين من الطرفين أثناء الحرب الأهلية. منطق خطابات البطرك – ومنها كلمته يوم الأحد (1995/12/17) الدعوة ظاهراً لتطبيق وثيقة الوفاق الوطني. لكنه في هجماته ومطالبه طوال أكثر من عامين كان ينقض وثيقة الوفاق مادة مادة. فهو غير موافق على ما نصت عليه الوثيقة حول صلاحيات رئيس الجمهورية، ووضع السلطة الإجرائية في مجلس الوزراء، وغير موافق على الإنماء المتوازن، وغير موافق على إلغاء الطائفية السياسية، وغير موافق على قانون التجنيس، وغير موافق على قيام تربية وطنية، وغير موافق على محاكمة سمير جعجع القائد السابق لتنظيم القوات اللبنانية المنحل، وغير موافق على وجود القوات العربية السورية في لبنان. وحدها المناصفة في عدد النواب بين المسيحيين والمسلمين لم ينلها نقده؛ لكنه على أي حال لا يعترف بالبرلمان الذي أنتجته انتخابات العام 1992. أما المطران بشارة الراعي فلا يعجبه شيء من الحاضر في لبنان بعد الحرب، وكثيراً ما لخّصه تحت عنوان وجيز هو: التخلف والبؤس. أما ما هو التقدم من وجهة نظره؛ فإنه لم يشرحه فيما اطلعت عليه من خطاباته ومحاضراته التحشيدية المتشددة، التي أين منها خطب بعض الصارخين من المسلمين والمسيحيين في سعار الحرب الأهلية؟!

وجاء "النداء" الذي سمي أخيراً، والذي صدر في الصحف اللبنانية يوم الجمعة (1995/12/15) ليقول بلغة ملطفة ما قاله وكرره المطرنان بشارة الراعي وشكر الله حرب والبطرك الماروني طوال العامين الماضيين. قال بانتماء عربي، ودعا لولاء وطني وهوية وطنية لكن بعد أن قال باستحالة وجود الوطن الواحد والهوية الواحدة. فقد أكثر من الحديث عن الجماعات المتمايزة منذ

القدم، وعن تعدد ثقافاتها – فماذا يربط بين هذه الجماعات إن كان التاريخ مختلفاً والثقافة مختلفة؟ قالوا إنه العيش المشترك! لكن العيش لا يمكن أن يكون مشتركاً لمجرد التعايش على رقعة جغرافية واحدة. لا بد من وجود قيم مشتركة غير الأرض التي نتمايز عليها – فيما يقول النداء – لكي يكون العيش ممكناً، ولكي يكون هناك شعب بما تعنيه هذه الكلمة في المصطلحين الاجتماعي والسياسي. وضرب المثل ببولندا في غير محله وإن انتسب إليها البابا. فالشعب البولوني شعب واحد في الثقافة والمذهب الديني والتاريخ. وقد أرادت الدول الكبرى المحيطة به ابتلاعه أو تقاسمه عبر القرون الثلاثة الماضية فعجزت عن ذلك أنه شعب واحد، ذو ثقافةٍ واحدةٍ أو مشتركةٍ فعلاً. لقد أسهم الباب الحالي في هدم النظام الشيوعي الذي قام ببولندا بعد الحرب العالمية الثانية. ثم أعادت الانتخابات الأخيرة الشيوعيين إلى الحكم. بيد أن بولندا بقيت لأن النظام السياسي عابر أما هوية الأمة وثقافتها اللتان تتأسس عليهما وحدتها فباقيتان لن تنال منهما الماركسية كما لم تنل منهما رأسمالية العقد الماضي. فالتعددية التي أغرم بها النداء، والنخب المسيحية في العقدين الماضيين مع التحريف لمعناها المتعارف عليه في العالم هي التعددية السياسية؛ أما إذا كان المراد بالتعددية الثقافية وجود عدة ثقافات تاريخية (بل إن البطرك قال صراحة بحضارتين على أرض لبنان!) تأسست عليها أو بها جماعات أو شعوب؛ فإنه لا معنى بعد ذلك للدعوة لوحدة الشعب الواحد، وهدم أسوار الطوائف؛ إذ إن الشعب لا يعود موجوداً ليتوحد، وتقوم أسوار الطوائف والجماعات محولة الوطن إلى أوطان.

ويريد النداء لهذه التعددية الثقافية أن تجد تجليات في السياسة، ونظام الحكم. لذلك يدعو إلى التوافقية أو الديمقراطية التوافقية، خوفاً من ديمقراطية الشيخ شمس الدين العددية، أي طغيان الأكثرية. لكن الحفاظ على الحقوق الثقافية والسياسية في الدول المتقدمة، إنما يكون للأقليات الإثنية أو الدينية: فهل المسيحيون في لبنان والمشرق العربي أقليات إثنية أو حتى دينية؟ هم يقولون في النداء إنهم يعلمون في مدارسهم ثلث أطفال لبنان. وأضيف: وهم يسيطرون إدارة وبرامج، على ما نسبته سبعون في المائة من القطاع التعليمي المدرسي والجامعي؛ فلماذا هذا الخوف على الهوية من الاندثار؟ ثم أين هي تلك المغايرة الهائلة في الهوية بين المسلمين والمسيحيين والتي تستدعي قرن الديمقراطية بالتوافقية؟ الهم الحاضر في الواقع عند هذه النخب لماضوية هو العدد، ولو احتكم إليه المسلمون كما احتكم إليه حكماء السينودس؛ لما كان هناك وطن ولا نظام سياسي (توافقي) اليوم! إن التوافقية موجودة وضرورية في المجتمع والنظام السياسي. لكن النظام السياسي الديمقراطي بالذات يحتاج إلى سياق وميزان، وميزانه العالمي المعروف هو الأكثرية التي لا معنى للديمقراطية ولا للتوافق من دونها. وهي لن تكون في ظل تعددية سياسية لشعب واحد أكثرية طائفية أو دينية بالطبع – وإلا فإن شأن الديمقراطية يكون كشأن التوافقية: أي بدون معنى!

وقد كان منتظراً بعد هذه المقدمة المعللة والناصرة لمقولة التعددية الثقافية أن يجري فهم التعليم بطريقة مقلوبة أيضاً. فالتعليم الكاثوليكي الخاص هو في نظر واضعي النداء المعبر الحقيقي عن التميز والتمايز والتعددية الثقافية. والدستور اللبناني يقول بحرية التعليم وتعدديته. لكنه يقصد به أن للمواطن الخيار في أن يرسل أولاده إلى مدرسة رسمية أو خاصة. لا أن يقر بالتعددية الثقافية، وإلا فما معنى الدعوة في وثيقة الوفاق للانضباط ضمن السياسة التربوية التي تضعها وزارة التربية، عن طريق إقرار مقررين شاملين موحدين للتنشئة الوطنية والتاريخ؟! ولذا فإن حديث النداء بعد ذلك عن التربية الوطنية وعن تكافؤ الفرص بين المواطنين في التعليم يصبح ذراً للرماد في العيون. إنّ على الدولة أن تسارع إلى تقوية التعليم الرسمي ونشره تحقيقاً لهذا المبدأ الديمقراطي والإنساني السائد في جميع أنحاء العالم المعاصر. إنّ ثالثة الأثافي ما يدعو إليه النداء من ضرورة أن تسهم الدولة في دعم التعليم الخاص الطائفي لحاجة المواطنين إليه. هناك افتراق في لبنان بين التعليم من جهة، والتربية الوطنية من جهة أخرى بسبب انتشار التعليم الخاص والطائفي أو المذهبي. ونشر التعليم الرسمي وتعزيزه هو الهادم حقاً لأسوار الطوائف والطائفية، ولا تتحقق الوحدة الوطنية قطعاً ولا التربية الوطنية فعلاً، إلا بتوسيع الخيارات التعليمية والتربوية المتكافئة للمواطنين – وهكذا عكس ما يدعو إليه النداء على طول الخط.

أما الجامعات الخاصة التي يصر النداء على إبقائها حرة وبدون وصاية، وكذا الجامعة الرسمية؛ فإن الزعامات المسيحية بالذات بحجة الحرية هذه حالت في السنوات الأخيرة دون وحدتها، وما تزال. وقد شهدت السنوات الأخيرة ظهور جامعات خاصة مذهبية وطائفية لا حاجة إليها في لبنان، ولا تخدم إلا في رفع الأسوار من حول الطوائف لتبقى دويلات وأوطاناً ضمن الوطن الواحد.

أما السلام الداخلي فيجب أن يترجم في نظر واضعي النداء بجلاء القوات السورية عن لبنان. ولي على ذلك ملاحظتان؛ ربط السلام الداخلي بالجلاء السوري أو تعليقه عليه – وربط الجلاء نفسه بالسيادة، مع حديث عن تلك السيادة في روما! وكلا الأمرين مثير للتساؤل والاستفزاز. ثم أين هو هذا الانتهاك الهائل لحقوق الإنسان في لبنان؟ ليس هناك بلد في الدنيا قامت فيه حروب داخلية طاحنة كحروبنا، ثم استطاع أن يخرج من مآزقه بهذه السرعة، وبهذه المساحة الشاسعة للسلام والأمن والعيش الهادئ الذي يتزايد رغداً وسعة كل يوم! هل صحيح أن بلادنا على هذه الصورة من الشقاء وكبت الحريات والظلم الاجتماعي والسياسي الذي يعرضه نداء السينودس هذا؟ وأين هو النقد للتجربة المأساوية للنخب المسيحية الميليشياوية والسياسية خلال الحرب، وهي السبب الرئيس لما نزل بالمسيحيين من اقتتال وتناحر ودموية؟ فهل صحيح أن الأجهزة الدينية المسيحية، والمدارس المسيحية، والنخب السياسية المسيحية، على هذه الدرجة من السمو والتسامي والسلامة؛ بحيث لا يستحق النظر في الإصلاح الداخلي في بناها، وتجربتها خلال الحرب، ومساراتها الحالية، كلمة واحدة؟! إذا كان

الأمر كذلك فما الداعي للسينودس إذن؟ إن المنطق الداخلي لهذا النداء أن السينودس كله ما كان من أجل قراءة التجربة الدينية والسياسية للكنائس والنخب الكاثوليكية قراءة نقدية؛ بل لإدانة النظام السياسي في لبنان، نظام ما بعد الحرب، لصالح ماضٍ يعتبره المنتدون زاهياً بكل المقاييس بينما يعتبره المسلمون كارثة بكل المقاييس!

بلى! هناك حديث عام عن التجدد، وتركيز على الجانب الروحي؛ لكنه لا يبدو في الأطروحات الاجتماعية والتربوية وقضايا المرأة والعائلة أو المسائل السياسية والوطنية التي ذكرها النداء. وأستثني نقطة واحدة لافتة: الدعوة إلى وحدة الكنائس (أي التلاقي من جديد مع الأرثوذكسية) من ضمن الحديث عن المسيحية المشرقية. وهذا أمر جيد، لكنه ينتمي إلى مقررات المجتمع الفاتيكاني الثاني مطلع الستينات. أما فيما عدا ذلك فالروحية العامة روحية هوية محافظة وانكماشية وتمييزية، روحية نشورية وخلاصية تشبه إلى حدٍّ بعيدٍ الرؤيويات المأزومة لدى الشراذم البروتستانتية التي كانت في أساس ظهور مصطلح الأصولية كما هو معروف. فأين هو التجدد الروحي الذي يجلب أو يستدعي تجدداً في مجال الفكر الديني والمساحات الاجتماعية والثقافية والسياسية؟ لا تجدد في هوية مأزومة ومنغلقة وخائفة أو عنيفة. فالانتماء عملية تاريخية وثقافية شاسعة الأبعاد، ولا تكون إرادوية إلا عندما تنكمش لتصبح هوية تواجه كل الآخرين. على أن مسألة الهوية مشكلة عند المسلمين المعاصرين، لا تقل عمقاً عنها عند المسيحيين؛ وإن لأسباب أخرى.

إن الإسلام والمسيحية دينان عالميان، ويملكان تجربة عالمية تاريخية، ويواجهان اليوم مشكلات متشابهة في داخل مجتمعاتهما، وفي علاقاتهما بالعالم من حولهما – هذا وإن تكن مشكلاتنا، نحن المسلمين، أكثر عمقاً وتعقيداً. أما المسيحية السياسية في لبنان اليوم فهي أسيرة تجربتها السياسية والدولية، وقد أثبتت أنها لا تستطيع تجاوزها ولو مؤقتاً من أجل لقاء عميق ومنفتح مع شركائها في العيش والتاريخ والثقافة والمستقبل والمصير. لكن ذلك لا عني أن يعرض المثقفون المسلمون عن التواصل والتحادث والتلاقي مع رصفائهم في المجالات الفكري والثقافية والدينية؛ فالمشكلات مشتركة كما أن الهموم مشتركة، بل واحدة: هناك الأوطان الواحدة، وهناك التاريخ الواحد، وهناك المأزق الواحد وسط هذه المتغيرات الضخمة. أما المسائل السياسية البحتة فلن تحلها بيانات عاصفة أو هادئة من على منابر المساجد ومذابح الكنائس. إنَّ مقاربة الحلول لمشكلات الوطن السياسية تكون بالعمل السياسي هنا في الوطن، وليس في أي مكان آخر. وتكون من جانب رجالات العمل السياسي، والمتجهين للتعاطي في الشأن العام من المسيحيين والمسلمين. أمّا قضايانا الحضارية والثقافية والدينية الكبرى فمجالات مقاربتها أوسع وأشمل؛ دون أن يعني ذلك عدم أخذ الأمور السياسية بالاعتبار. إنني أطمح إلى إقامة نوع من التمييز بين الشأن الثقافي والفكري والديني العام من جهة، والعمل السياسي المباشر من جهة ثانية. إذ الواضح أن تعقيدات التجربة السياسية اللبنانية تقيد المسيحية والإسلام،

وتحول دون انفتاحهما وتجددهما. علينا أن لا نكف عن محاولة التواصل والتغيير عن طريق ذلك التواصل في مجالنا العربي، وفي المجال العالمي للدينين الكبيرين. والتواصل ممكن ومتاح في المجال المشرقي للمسيحية والإسلام اللذين تعايشا وتواصلا في القرون الأربعة عشرة الأخيرة في هذه المنطقة من العالم، وفي مناطق عالمية أخرى. أنا مختص في التاريخ الفكري والثقافي للإسلام. وقد خبرت بالبحث والمراجعة أثر الفكر المسيحي في الفكر الإسلامي، وأثر الفكر الإسلامي في الفكر المسيحي في علم الكلام والفقه والأدب والجدل ومسائل التاريخ والاجتماع. وقد حضرت طوال العامين الماضيين لأربعة أعداد في مجلة الاجتهاد عن علاقات المسيحية بالإسلام في هذه المنطقة وفي العالم؛ فازددتُ إدراكاً لعمق الصلات بين الدينين. وقد أسهم المسيحيون العرب واللبنانيون من بينهم على الخصوص في النصف الأول من هذا القرن إسهامات جلى في الدراسات الإسلامية هنا وفي الخارج الأوروبي والأمريكي. وليس لنظرائهم المسلمين إسهامات تذكر في دراسات المسيحية العربية أو العالمية. إن بوسعنا، بل علينا، أن نفيد منهم وأن نعرفهم أكثر وأعمق عن طريق ذلك. أليس غريباً أن لا نجد مؤلفاً واحداً لمسلم من لبنان عن المسيحية العربية أو العالمية يمكن اعتباره مرجعاً موضوعياً في مجاله؟! فالتواصل ليس ضرورة عربية ووطنية وحسب؛ بل هو ضرورة إسلامية أيضاً: أين الدفء الذي يتحدث به القرآن الكريم عن المسيحيين من أبناء هذه المنطقة، ولماذا لا نحسه في حياتنا وأوطاننا وثقافتنا؟! نحن مقصرون ومعتفكون على الذات والهوية بكل المقاييس، ولا عذر لنا في تشنجات التجربة اللبنانية المعقدة التي لها وجوهها الإيجابية الكثيرة، رغم الاشتباكات السياسة، وتشابكات النزوع السلطوي لدى الطرفين.

ونواجه نحن المسلمين في فكر فئات من شباننا وسلوكهم انكماشاً وتوتراً أطلق عليه الدارسون اسم الأصولية الإسلامية. وهناك هذا الانكماش في المسيحية العربية الذي يتسم مثل أصولياتنا بالخوف على الهوية والعداونية. وهذا الانكماش المتوتر – الذي يشكل الطرف الإسلامي فيه الجانب الأخطر في المدى البعيد – لا يعالج إلا بالانفتاح المشترك والمتبادل في الداخل، والانفتاح على الخارج العالمي المسيحي والكوني. خوفنا الأستاذ غسان تويني في افتتاحية له بجريدة النهار يوم السبت (1995/12/16) من الحدة في تقييم أعمال السينودس، وحذرنا من اتهامها بالصليبية. وأنا أرى أن النقاش الصارم والواسع والواضح يخدمنا جميعاً. فما نحتاج إليه ليس التكنولوجيا وحسب كما يظن، ذلك أن أصوليينا المسلمين والمسيحيين هم في مقدمة متقنيها ومستخدميها. بل ما نحتاج إليه جميعاً الانخراط في العالم المعاصر، والتعلم منه في مجالات القيم الإنسانية الرحبة، ونمو الذات في الآخر، والتعرف عليها فيه، ومشاركة العالم في آفاقه تأثراً وتأثيراً. وليست المسيحية اللبنانية صليبية ولا تستدعي أطروحاتها اتهاماً بذلك مع اختلاف المكان والزمان. كانت الصليبية عنوان حيوية قوية، وعدوانية توسعية. أما التوتر المسيحي اللبناني المتصاعد فهو عنوان أزمة وضياع على مستوى الفكر

ومستوى المؤسسة. إن المؤسف أنني لم أستطع أن أستفيد شيئاً من الأطروحات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية في النداء، كما أن الظاهر في نص البيان ليس التجدد الروحي بل الانكماش والتوتر والتراجع عن الأطروحات الكبرى والرحبة التي عرفتها المسيحية العربية ودعت إليها المسلمين حتى منتصف القرن العشرين.

ولذا فإن ردة فعلي وآخرين غيري أن هنا مشكلة في فكرنا الديني ومؤسساتنا الدينية، والعلاقات فيما بيننا، وعلاقاتنا بالعالم – وأن علينا أن نعمل جميعاً لتصحيح العلائق في الداخل، وإعادة التفهم والرحابة إليها، كما أن علينا أن نعمل على تصحيح علاقتنا بالعالم والعصر. ولا سبيل لذلك كله إلا بالمصارحة والمطارحة، والنقد من موقع التفهم والتعاطف.

إنني أفهم أن ينزعج بعض المسيحيين اللبنانيين، وأن تنزعج كنائسهم نتيجة لذلك من قانون الانتخابات الحالي، ومن استبعاد فريق من نخبهم من مواقع القرار. لكنني لا أفهم أن تكون نتيجة ذلك الكفر بكل شيء، واللجوء إلى السلبية والماضوية، وفقد الرؤية المستقبلية، وتجاهل الوطن الجامع، والثقافة الجامعة. على أن الجدل والمماحكة لا يفيدان في شيء. وعلينا جميعاً ونحن المسلمين بالذات الإصرار على الاستقرار والتضامن، وعلى التواصل وعلى مناقشة كل موضوع ثقافي أو وطني بالروحية المتفهمة والمنفتحة الكفيلة وحدها بمد مساحة التوافق الوطني والقومي والإنساني، وبمنح شبابنا الأمل في عيش رحب، ومستقبل واعد. وإنني لأنصح لإخواننا المسيحيين من واقع التجربة التي نعيشها نحن المسلمين مع المتشددين في صفوفنا؛ أنصح لهم بعد اللجوء إلى تسخير الدين ومؤسساته التاريخية الكبرى في خضم وساحات السياسة المباشرة. وقد كنت أظن أن الفاتيكان سينصح – من واقع تجربته المريرة – مسيحي السينودس بذلك. وأحسب أن الأوان لم يفت بعد – على أي حال – للمراجعة والتقويم.

آفاق التواصل

تعود الدعوة القرآنية للحوار لتكون هي رؤية العالم اليوم: {قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله...} [آل عمران: الآية 64]. فالفلسفة المتجددة للانفتاح والتواصل في عالمنا تتمثل في: الاعتراف بالآخر بمكالمته، وتفهم مشكلاته ومقاصده، وإدراكه على قدم المساواة، وعدم استهدافه بالتمييز أو التحقير أو الإلغاء أو محاولة ذلك. وإذا كان الحوار بين الحضارات والأديان يتحول تدريجياً في العالم الغربي يكون نتاجاً لتطورات ثقافية وإنسانية تدعو إليه، وتفرضه؛ فإنه بالنسبة لنا نحن المسلمين حاجة وجودية للقلق العميق الذي يخالط تجددنا الاجتماعي والقيمي والسياسي في مواطننا الأصلية، وفي بقاع انتشارنا في العالم. فالمتغيرات التي تحدث على مستوى العالم بعد اهتزاز وترجرج التكوينات السياسية

والأيديولوجية والبشرية أمام تحديات الحداثة تواجهنا كما تواجه الآخرين بتحديات ومخاطر لا نستطيع كما لا يستطيعون مواجهتها منفردين. ونحن محتاجون أكثر من الغربيين للتواصل كما قلت؛ لأننا نواجه المشكلات التي يواجهونها في البيئة، وقابلية الحياة على الأرض، وحدود النمو، والعلائق الإنسانية؛ ونواجه بالإضافة لذلك مشكلات توصلوا – أو قاربوا – لحلول ناجعة لها؛ في الوجود الاجتماعي والسياسي، وفي الكفاية المعيشية، وفي سلمية التحول والنمو. وإذا كانت للمرحلة الماضية ظروفها التي حالت دون قيام حوار حقيقي مع المسيحية العربية؛ فلماذا لا يتساوق حوارنا للمسيحية العالمية – وهو ما ذكرت أننا نحتاج إليه بشدة – مع انفتاح للحديث والتشاور مع رصفائنا في التاريخ والحاضر في القضايا التي تتناول محلياتنا ومجالنا الخاص دون أن يزعجنا أن تكون للآخر المسيحي علاقاته مع المؤسسات العالمية للكنيسة، كما لا يزعجه تواصلنا مع المسلمين في الباكستان وأندونيسيا والبوسنة وغيرها.

وقد كان مما يزعج المسلم ويقلقه فيما مضى أنه لا يملك هرمية أو مرجعية تتحدث باسمه مع الآخر ذي المرجعية. أما اليوم فهذه ميزة له لا عليه. ذلك أن متغيرات الانفتاح هي من الرحابة بحيث تصبح الهرمية والمرجعية قيداً عليها.

وقد كان مما يزعج المسلم طرق الموضوعات ذات البعد العقدي لشبهة التبشير؛ أما اليوم فالأمر شامل، ومبحث القيم الإنسانية الشاملة واسع الآفاق؛ بحيث لا يبقى موضوع خارجه. وتوشك تلك الفصاميات أن تتوارى لكي يرى الإنسان نفسه وحدة واحدة تضع الدين في الدنيا ولا تفصله عنها، وتقبله كما هو، وتحاول أن تتواصل معه من ضمن أعرافه وشروط وجوده، وتقبل التسويات التي لا تكون على حساب إنسانية الإنسان.

ويقلق المسلم أن فلسفة "حقوق الإنسان" تطبق انتقائياً، وأن العالم يكيل بمكيالين. لكنّ المقبلين على الحوار معه، لا يعتبرون ما يجري في العالم الغربي من سياسات يفرضها على الآخرين أموراً لا تقبل النقد، بل يمكن التشاور بشأنها، والضغط بشكل مشترك من أجل الوجود الإنساني والثقافي والسياسي المحترم للجميع. على أن على المسلم أن يعي أنه هو بدوره لا يستطيع أن يشارك ساعة شاء، وينحسب ساعة يشاء إلى ما يعتبره مبادئه وقيمه الخاصة؛ بل إن تلك الإعلانات العالمية التي يحتج بها على الآخرين، ملزمة له هو أيضاً.

ويقلق المسلم أن مشاهد الحوار وندواته تبقى مشاهد وندوات. لكن المسألة تكمن هنا في النظرة إلى المسألة. فالحوار ثقافة. والثقافة لا تعطي إجابات نهائية. بل إن الإجابات كثيراً ما تبقى متعددة. فبيئات الحوار بيئات مناقشة وجدل وتعلم وتجدد يمكن أن توصل لأمور مباشرة ويمكن أن لا توصل لكنها تبقى على أي حال بيئات تغيير. والتغيير المقصود متبادل. فالحداثة وثوراتها المتوالية على المستويات كلها أرهقت البشرية وبخاصة تلك المراكز التي كانت ولا تزال بيئاتها الرئيسية. والنتائج

التي نالت بالاهتزاز كل شيء، هزت الصورة التقليدية للعالم الحديث، وأحدثت تقاطعات وتداخلات، ربطت مصائر سائر شعوب العالم وثقافاته بعضها ببعض برباط لا ينفصم. لكن كانت لها تأثيراتها الجانبية الكثيرة التي من أهمها صعود النزعات المحافظة في مجالات شتى ومن بينها المجال الفكري والمجال الديني، حفظاً للذات والوجود، أو محاولة ذلك. فالاندفاع من جهة أو جهات في الانفتاح والتواصل والحوار على المستوى الفكر والعلمي، قابله بروز النزعات الإثنية والعنصرية والدينية الإطلاقية وبخاصة في قلب الإسلام والبروتستانتية والأرثوذكسية. على أن هذا الانكماش، وتلك المسيانية: لن يتمكنا من الصمود أمام "السيل الذي لا يمكن دفعه"؛ فالصمود في مواقع الحوار والانفتاح هو السبيل المتاح لحدوث التغيير بصورة واعية بدلاً من التمترس وراء أبواب موصدة لن تفيد في شيء إلا في إعطاء التغيير الضروري طابع القسر والاقتحام. لسنا وحدنا من يتغير، بل إن التغيير يخترق الجميع فليكن واعياً ومقصوداً.

الواقع أننا ما أدركنا الحاجة إلى التغيير والتجدد والانفتاح، وضرورات الانخراط في العالم لا معاداته إلا منذ سنوات قليلة. أما الذين كانوا وما يزالون يراقبوننا من خارج؛ فقد تنبهوا لذلك منذ زمن طويل، وحاولوا تنبيهنا أيضاً. يقول المؤرخ النمساوي يوهانس ماياندروف في كتابه الصادر عن الكنيسة الأرثوذكسية عام 1963: اصطدم الإسلام في اندفاعته الأولى في القرن السابع ببيزنطة، وبالتالي بالأرثوذكسية. وجاءت الاندفاعة الثانية فتوغلت في قلب الأرثوذكسية بعد سقوط عاصمتها عام 1453. ومع ذلك فإن حواراً تاريخياً ولاهوتياً نشأ بين الديانتين منذ يوحنا الدمشقي في القرن الثامن، وحتى القيصر كانتاكوزانوس في القرن الرابع عشر. وتبادل الفكران الإسلامي والأرثوذكسي التأثر والتأثير بشكل عميق: في علم الكلام، وفي مسألة الصور، وفي التصوف... وما تزال الحيوية الأرثوذكسية في العلاقة مع الإسلام ظاهرة في المجال العربي على وجه الخصوص. لكن الإسلام والأرثوذكسية على حد سواء، يحتاجان اليوم، إلى إصلاحات واسعة، وتجدد واسع، وتغيير كبير؛ في الفكر، وفي البنى المؤسية، وفي الحركة أحدهما باتجاه الآخر – إذ لم يعيشا في هذه المجالات بالذات؛ تجربة الإصلاح البروتستانتية، ولا تجربة التجدد الكاثوليكية!

سيكولوجيا الخوف الجماعي والعلاقة بالواقع

رضوان السيد

نتحدث منذ سنواتٍ عن أوهام ووقائع "تحالف الأقليات". لكننا في الوقت نفسِه نعتبر تلك الأَوهام من عمل السياسيين المهتمين بكسْب الشعبية من طريق نشر الخوف من الأكثريات القاتلة. وقد أُثيرت مسألة خوف الأقليات في موجاتها الأخيرة من الظلم والاضطهاد القادمَين على أيدي الأكثريات في العام 2011. ووقتها ما كان الأقباط، ولا المسيحيون السوريون واللبنانيون، مهدَّدين. بل كان بعضُهم وبخاصةٍ في مصر من أشد أنصار التغيير حماساً. ووقتها أيضاً، وفي ظل الأنظمة السائدة في سورية والعراق ومصر ما كان للمسيحيين ولا للمسلمين صوتٌ مسموعٌ أو تمثيلٌ مشروع باستثناء لبنان بالطبع. لكنْ ربما – ونحن لا نملك إحصائيات صادقة– كانت الفئات التجارية من المسيحيين مرتاحة. كما أنّ الحراك بين الفئات المسيحية كان أكثر اندفاعاً وحماسةً في النشاط الاقتصادي، وفي التواصل مع عوالم العلم والأعمال في العالم، بحكم الثقافة، وبحكم التخصص، وبحكم الاستعداد. ولا شكّ أن نسبة المتعلمين بين المسيحيين أكبر منها لدى المسلمين، وهذه تركةٌ عمرها أكثر من 150 عاماً وإن تضاءلت الفروق بينهم وبين مواطنيهم المسلمين بسبب تقدم التعليم، وحرص الشباب من سائر الفئات على التعلم بأي ثمن. ومع صعود الأنظمة الأمنية والعسكرية في بلدان المشرق والمغرب قلّت الحقوق، وقلّت الحراكات، وما عاد يمكن التمييز في مجال المشاركة أو الافتقار إليها بين المسلم وغيره.

الذين بدأوا يتحدثون عام 2012 ما ذكروا الأقليات بدايةً، لكنهم قالوا إنهم يحدوهُمُ الخوفُ على مصائر "الدولة المدنية"(!). كأنما أنظمة الأسد والمالكي وغيرهما هي دولٌ مدنيةٌ وعلمانيةٌ من طرازٍ رفيع! ثم أتى مطارنةٌ من الكنيسة الروسية، ومن الكنائس الغربية إلى لبنان وسورية وتابعوا إقامة المؤتمرات حول مصائر مسيحيي الشرق. وعندما صعد تنظيم داعش بدا كأنما الخائفون كانوا محقّين؛ فقد تهجَّر عشرات الأُلوف من المسيحيين من العراق وسورية، وخُطف بعض رجال الدين. وصار الإسلام الداعشي أفظع صورةً وواقعاً في الأذهان والواقع من

إسلام القاعدة. فالقاعديون جهاديون تفجيريون، أما هؤلاء فإنهم قتلةٌ مثل القاعدة، لكنهم يضيفون إلى ذلك إرادتهم إنشاء "دولة إسلامية" إما خالية من الأقليات أو فيها أقليات خاضعة من جديد لنظام الجزية!

وكما سبق القول؛ فإنّ سياسيين لبنانيين مسيحيين ما انتظروا ظهور داعش للحديث عن الذمّية التي يريد فرضَها المسلمون السنة على المسيحيين في لبنان! وعندما كنا نقول لهم: لكننا عشنا معاً دهراً دون أن يكونَ ذلك مطروحاً، كانوا يجيبون وما يزالون: لكنّ أسلافكم العثمانيين كانوا يقومون بذلك، وها هم المتطرفون في الجوار وبعضهم في لبنان يقومون بذلك اليوم! والشاهد على أصوليتكم واستقلالكم لشأن المسيحيين أنكم لا تقبلون الجنرال عون رئيساً للجمهورية، وهل يتصورون رئيساً مسيحياً في سورية؟!

وعندما تدخل حزب الله في سورية، اكتمل الفيلم: هؤلاء المسلَّحون الذين يقاتلون ضد الأسد الحاكم الشرعي هم جميعاً تكفيريون، يستحلون مزارات ومقامات أهل البيت، ودماء الشيعة. ولذلك ينبغي علينا مبادرتهم بالهجوم قبل أن يهاجموا لبنان وحتى النجف وقم. وبالطبع نحن معنيون بأمن الأصدقاء والحلفاء من المسيحيين والعلويين! ودخلت في ذلك جهات كنسية عربية وغربية وروسية. فالمشهور أنّ البطريرك لحّام بطريرك الروم الكاثوليك (وهو سوري الأصل)، اعتبر أنّ الأسد واستطراداً حزب الله وإيران هم حُماةُ المسيحيين. وكذلك فعل سياسيو التيار العوني، ومفكرون مسيحيون وعلمانيون. وقد دخل على هذا الخطّ عشراتٌ من المفكرين العرب القوميين وبخاصةٍ ذوو الأصول البعثية. والحجة مختلفة، لكنّ المآل واحد. فحرصاً على آخِر الرؤساء القوميين لا بد من الدخول معه في مكافحة الإرهاب. ولأنّ إيران وحزب الله يكافحان الإرهاب فنحن معهم وبخاصّةٍ أنه سبق لهم أن قاتلوا إسرائيل. وعلى أي حال فإنّ العرب سوريين وغير سوريين غير مهيئين للديمقراطية بعد لأنهم لا يملكون ثقافتها! ولأنهم لا يستطيعون تأييد "ولاية الفقيه" نظاماً للحكم؛ بل يكتفون بعداء إيران للإمبريالية والإرهاب؛ فقد سُرُّوا- مع اليمين المسيحي- كثيراً للتدخل الروسي، باعتبار أنّ روسيا دولة علمانية رغم إعلان كنيستها للحرب المقدسة!

كنتُ قبل أيام في جلسة علمية تطرق فيها الحديث إلى "مواجهة التطرف على الأرض" كما قال الزملاء. وما فهمتُ بدايةً المقصود، فقال أستاذ شيعي (عهدتُه يسارياً)، وخَر مسيحي: إذا اقترب داعش من لبنان فليس له إلاّ حزب الله! وما رأيتُ فائدةً في الجدال عن فائدة الجيش اللبناني، وعن متى قاتل حزب الله داعشاً، بل قلت بإيجاز: يبدو أنه لا شيئ يهدّئ من الخوف الجماعي الوهمي إلاّ أوهام تحالف الأقليات!

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com
جريدة الاتحاد في صفحة وجهات نظر يوم الأحد2015/11/8

البوذية والإسلام وغربة الأديان

رضوان السيد

التصنيف: أوراق علمية

الموضوع: العلاقات بين الأديان

المصدر: دراسة منشورة

التاريخ: 2004

I

عندما كانت الهيئات الدولية المعنية بالآثار الكلاسيكية ، أواخر العام 1999 ومطلعَ العام 2000 تُرسل البعثات إلى أفغانستان ، لتثْني حكومة طالبان عن تدمير التمثالين البوذيين بمنطقة الباميان ، تنبهْتُ إلى أنّ الآثارَ البوذية هذه ، لا تثير إعجابَ الغربيين من علماء الآثار والأديان فقط ؛ بل إنّ المسلمين القُدامى كانوا شديدي الإعجاب بها أيضاً . فياقوت الحموي (–626هـ/1228م) يقول في " معجم البلدان " واصفاً مدينة باميان وآثارها ، إنها " بلدةٌ وكورةٌ في الجبال بين بلخ وهراة وغزنة ... بها قلعةٌ حصينةٌ .. وبها بيتٌ ذاهبٌ في الهواء بأساطين مرفوعة منقوشٌ فيه كلُّ طيرٍ خَلَقَهُ الله تعالى على وجه الأرض ... وفيه صنمان عظيمان نُقِرا في الجبل من أسفله إلى أعلاه يُسمى أحدُهما سُرخ بُد (بوذا الأحمر) ، والآخَر خَنْك بُد (بوذا الأشهب) ، وقيل – والقولُ لياقوتَ أيضاً – ليس لهما في الدنيا نظير.. "

(1) . لكنّ ياقوتاً (الذي يظهر أنه شاهد تلك المعالم بأمِّ العين) ، لا يعرفُ أنها تماثيلُ لبوذا ، بل يخلُطُ شأنه في ذلك شأن رحّالةٍ آخَرين – في التعريف بها ، بينها وبين المجوسية (الزرادشتية) تارةً ، وبينها وبيـــن المانوية أو المنانيـــة (نسبةً إلى ماني المقتول عام 274 م) تارةً أُخرى ، وبينها وبين الهندوسية تارةً ثالثـــة . وهو يذكـــر عن البيت أو المعبد " الذاهب في الهواء " أنه يـــأوي إليه الزُعّار ، أي قُطاع الطُرُق واللصوص . ويعني ذلك أنّ البوذية كانت قد اختفت من الباميان في زمانه . ويدلُّ على ذلك عدمُ معرفته بأصل كلمة البُدّ ؛ إذ يحسبُ أنها تعني بـــ " لغة الهند " الصنم أو الوثن ، وليس صورة بوذا أو تمثاله .

أمّا ابن النديم (– 377هـــ/987م) والذي كتب عن البُدّ (وجمعه على بَدَدة !) قبل ياقـــوت بمـــا يزيدُ على الخمسيـــن والمائتي عام ، فيعتمد على مصدر كتابي واحد فيخطئ ويصيب (2) ، لكنه – بخلاف ياقوت – يضطـــرب تماماً في الجغرافية وتحديد أماكن وجـــود البَدَدة ! يقول ابن النديم عن معنى البد (3) : " اختلفت الهند في ذلك ؛ فزعمت طائفةٌ أنه صورة الباري تعالى جدُّه . وقالت طائفة : صورة رسوله إليهم .. والرسول مَلَكٌ من الملائكة ، أو بشرٌ من الناس ... وقالت طائفةٌ : هذه صورةُ بوداسف الحكيم الذي أتاهم من عند الله جلَّ اسمه . ولكل طائفةٍ منهم طريقةٌ في عبادته وتعظيمه " . أما تمثالا الباميان فيضعُهُما صاحبُ الفهرســـت بالمُلتان ، ويضيف (4) : " ولهم صنمان يقال لأحدهما جنبُكْت وللآخر زانبكت ، قد استُخرجت صورتاهما من طرفي وادٍ عظيم ، خُرطا من حجارة الجبل ، يكون ارتفاعُ كل واحدٍ منهما ثمانين ذراعاً ، يُرى من مســـافةٍ بعيدة ... والهنـــد تحج إليهـــما وتحمل معها القرابين والدَخَن والبخورات ... ".

وعلى أي حال ، فبعد هذه التصورات المختلفة للبُد ، وللمعابد التي ينتصبُ فيها ، والأماكن التي ينتشر عليها ، فإنه صار بعد القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي عَلَمـــاً على الصنَم أو الوَثَن أو التمثال الضخم الذي يقفُ أمامه السُمَنيُّ متعبدّاً ؛ ولذلك فإنّ المتصوّف المغربي عبد الحقّ بن سبعين (–667هـــ/1268م) – وقد كان رجلاً متفرداً في التفكير والتصرف ، سمَّى كتابه الصوفيَّ الرئيسيَّ : **بُد العارف** ، أي قِبلَتَهُ أو متعبَّدَه (5) !

وإذا كانت شحّةُ المصادر ، ونُدرة الاتصالات أو المقابلات بين المسلمين وأتباع البُدّ أو بوذا قد حالت في النهاية دون التعرف الحقيقي على موقع البُد أو بوذا في ذلك المذهب الغريب ؛ فكذا كان الأمر مع المصطلح / المفتاح الآخَر : السُّمَنية أو الشامانية ، أي الرهبان أو النُسّاك البوذيين . أقدمُ الإشارات إلى هؤلاء نجدُها في مصدرٍ غير متوقَّع هو رسالة أحمد بـــن حنبـــل (-241هـــ/855م) المسمَّاة : الرد على الجهمية والزنادقة . يقول أحمد (6) : ".. كان مما بلغَنَا من أمر الجهم (بن صفوان) عدوّ الله أنه كان من أهل ترمذ ، وكان صاحبَ خصوماتٍ وكلام . وكان أكثر كلامه في الله تعالى ، فلقي أُناساً من المشركين يقال لهم السُمَنية ، فعرفوا الجهم فقالوا له : نكلِّمك فإنْ ظهرتْ حجتُنا عليكَ دخلْتَ في دينِنا ، وإن ظهرت حجتُك دخلْنا في دينك . فكان مما كلّموا به الجهم أن قالوا له : ألست تزعُمُ أنّ لك إلهاً ؟ قـــال الجهم : نعم ، فقالوا له : هـــل رأيتَ إلهك ؟ قال : لا ، قالوا : فشممتَ له رائحة ؟ قال : لا ، قالوا : فوجدْتَ له حساً ؟ قال : لا .. " وانتهى الأمر بالجهم حسب رواية أحمد أنْ تحير أربعين يوماً ، ثم اهتدى للتدليل بالروح ؛ إذ قال للسُمَني : ألستَ تزعم أنّ فيك روحاً ؟ وأنت لا تراه ولا تسمع كلامه ولا تُحسُّ به ، فكذلك الله ... فحجَّ السُمَنية . ولا ندري مدى دقة هذه الرواية أو صحتها ، وإن يكن أصلُها ممكناً . إذ يبدو أنّ مُدُن بلخ والبامـــيان وترمذ ، كان ما يزالُ فيها في النصف الأول من القرن الثامن الميلادي بوذيون، أو أنّ البوذيين كانوا ما يزالون يأتون من أعماق الهند وتركستان للحج إلى المعابد الكبرى والتاريخية لتلك المُدُن . وقد فهم المسلمون من هذه القصة ، وقصص مشابهة أنَّ السُمَنية هؤلاء يقولون بقدم العالم ، ويرون أنه لا معلومَ إلاّ من جهة الحواس . كما أنَّ أكثرهم يُنكرون المعادَ والبعثَ بعد الموت . ويقول فريقٌ منهم بتناسُخ الأرواح (7) . ونفهم من ابن النديم ، في المعلومات التي نقلها عن كتـــابٍ قديـــم في تاريخ خـــراسان أنَّ السُمَنية هؤلاء لهم نبيٌّ اسمُهُ **<u>بوذاسف</u>** (8) : " وعلى هذا المذهب كان أكثر أهل ما وراء النهر قبل الإسلام وفي القديم .. " . وبذلك يُصبحُ الاسمُ علماً على الديانة أو المذهب المرتبط بالبد أو بوذا . ويبدو لأول وهلةٍ أنّ هـــذه " المعلومات " تشكّل حصيلةً طيبةً للتعرف على البوذية . وهذا على الرغم من أنّ مفاهيم قدم العالم والبعث موافقةً أو إنكاراً لا تَرِدُ ضمن عالَمِهِم الفكري أو الاعتقـــادي . ويضافُ لذلك التأويل الغريب لرياضاتهم الرافضة للدنيا بأنه سخاءٌ وكرم . يقول ابن النديم (نقلاً عن كتاب أخبار خراسان السالف الذكر ، والذي يصفُهُ بأنه قديم) إنّ بوذاسف نبيَّ السُمَنية " أعلمهم أنّ أعظم الأمور التي لا تحلُّ ، ولا يَسَعُ الإنسانَ أن يعتقدها ولا يفعلها قولُ **<u>لا</u>** ، في الأمور كلّها . فهم على ذلك قولاً وفعلاً . وقولُ **<u>لا</u>** عندهم من فعل الشيطان .." (9) !

على أنّ هذه المعلومات القليلة والتي يشيع الخطأ في تأويلاتها ، ويبقى منها أنَّ السمنية هم أصحاب البد ، تبقى على حالها مع البيروني (–440هــ/1048م) أيضاً ، رغم أنه كتب أهم كتابٍ عن الهند وثقافتها في العصور الوسطى على الإطلاق . ويعلِّلُ ذلك ، أي إعراضَهُ عن الحديث عن البوذيين (السُمَنية) بأنه ، لم يجد " كتاباً للسُمنية ولا أحداً مهم أستشف من عنده ما هم عليه . فإني إذا حكيتُ عنهم فبوساطة الإيرنشهري (الذي يبدو أنه ذكر شيئاً عنهم أثناء حديثه عن أديان إيران) ، وإن كنــتُ أظنُّ أنّ حكايتــه غير محصَّلة أو من غير محصِّل "(10) . ويصدقُ ظنُّ البيروني في عدم دقة الإيرنشهري لأنَّ صورته عن الانتشار البوذي أنه كان شاملاً في قديم الزمان لمناطق إيران وآسيا الوسطى وتركستان وأفغانستان بل والعراق والموصل إلى حدود الشام (11) : " إلى أنْ نجــم زرادشت من أذربيجان ودعا ببلخ إلى المجوسية ، وراجت دعوته .. ونصب بيوت النيران من الصين إلى الروم .. فانجلت السمنية عنها إلى مشارق بلخ وبقي المجوس إلى الآن بأرض الهنــد ، ويُسمَّون بها مك ... " .

والواقعُ أنّ البوذية ما كانت واسعة الانتشار بإيران قبل الميلاد أو بعده ، وأنّ انحسارَها الرئيسيَّ كان عن الهند وأفغانستان ، وليس عن إيران إذ لم تكن موجودةً فيها إلاّ بخراسان (12) . وهكذا فإنَّ الإيرنشهري ثم البيروني ، ما وجدا كتباً وأخباراً عنها ، ليس بسبب الزرادشتية بل بسبب نجاح الهندوسية في إزاحتها . ثم إنها لم تَعُدْ في المناطق التي كانت بــمتناول المسلمين ليعرفوا الكثير عنها . أما عند ظهور الإسلام وفتح إيران وأفغانستان ؛ فإنّ الانحسار البوذيَّ كان قد بدأ . لكنْ يبدو أنه كانت هناك ثلاثة مراكز أو معابد ما يزال البوذيون الباقون يتحلقون حولها ، كما كان حجــاجٌ يأتون إليهــا وهي كما سبق ذكره : بلخ والباميان وترمذ (وكلُّها اليومَ في أفغانستان) (13) .

في بلخ أُعجب المسلمون بضخامة المعبد البوذي القائم هناك باســم النُوبهــار (المعبد الجديد) ؛ فقد كان فيه فيما يقال ألف راهب . وكانت له أوقافٌ تمتد آلاف الفراسخ . ولوقوعه إلى جانب معابد زرادشتية فسُرعان ما اعتبروه بيتاً من بيوت النار الزرادشتية (14) . وهــذا إذا لم يكن الزرادشتيون قد استولوا عليه فعلاً قبــل ذلك ، بسبب الانحسار التدريجي للبوذيــة عن تلك المناطــق . ويذهبُ البلاذُري صاحــب كتاب " فتوح البلدان " (15) إلى أنّ المسلمين

الفاتحين دمَّروا النوبهار ، أو أنّ الرهبان هجروه تحت وطأة ملاحقة الزرادشتيين والمسلمين على حدٍ سواء . ومن هناك أتى آل برمك الذين عملوا بالإدارة العباسية منذ أيام المنصور ، وخرج منهم عدةُ وزراء أيام المأمون . ويقال إنّ جدهم الأعلى (برمك) كان سادناً للنوبهار ؛ إذ كان بوذياً (16) . والمعروف أنّ بلخ تراجعت بعد القرن العاشر الميلادي لصالـــح مزار شريـــف الحالية (17) .

على أنّ بقاء البوذية في الباميان لمدةٍ أطول ، ربما كان سببُهُ أنه كان لها كيانٌ سياسيٌّ هناك . فقد حكمت هناك أسرةٌ بوذيةٌ هي الأسرة الشيرية (واللقب يعني الملك أو الرئيس ، وليس الأسد ، كما فسّر المسلمون المفرد) . وقد اعتنقت الأسرةُ الإسلام في القرن التاسع الميلادي ، وظلت حاكمةً لبعض الوقت ، إلى أن شاعت الاضطرابات تحت وطأة غزوات الصفّاريين والغزنويين . وقد قام يعقوب بن الليث الصفّـــار بنهـــب وتدمير المعبد البوذي الكبير هناك ، للثـــروات الهائلة التي كانت فيه (18) .

II

كان المفـــتاحُ الأولُ للتعرف على البوذية إذن من جانب المسلمين مفتاحاً مضلِّلاً ، وقد تمثل في تماثيل بوذا المنتشرة في المعابد أو المحفورة في الصخور والقائمة في الفلوات . وكان المفتاح الثاني طوائف النُسّاك الشامانيين (السُمنية) ، الذين رأَوا قلة منهم في القرنين السابع والثامن بأفغانستان . ثم رأوا كثيرين منهم في تركستان ، وعلى طول طريق الحرير في القرنين التاسع والعاشر (19) . وقد كان هناك ربطٌ منذ البداية بين السُمنية وتماثيل بوذا (البُد ، والبَدَدة) . وهذا فيما يبدو معنى اعتبار أحمد بن حنبل لهم مشركين ، أي أنهم يشركون مع الله آلهةً أُخرى . لكنّ القصةَ نفسَها – والتي تشير بحسب J. van Ess إلى انتصار المتكلمين واللاهوت العقلي (20) – تفيد أنّ السُمَنية لا يقولون بوجود الله . ويرى Richard Frank ، المستشرق الأميركي ، أنّ الآراء والعقائد المنسوبة إلى البوذيين في حوار جهم بن صفوان ، وفي تقرير الشهرستاني ، هي في أكثرها أدنى إلى أن تكون من آراء الفلاسفة الطبيعيين اليونان ، وتتناقضُ مع النرفانا

البوذية المعروفة (21) . وهكذا فإن تماثيل بوذا الكثيرة ، والتي أدرك المسلمون فيما بعد أنها لا تُعبَدُ ، وأنّ هناك نزاعاً حولها بين طوائف السُمنية ، تركت لديهم إحساساً بالحيرة وعدم الارتياح . ولذلك كان هناك مَنْ اعتبر السُمَنيـــة من الزنادقة ، الــذين كان المانـــويةُ أبرز طوائفهم لدى المسلمين. ولأنّ المانوية لا يشبهون البوذية كثيراً في سلوكهم فإنّ المسلمين ما استطاعوا إلحاقهم بهم ، رغم اتفاقهم في الزندقة ، حسب انطباعهم الأول عنهم . والمعروف أنه انقضت قرونٌ قبل أن يعتبروهم طائفةً مستقلةً نهائياً ، بعد تكرار اعتبارهم هندوساً أو مجوساً أو صابئة (22) .

ومع ذلك ؛ فقد كان هناك **<u>مصدرٌ ثالثٌ</u>** مباشرٌ للتعرف على البوذية ، لو أراد العلماءُ والرحّالة (مثل أبي زيد البلخي والبيروني) التمعُّن قليلاً في تلك الأُحجية . والمصدرُ المباشرُ تمثَّلَ في نصَّين جميلين ، على قلة المصـــادر الكتابية لديهـــم ؛ وهما الفصـــلُ الـــواردُ في حكايـــات " كليلة ودمنة " التـــي ترجمها ابـــن المقفـــع (–139هـــ/756م) عن الفهلوية ، بعد أن كانت قد تُرجمت في القرن السادس الميلادي عن السنســـكريتية . عنوان الفصـــل السالف الذكـــر : " إيلاذ وبلاذ وإيراخت " (23) ، وهو بابٌ قائمٌ بذاته ، يعرضُ فيه حكيمٌ بوذيٌّ (ناسك) أفكار بوذا حول الفضائل والرذائل في صورة حوارٍ مستفيضٍ بين الملك ووزيره (البوذي) ؛ مفرّقاً بوضوح بين الأفكار الهندوسية والأخرى البوذية .

وفي الفـــترة نفسها ، التي تُرجم فيها كتاب " السندهند " في الحساب والفَلَك عن السنسكريتية ، تُرجم النصُ الثاني المباشر عن الأفكار البوذية ، في صورة سيرةٍ لبوذا عنوانُهـــا : " بلَوهـــر وبوذاسف (24) : بِكر الخليقـــة المولود من غير أبٍ حقيقي ، والمُعرض عن لذائذ العالم ، والواصل إلى الحقيقة العليا دونما تدريبٍ كبيرٍ غير التريُّض الذاتي . وفي الفترة نفسها ظهر المتصوف المعروف إبراهيم بن أدهم (–161هـــ/777م) الذي تشبه سيرته سيرة بوذا : ابن ملك أو أمير بلخ ، أتاه هاتفٌ داخليٌّ فأعرض عن الإمارة والجاه ، وتزهَّد وســـاح رائياً النجاة في الزهد والمعرفـــة (25) .

وإذا كان بابُ كليلة ودمنة ، ذو الصبغة البوذية ، مغطًّى بعض الشيء ، ويعكس الصراع الذي دار بين الهندوسية والبوذية ؛ فأفضى إلى انحسار البوذية عن الهند – وما كان سهلاً على المسلمين أن يميزوا ذلك ، رغم دقة البيروني ؛ فإنّ نصَّ سيرة بوذا واضحٌ صريحٌ ، والفكرة

واضحةٌ فيه . وقد يكون مترجمُهُ بوذياً يتقن تلك العربية العالية (26). ولذا فقد يكونُ السببُ الرئيسيُّ لبقاء الغموض والنفور- والبرودة أكثر من النفور- من جانـــب المفكّرين المسلمين ، اختفاء فكرة الألوهية عن سيرة بوذا وآرائه . وقد أدركوا ذلك متأخرين بعض الشيء كما سبق القول ، فبدل أن يسموهم مشركين أو كفاراً صاروا يسمونهم زنادقة . وحتى سيرة حياة بوذا تبدو قصةً غريبةً بالنظر إلى القيم السائدة آنذاك في ذاك العالَم الإمبراطوري الصاعد لدى المسلمين . فقد كانوا في أَوج انتصارهم وازدهارهم ، وكان البوذيون ينحسرون وجوداً وفلسفةً ، بحيث تتضاءلُ مناسباتُ التلاقي والمواجهة على حدٍ سواء . وقد اعتادوا التعرف على الديانات والمذاهب أو التعامُل معها من خلال كتاباتها المقدسة ونصوصها السائدة سواءٌ أكانت تلك الديانات مما ذكره القرآن (مثل الصابئة) أو لم يذكره (الهندوسية والبوذية) . وما رأى المسلمون لدى البوذيين كتباً ، بل رياضات تأملية وتجوال . وفوق ذلك تلك المعابد الهائلة ، والتماثيل العالية ، التي اعتُبرتْ من جانب العامة أوثاناً .

III

في الوقت الذي كان فيه البيروتي محمد طاهر التنير ينشر كتابه عن العقائد الوثنية في الديانات الأخرى (1330هـ/1911م) ، والذي ضمّنه فصلاً عن الوثنيات في البوذية ؛ كانت انطباعاتٌ جديدةٌ وإيجابيةٌ عن آسيا والديانات الأسيوية ، تحلُّ محلَّ التجاهُل والبرودة القديمة (27). ذكر التنير في بداية كتابه دوافعه لكشف جوامع الوثنيات في الديانات غير الإسلام طبعاً ؛ فأَورد أسماء حوالي العشر كتب ودوريات في الهجوم على الإسلام من وجهة نظره ، وكلُّها من تأليف مبشّرين بروتستانت من Pfander إلى ميور Muir ؛ وهذا سياقٌ آخرُ تماماً يتصل بالأجواء الجدالية بين المسيحيين والمسلمين ، والتي بدأت في مرحلتها الجديدة أواسطَ القرن التاسع عشر ، ولا تتبين له علاقةٌ بالبوذية أو الهندوسية . لكنّ المؤلّف لا يلبث أن يقول إنّ " السبب الآخَرَ لتأليف الكتاب هو نُصرة الحقيقة والقيام بواجب الأخوة الإنسانية لأنه فرضٌ في ديننا دعاء الناس إلى الحق ، وواجبٌ علينا أن ندعوهم لمشاركتنا في أحسن شيءٍ عندنا وهو دينُنا " (28).

بدأ التغير والاهتمام بالبوذية ، ليس من جهة الدين أو الانفتاح الديني ، بل من جهة السياسة والأوضاع الدولية . فقد شعر المسلمون بارتياحٍ شديدٍ للصعود الياباني أواخرَ القرن التاسع عشر، وصولاً إلى الانتصار على الروس عام 1905 . وقد اعتبرت النُخَبُ المكافحةُ آنذاك

ضد الاستعمار الأوروبي (بما في ذلك الروس الذين كانوا يتصارعون مع العثمانيين ، ويستولون على مناطق إسلامية في آسيا الوسطى والقوقاز) أنّ الصعودَ اليابانيَّ القائم على الجَهد الذاتي ، والمستعصي على الهيمنة الأوروبية ، إنما يشكّل تحدياً للغرب ، وانتقاماً لضعف سائر الشعوب الأسيوية والإفريقية ، وأَملاً في أن يستطيعوا الاقتداء باليابان في ذلك . ونعرفُ في هذا الشأن قصائد ومقالاتٍ لمصريين وشاميين ، تمتدحُ الصلابة الوطنية والقومية لليابانيين ، وتدعو العربَ والمسلمين للاقتداء بهم ؛ إنْ لجهة تحدي السيطرة الاستعمارية ، أو لجهة اجتراح التقدم (29) . وقد لقيت ثورة العام 1911 في الصين ، والتي ألْغت الإمبراطورية ، وحولت الصين إلى جمهورية رمزها صن يات سن ، ترحاباً أيضاً في الكتابـــات العربية ، دونما اهتمـــامٍ بإقدام اليابان على التوغل والتغلغل في الصـــين (30) . ويمكن تشبيه ذلك التفاؤل الغامض بالنهوض السياسي الأسيوي في الربع الأول من القرن العشرين ، بالارتياح الغامر بالنهوض الاقتصادي الأسيوي في الربع الأخير من القرن العشرين .

وكما استُخدم النهوض الثاني (والذي تشارك فيه الصين وغيرها من دول شرق آسيا بقوة) بأشكالٍ مختلفةٍ تبعاً للفئات الاجتماعية والسياسية التي تعاملت معه لأسبابٍ داخلية تتصل بالصراع على هوية المجتمع والدولة ؛ فإنّ ردَّةَ الفعل العربية والإسلامية على النهوض الأول تميزت بالتنوع ، واستخدام الحجج المتضادّة . فقد استخدم الوطنيون والقوميون النهوض الأولَ للتدليل على صحة مقولتهم في إمكان مصارعة الاستعمار ، وإحراز التقدم بدونه أو في مواجهته . بل إنّ ذوي الميول الإسلامية روَّجوا في الحالتين للتقارُب الشديد الممكن بين اليابانيين والإسلام (31) . لكنّ الأبرز في سرور الإسلاميين من النهوض الياباني والأسيوي في الحالتين ، يعودُ إلى أنَّ اليابان إنما توصلت لذلك بفضل الحفاظ على تقاليدها الدينية والوطنية . فالتقاليد ليست حائلاً بين الأُمم والتقدم ؛ بل الأحرى القول إنها من عوامل التقدم ودوافعه (32) .

ومن هذا الباب حدث الاهتمامُ بالكونفوشيوسية والبوذية في حالة الصين ، وبالبوذية والشنتو في حالة اليابان ، باعتبارها جميعاً أدياناً واقعةً في أصل ذلك النهوض ، وذاك التقدم .

على أنّ هذا الاهتمامَ العامَّ (حتى من جانب الإسلاميين) بالديانات الأسيوية الكبرى ؛ وبخاصةٍ البوذية ، يطرأُ عليه الخَلَلُ والاختلافُ مرةً أُخرى عند التطرق للتفاصيل . فالليبراليون

والإصلاحيون يركّزون على الانضباط الأخلاقي لدى البوذييــن ، ملاحظين أنَّ البوذية ليست ديناً بقدْر ما هي مذهبٌ أخلاقيٌّ عميقٌ ومنضبطٌ شأنه في ذلك شأن الكونفوشيوسية . يقول عمر عنايت في الكتيب الصغير عن أديان الشرق الأقصى إنّ للحقيقة عند بوذا **أربعة أركان** (33) : " الرغبة غير المستكفية تؤلم ، والرغبة أصل الألم ، ولاستئصال الألم يجبُ نبذ الرغبة ، ولأجل منع الألم يقتضي اتباع الممر الأوسط " . ثم يضيف : " وليس في تعاليمه شيىءٌ عن الله أو عن تقديم القرابين ، فقد اهتم بنشر المحبة ، وأشار إلى عشرة قيود وخمسة موانع وأربع مغيبات يوجب على أتباعه تركها لأنه إذا غلب الإنسان نفسه وقهرها ، وتمكن من قيادتها إلى الطريق السوي وصل إلى المثل الأعلى " .

ويستشكل كلٌّ من محمد عبد الله دراز ومحمد عبد المنعم عيش الهوية الملتبسة للبوذية ، بين الدين والفلسفة الخُلُقية . ويعودان إلى فلسفة الدين (حسب التقاليد المسيحية) ليريا أنّ غياب فكرة الأُلوهية تُفقد هذا النظامَ الأخلاقيَّ روحَهُ ومعناه – والدليلُ على هذا الافتقار ، توالُد تقاليد تقديسية وأُلوهية في قلب البوذية أو لدى بعض فِرَقِها عبر التاريخ (34) . ووسط هذا التجاذُب حول دور البوذية في النهوض الأسيوي الأول ، يتقدم المثقف والسياسي المصري محمد حسين هيكل لإجراء مصالحةٍ بين الفريقين ، عندما يعتبر النهوضَ في شرق آسيا ، نهوضاً عاماً يوشكُ أن يؤسّس لشرقٍ جديدٍ . ولذلك فهو يبدأُ كتابه بالحديث عن علاقات العثمانيين بأوروبا ، ثم يدرس أثر الحركات الفكرية في بناء الوطن العربي . ثم يلخّص عن كتابٍ ألمانيٍ فصلاً عن البوذية (عبر ترجمةٍ فرنسة) ، ليصل بعد ذلك إلى غاندي وتجديداته في الهندوسية من طريق اللاعنف ، وليعمد في الخاتمة إلى البحث في الإسلام والحضارة الأسيوية الجديدة ؛ وكيف يمكن أن تتلاقح الانضباطية البوذية مع القوة الروحية للإسلام (35).

*****

في يوليو (تموز) عام 2001 تحدث الدالاي لاما ، زعيم بوذيي التبت عن الإحياء الديني لدى البوذيين ، والفروقُ بينه وبين حركات الإحياء لدى الهندوس والمسلمين والمسيحيين . قال الدالاي لاما : " إنّ الإحياء البوذي عودةٌ إلى الذات . ولا أريد الحديث عن الإحياء الهندي ؛ لأنه أدنى إلى أن يكونَ حركةً قومية . إنما المشكلة لدى المسيحية والإسلام . فالإحياءُ في هذين الدينين

يعتبر الخلاص حقيقةً حصرية ، كما أنَّ كلاً منهما يميل لإلغاء الآخرين . ولهذا لا بد من إعادة النظر في الأدوار الحقيقية لهذين الدينين في التاريخ والحاضر (36) " . كان هذا الحديث قبل أحداث 11 سبتمبر بقليل ؛ لكنه جرى بعد حوالَي العام من إقدام حركة طالبان على تدمير التمثالين البوذيين التاريخيين بالباميان بأفغانستان .

وهناك الآن أصوليةٌ مستشريةٌ في عددٍ من الأديان ، ومن بينها البروتستانتية والهندوسية والشنتو والبوذية والإسلام . لكنّ أحداً من هذه الديانات ما هاجم الولايات المتحدة في عُقر دارها باستثناء منظمة القاعدة وباسم الإسلام . وتتزعَّم الولاياتُ المتحدةُ دول العالم الآن في حربٍ على الإرهاب الإسلامي ، كان من نتائجها احتلال أفغانستان والعراق ، كما كان من نتائجها التضييق على ملايين المسلمين في أوروبا وأميركا . والعربُ والمسلمون يسيطر عليهم وعيٌ قائلٌ إنهم ضحايا ؛ في حين يذكر الآخَرون أنهم ضحايا التعصُّب الإسلامي : فهل يكونُ هذا التشددُ الذي ينقلبُ عنفاً جزءًا من طبيعة هذا الدين أو الديانات التوحيدية ؟ وإذا لم يكن كذلك ؛ بدليل وجوده في الهندوسية وهي من طبيعةٍ مختلفة ، فكيف يمكنُ التعامُلُ معه ؟ وهل إلى خروجٍ من سبيل ؟

بين جِراح التاريخ ، ومآزق الحاضر ، يتفاقمُ بالمتأمِّل الضيقُ والعجزُ بحيث لا يكفي فعلاً الانضباطُ والتسامي الأخلاقي ، ويكونُ ضرورياً من الناحية الإنسانية اللجوءُ إلى الرحمن . فلا حول ولا قوة إلاّ بالله .

الحواشي

(1) ياقوت : معجم البلدان (مادة : باميان)

(2) يذكر ابن النديم (الفهرست ، ص409) أنه استمد معلوماته عن الهند من كتاب " فيه ملل الهند وأديانها " نسخةُ الكندي الفيلسوف (-252هـ/866م) عام 249هـ/863م لمؤلف مجهول . لكنه يعود (ص411) ليقول إنه اقتبس أخباره عن البد ومعناه " من غير الكتاب الذي بخط الكندي " . ومصدر ابن النديم المجهول يربط الاهتمام بالهند في البداية بيحيى بن خالد البرمكي ، وزير هارون الرشيد ، والذي " بعث برجلٍ إلى الهند ليأتيه بعقاقير موجودةٍ في بلادهم ، وأن يكتب له أديانَهم ، فكتب له هذا الكتاب " . والمعروف أنّ أصل أُسرة البرامكة من بلخ ، ويقال إنّ جدهم " برمك" كان

سادناً للنوبهار ، وهو معبدٌ بوذيٌّ ، اضطربت بشأنه الأخبار لدى خصوم البرامكة ، في ما بعد ، فاعتبروه بيتاً من بيوت النار المجوسيـــة (الزرادشتية) .

(3) الفهرست ، مصدر سابق ، ص 411 .

(4) الفهرست ، مصدر سابق ، ص 410 .

(5) ابن سبعين : بُدّ العارف . تحقيق وتقديم الدكتور جورج كتوره . دار الأندلس ، ودار الكندي . بيروت . الطبعة الأولى 1978 .

(6) أحمد بن حنبل : الرد على الجهمية والزنادقة ، نشر عبد الرحمن عميرة ، الرياض 1982 ، ص ص 102-104 . وقد قُتل الجهم بن صفوان عام 128هـــ/745م بعد أن شـــارك في تمردٍ بخراسان ، أواخر العصر الأموي . وانظر دراسةً مفصَّلةً ونقديةً لهذه الرواية والروايات الأُخرى عن السُمَنية لدى جوزف فان أس في كتابه القديم : Joseph van Ess, Die Erkenntnislehre des Adudaddin Al-Ici, Wiesbaden 1966, PP. 257-265.

(7) الشهرستاني (-548هـــ/1153م) : الملل والنحل ، بهامش الفصل لابن حزم ، م1، ص ص 268-269 .

(8) ابن النديم : الفهرست ، مصدر سابق ، ص 408 .

(9) ابن النديم : الفهرست ، ص 408 .

(10) البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة . نشر دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد ، 1958، ص 206. وانظر قراءةً نقديةً لرؤية البيروني للهند ؛ في علي أومليل : في شرعية الاختلاف ، دار الأمان ، 2001 ، ص ص 34-49 .

(11) البيروني ، تحقيق ما للهند من مقولة .. مرجع سابق ، ص 14 . لكنّ الغريب أنّ البيروني يذكر بين كتبه رسالةً عنوانها : حديث صنمـــي الباميان !

(12) W. Barthold “Der Iranische Buddhismus und sein Verhaltnis zum Islam” in : Pavry, J.D.C. (ed.), Oriental Studies in honour of Cursetji Erachji (London, 1933), PP. 112-136.

(13) Andre Wink, Al-Hind. The Making of the Indo-Islamic World. Brill 2002. vol. I. 42-43, 72-73, 226-228.

(14) المسعودي ، مروج الذهب ، نشرة شارل بللا . الجامعة اللبنانية 1964-1967 ، م1 ، 227-230 ، وياقوت : معجم البلدان (مادة : نُوبهار) .

(15) البلاذري : فتوح البلدان ، نشرة دي غويه ، ص 318-319 .

(16) دائرة المعارف الإسلامية ، النشرة الجديدة ، مادة (برامكة)1033/1. ويبدو أنّ (برمك) ليس اسم علم ؛ بل هو من السنسكريتية بمعنى رئيس أو سادن .

(17) دائرة المعارف الإسلامية (مزار شريف) .

(18) دائرة المعارف الإسلامية (باميان) .

(19) A. Wink, Al-Hind. Op. cit. II, 334-357.

(20) J.van Ess, Erkenntnislehre. Op. cit. 257-258.

(21) R. Frank, Several fundamental assumptions of the Mu'tazila, in Studia Islamica, 33(1971), PP.9-13.

(22) البغدادي في الفرق بين الفرق ، ص 268 ، والشهرستاني في الملل والنحل 227/1 . وقارن : Guy Monnot, Islam et religions. Maisonneuve et Larose. Paris 1986. P. 42-46, 215.

(23) كليلة ودمنة . نشرة لويس شيخو ، ص ص 247-259 .

(24) كتاب بلَوهر وبوذاسف . نشرة دانييل جيماريه . بيروت 1986 . وانظر المقدمة الفرنسية لجيماريه ؛ ص ص 11-20 .

(25) السلمي : طبقات الصوفية . تحقيق نور الدين شريبة . القاهرة 1964 . ص ص 26-32 ، والرسالة القشيرية . تحقيق عبد الحليم محمود ، ومحمود بن الشريف . القاهرة 1967 . ص ص 36-41 .

(26) قارن على سبيل المثال في : بلوهر وبوذاسف ، مرجع سابق ، ص 39-40، وص ص 70-73 . وانظر عن شروط ومحدّدات الرؤية الإسلامية للآخر ؛ محمد نور الدين أفّاية : الغرب المتخيَّل ، صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط . المركز الثقافي العـــربي . بيروت 2000 ، ص ص 74-99 .

(27) قارن بمحمد طاهر شريف : النهضة اليابانية بعيونٍ عربية . دار الشروق بالقاهرة 1986، ص ص 28-46.

(28) محمد طاهر التنير : العقائد الوثنية في الأديان . بيروت 1330هـــ / 1911 ؛ ص ص 8-10 .

(29) قارن بألبرت حوراني : الفكر العربي في عصـــر النهضة ، بيروت 1972 ، ترجمة كريم عزقول ، ص ص 178-190 – وفهمي جدعان : أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العصر الحديث . الدار العربية للدراسات والنشر . بيروت 1979، ص ص 311-319 .

(30) محمد طاهر لاشين : الصين الجديدة والرئيس صن يات سن . القاهرة . 1916 ، وانظر عبد الرحمن الرافعي : ثورة 1919 . دار النهضة المصرية ، 1946، ص ص 38-39 .

(31) د. عبد الرؤوف سنو : دعوة اليابانيين للإسلام في مطلع القرن العشرين ؛ بمجلة **الاجتهاد** ، العدد 36، 1997 ، ص ص 158-186 .

(32) محمود عبد الفضيل : اليابان والتجارب الأسيوية ، دار الشروق 2001 ، ص ص 186-211 ، ومسعود ضاهر : النهوض العربي والنهوض الياباني ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 2000 ، ص ص 211-214 .

(33) عمرعنايت : العقائد: تمهيد – أديان الشرق الأقصى ، نشـــرة خاصة للمؤلف . القاهرة 1928 ؛ ص 43-44.

(34) محمد عبد الله دراز : الدين والأخلاق والنبأ العظيم . القاهـــرة 1957 . ص ص 115-122 ، ومحمد عبد المنعم عيش : المذاهب الدينية والأخلاقية . مكتبة الأنجلو المصرية 1969 ، ص ص 46-52 .

وهناك منذ الستينات مادةٌ للأديان بجامعة الأزهر ، وبعددٍ من الجامعات العربية والإسلامية . وقد أُلّفت لها كتبٌ مدرسيةٌ كثيرةٌ أشهرها موسوعة أحمد شلبي . وحظي كتاب كارل ياسبرز : فلاسفةٌ إنسانيون (سقراط وبوذا وكونفوشيوس ويسوع) ترجمة عادل العوا (1975) بانتشارٍ واسع . وكان أحمد الشنتناوي ، قد أصدر في سلسلة إقرأ عن دار المعارف المصرية (1953) كتابه :الحكماء الثلاثة ، وهم زرادشت ، وبوذا ، وكونفوشيوس .

(35) محمد حسين هيكل : الشرق الجديد . مكتبة النهضة المصرية ، 1962 . وانظر عن هذا الميل المستمر في الثقافة المصرية على الخصوص ؛ أنور عبد الملك : ريح الشرق ، القاهرة : دار نهضة مصر ، 1984 .

(36) نقلاً عن Int. Herald Tribune. July 18.2001

عندما يصير الاستنزاف عنفاً!

رضوان السيد

تلبَّدت الأجواء أكثر في لبنان، بعد ظهور قضية ضرب عساكر في قوى الأمن الداخلي، لمسجونين عرايا ومقيدين، بالعصيّ والسياط. قال وزير الداخلية، وقال وزير العدل، إنه قُبض على المرتكبين، وإنهم سيُحاكَمون ولن يتكرر ذلك. لكنّ المعروف أنّ مخابرات الجيش اللبناني وفي عدة مناسبات عَذّبت وقتلتْ، دون أن يُساءل أحد، لأنّ المعذَّبين والمقتولين ما كانوا محظوظين، بحيث يُصوِّرُ أحدٌ وقائع تعذيبهم!

بيد أنّ المسألة تصبح أخطر إذاعرفْنا أنّ معظم وقائع التعذيب- تمت وتتمّ ضد شبانٍ من أهل السنة. وهي ممارساتٌ مستمرةٌ منذ عقدين، ودائماً بحجة التطرف والإرهاب. في ثمانينات القرن الماضي كان الاضطراب سببه التذمر من الوجود السوري والقبضة السورية. وفي التسعينات (ورغم ظاهرة ورفيق الحريري المنعشة) ظلت الشكوى حاضرةً بسبب تدخل الأجهزة الأمنية لإثارة الفوضى بالتشارك مع السوريين. وبعد خروج السوريين تولى حزب الله كل واجبات القطاعات الميدانية بما في ذلك الاغتيالات. وما يزال الأمر على هذا النحو منذ العام 2005، بمعنى أنّ الحزب أخذ لنفسه مهام أمنية على الأراضي اللبنانية بحجة حماية ظهر المقاومة. وقد استقطب أيضاً عناصر من استخبارات الجيش لمعاونته في مهامِّها الأمنية والعسكرية.

إنّ ما نتحدث عنه هنا يتجاوز الحساسيات العربية والإسلامية التقليدية، ليصبح منذ تمرد" الشيخ أُسامة" جزءًا من الصحوة الإسلامية العامة، والتي يتجول خرابها بين المشارق والمغارب منذ عقدٍ وأكثر. ما عاد أحدٌ يذكر كيف بدأت المعارك بين شراذم الإسلاميين بطرابلس من جهة، ومسلَّحي العلويين في جبل محسن. لكنها صارت عبثاً وخراباً على المدينة منذ زمنٍ طويل. وصار واضحاً انّ الاستخبارات السورية وحزب الله وبعض الزعامات الطرابلسية، كل تلك الأطراف تستخدمها لأهدافها المنسَّقة أو المتضاربة. ولأنّ الجيش وقوى الأمن، كانوا يخمدون الاضطراب في الأوساط الشبابية الطرابلسية بالقوة، ويسقط الكثير من القتلى على أيدي العلويين وعلى أيدي الجيش، فقد صار الشبان أعداء للجيش، ويعتبرون أنه

يعمل لصالح حزب الله وعون في قمع السنة. ومع أنّ الاضطراب بين المحلتين خمد منذ أكثر من عام وراح ضحية إخماده عشرات الشبان، وسجن مئاتٌ آخرون؛ فإنّ الأجواء لم تتحسن مع الجيش ولا مع قوى الأمن، بسبب استمرار الملاحقات، وبسبب تفاقم الأزمة السورية والتي يندفع هؤلاء الشبان للمشاركة فيها لمواجهة نظام الأسد، ومواجهة الحزب الذي يعتقدون أنه يقتل المسلمين في سورية ولبنان، بعد أن استقبلت مدنهم وبلداتهم وقراهم مئات الألوف من النازحين السوريين!

أصرَّ كبار المسلمين وسياسيو تيار المستقبل منذ البداية على أنه لا مصلحة للمسلمين في التطرف، ولا مصلحة لهم في مصارعة الجيش، ولا مصلحة لهم بالمشاركة في النزاع السوري. وهكذا فقد انصبّت ضغوطهم باستمرار على هؤلاء الشبان الذين يُستدرَجون إلى سورية أو لمهاجمة الحزب بالسيارات المفخخة، أو يصطدمون بدوريات الجيش. وقد طوروا برامج وخطاباً للاعتدال، وانفقوا في المناطق الفقيرة التي يخرج منها هؤلاء الشبان في طرابلس والضنية وعكار والبقاع وصيدا. لكنّ أهوال الحرب السورية كانت أقوى منهم، وممارسات حزب الله ما عادت تطاقُ بعد أن نشر حتى في مناطقهم " سرايا المقاومة" وهي مجموعاتٌ من المسلَّحين الذين يتحرشون بالناس. ثم إنّ المئات الذين بدأوا يدخلون للسجون بعد العام 2000 والذين صاروا آلافاً الآن نصفهم من الأبرياء أو من ذوي الارتكابات الخفيفة، لكنهم لا يُحاكَمون، ويتعرضون لسوء المعاملة، فيصبح غير المرتكب منهم وغير العنيف عنيفاً وإرهابياً!

ما كانت هذه هي المرة الأولى التي يعرف فيها الناس أنّ أبناءهم يتعرضون لسوء المعاملة في السجون. لكنها القشة التي قصمت ظهر البعير كما يقال. لقد كنا بعد كل حادثٍ أو واقعة نخرج صارخين أننا معتدلون، ونريد الوطن والدولة، وأننا لن نتصرف تصرف الأقلية العنيفة. بيد أنّ معظم السنة الآن والكبار قبل الصغار، والنساء قبل الرجال، يحسون بظلمٍ عميق، ويشعرون أنّ أولادهم المتطرفين كانوا على حق في تمردهم. لقد صارت الاستنزافات تطرفاً وعنفاً. فالوقائع في لبنان وسورية والعراق واليمن، كلّها ضد السنة، وهم يُشرَّدون من ديارهم، ويُقتلون بحجة داعش أو بدون حجة. هكذا قال لي رئيس مؤسسة خيرية، يُعنى

باللاجئين السوريين والفلسطينيين. فكيف يمكن الوقوف في وجه هذه الخراب الديني والعقلي والنفسي والاجتماعي؟!

www.ridwanalsayyid.com
جريدة الاتحاد في صفحة وجهات نظر يوم الأحد 2015/6/28

ارتباك المشهد السياسي في لبنان

رضوان السيد

قد يكون الحديث عن ارتباك المشهد السياسي في لبنان مضحكاً. ذلك أنّ المشهد مرتبكٌ جداً منذ اغتيال الرئيس رفيق الحريري عام 2005! ومع ذلك فإنّ إقدام رئيس حزب القوات اللبنانية سمير جعجع على ترشيح خصمه اللدود ميشال عون لرئاسة الجمهورية متخلياً عن ترشيح نفسه، هو أمرٌ فاجأ الكثيرين، وأضاف إلى إرباكات المشهد السياسي إرباكاً جديداً. فمنذ العام 1988 يعتبر النزاع العسكري والسياسي بين عون وجعجع أبرز أحداث مشهد الانقسام لدى المسيحيين في لبنان. ولمن لا يعرف فإنّ جعجع كان متطرفاً مسيحياً على طريقته، كما كان عون كذلك منذ أراد الوصول لرئاسة الجمهورية بأي ثمن على أثر نهاية مدة الرئيس أمين الجميل في العام 1988.

كان السوريون عندما سيطروا على المشهد في لبنان بعد الطائف (1990) قد أقْصَوا كلاً من عون وجعجع. أما عون فقد أرسلوه إلى المنفى في فرنسا على أثر فشله باعتباره قائداً للجيس في هزيمة جعجع من جهة، وفي إخراج السوريين من لبنان من جهة ثانية. فقد شنّ حربين اثنين بثمانية آلاف عسكري: حرب الإلغاء ضد جعجع، وحرب التحرير ضد الجيش السوري. أما جعجع الذي وافق على الطائف داعماً بذلك البطرك صفير؛ فإنه لم يُكافأْ على ذلك لأنه عارضَ ترتيبات السوريين في البرلمان والحكومة. وهكذا اتُهم بأنه "ارتكب جرائم" بعد صدور العفو العام عن جرائم الحرب، وحوكم وسُجن حتى العام 2005.

بيد أنّ عودة كلٍ منهما إلى العمل السياسي على أثر اغتيال الرئيس رفيق الحريري عام 2005 اختلفت. أما جعجع فقد انضم إلى قوى 14 آذار التي أثارت ثورة الأرز للمطالبة بخروج السوريين، ومحاكمة قَتَلة الرئيس الحريري– في حين عاد عون من فرنسا على أثر محادثات سرية مع السوريين، ولذلك تصاعد خلافه بسرعة مع قوى 14 آذار، إذ اعتبر أن المشكلة مع

السوريين انتهت بخروج الجيش السوري، واقترب بالتدريج إلى حزب الله إلى أن أعلن تحالفه معه عام 2007 وحتى اليوم.

لقد كان من الطبيعي ما دام الرجلان يطمحان لرئاسة الجمهورية أن يظلاّ في معسكرين مختلفين. ولذا ومع نهاية مدة الرئيس ميشال سليمان عام 2014؛ فإن قوى 8 آذار رشحت الجنرال عون للرئاسة؛ في حين رشحت قوى 14 آذار الدكتور جعجع. ولأنّ حسابات حزب الله وعون كانت أنه لا يمكن الحصول على أكثرية لعون بمجلس النواب؛ فقد قاطع الطرفان جلسات المجلس النيابي الانتخابية والتي بلغت حتى الآن أربعاً وثلاثين جلسة، بدون جدوى. إذ بقي منصب الرئاسة خالياً.

بدأت الخلافات مع جعجع ضمن قوى 14 آذار عام 2013. إذ سار جعجع باتجاه عون للاتفاق على قانون للانتخابات سُمّي "القانون الأرثوذكسي"، والذي يذهب بداعي "صحة التمثيل" إلى أنه ينبغي أن ينفرد المسيحيون بانتخاب نوابهم، لأنهم يعانون بسبب القلة المسيحية والكثرة الإسلامية من أنّ المسلمين يسهمون في مجئ نصف النواب المسيحيين أو أكثر إلى الندوة البرلمانية. وهكذا يتحكم الطرفان المسلمان الكبيران في العملية السياسية، فإذا توافقا سارت الأمور، وإذا اختلفا تعقدت الأمور، كما هو حاصلٌ من سنوات.

ورغم أنّ تنازل الدكتور جعجع الأول تجاه الجنرال عون لم يؤْتِ ثماره بسبب عدم موافقة السنة والشيعة وبعض المسيحيين؛ فإنه خفّف من العداء بين المعسكرين المسيحيين، فصار بينهما "اتفاق تفاهم"، مهَّد للمشهد الحالي الذي يتنازل فيه جعجع مرةً أُخرى للعماد عون عن رئاسة الجمهورية، التي لا يملكها أيٌّ منهما بالطبع بعد، وإن كان الجنرال عون يعتبرها حقه منفرداً ولا أحد غيره منذ العام 1988.

أولُ ما ينبغي قوله إنّ المسيحيين استعادوا لأول مرة المبادرة في رئاسة الجمهورية بعد أن صارت رهناً بعد الطائف بالتوافق السني– الشيعي.

وثاني ما ينبغي قوله أنّ هذا الاصطفاف الجديد يغيّر المشهد السياسي من حيث إنه يحطّم المعسكرين السياسيين القائمين وهما معسكر 14 آذار، ومعسكر 8 آذار. فقد سعى

الرئيس سعد الحريري من جانبه لترشيح النائب سليمان فرنجية- متخلياً عن جعجع- وفرنجية مثل عون من 8 آذار.

وثالث ما ينبغي قوله إنّ المشهد لن يتغير قريباً، فستظلّ الرئاسة خالية، ليس لأنّ فرنجية ما يزال مرشحاً فقط؛ بل ولأنّ المشهد الإقليمي والدولي يبدو شديد الانقسام، وهو يؤثر كثيراً على المشهد اللبناني. بدليل أنّ حزب الله- وهو نصير عون الرئيسي- ما بدا متحمساً لازياد الأرجحية المسيحية باتجاه عون.

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com
جريدة الاتحاد في صفحة وجهات نظر يوم الأحد 2016/1/24

التجديد الفكري واستعادة السكينة في الدين

رضوان السيد

في اجتماع رؤساء الأركان في جيوش التحالف العسكري الإسلامي بالرياض وعددهم تسعةٌ وثلاثون، يمثلون 39 دولة مشاركة، جرى اتخاذ مقررات توزعت على أربعة محاور هكذا بالترتيب: الجانب الفكري، والجانب الإعلامي، والجانب الأمني، والجانب العسكري. ولأنّ المقصود من التحالف أمران: مكافحة التطرف والإرهاب الذي يهدّد أمن الدول والمجتمعات، وصون الأمن والاستقرار في دول التحالف؛ فإنّ الجوانب الأمنية والعسكرية كانت الأبرز بالطبع. أما الاهتمام بالجانب الإعلامي، فالغاية من إبرازه التصدي لاستخدام الإرهابيين لوسائل الاتصال، والتي تستهدف الإرعاب وزعزعة الاستقرار من جهة، وتجنيد شبان جدد للالتحاق بالإرهابيين في أماكن وجودهم وسيطرتهم، أو توجيههم للقيام بعمليات كما حصل ويحصل في أماكن متفرقة من العالم أبرزها في المدة الأخيرة أوروبا وإفريقيا. ولذا وفيما يتصل بالإعلام يكون هناك جانبان: الرد المجدي والقامع والمقنع، وطرح خطاب بديل لتثبيت الهمم والعزائم، ونشر تربية أُخرى فاعلة تُخرجُ من أفخاخ وإغراءات تلك الفِرَق الإجرامية.

ذكر المجتمعون الجانب الفكري، ولم يقولوا الجانب الديني، وهو المقصود. ذلك أنّ العالم العربي والعالم الإسلامي، يشهدان ثوراناً في التفكير الديني، والسلوك العنيف والانقسامي باسم الدين. وهو الأمر الذي دفع ويدفع باتجاه التطرف والعنف، ويُضْعِفُ التماسَك والسكينة في المجتمعات، بحيث تتصدع المناعة، ويظهر ما يُشبه الفِرَق الدينية الانقسامية في العصور الوسطى الإسلامية.

لماذا حدث الثوران في ديننا؟ حدث لثلاثة أسباب: ضغوط الاستعمار والحداثة ومتغيرات نظام العيش في العالم المعاصر– وردّة الفعل المتمثلة في اجتراح فقهٍ جديدٍ للدين بعد أن تغيَّرت رؤى العيش وترتيباته– والسياسات الدولية في زمن الحرب الباردة وما بعدها.

ولكي ندرك معنى التنافر أو عدم التطابُق بين الفقهين والذي حدث نتيجة الاستعمار وتغيير نظام العيش، أنّ الفقهاء ردُّوا على ذلك بحلٍ تقليدي هو أنّ الدار لم تعد دار إسلام، ولذلك يكون على المسلمين القيام بالجهاد فإذا عجزوا فعليهم بالهجرة أو ترك الديار، لأنه لا ولاية لغير المسلم على المسلم(!). حدث هذا في الهند والجزائر وأوساط آسيا والقوقاز والبلقان والسودان.. وأخيراً ليبيا عام 1911. وقد بقي هذا الشرخ عميقاً في وعي المسلمين، إلى حدّ أنهم في الهند ما بقوا مع غاندي في "المؤتمر" باستثناء قلّة، وما صدّقوا بفلسفة اللاعنف والمقاومة المدنية، وانتهى الأمر وبسبب هذا الوعي الفصامي إلى الانقسام عن الهند في دولة باكستان، التي عادت فانقسمت إلى دولتين!

أما السبب الثاني لهذا العنف والثوران، فيتمثّل في تصدع التقليد العقدي والمذهبي تحت وطأة الاستعمار والحداثة، وحركات الإصلاح والتأصيل السلفي. وقد سعت اتجاهات الأصولية والإصلاح لإنتاج أو استحداث فقه جديد للدين لمواجهة المتغيرات بالتشدد وصَون الهوية من التغريب، ومغادرة التقليد العاجز. وبالتدريج وعلى وقْع فشل الدولة الوطنية والحرب الباردة، ظهرت الصحويات والسمتيات الدينية، التي عرفت مثلها سائر الأديان ما عدا الكاثوليكية. وبعد أواسط الستينات صارت الصحويات أحزاباً ذات مشاريع سياسية، استناداً إلى فقهٍ جديدٍ للدين، غيَّر الثوابت، وتنكّر لأعراف الجماعة والمجتمعات. صارت الشريعة نظاماً كاملاً للعيش في الدين والدولة، وصارت ضرورية التطبيق بالحُسنى أو بالقوة. وفي الحالتين، ومع تبلور "حتمية الحلّ الإسلامي" مطلع السبعينات، صار ضرورياً الوصول للدولة الإسلامية التي تطبق الشريعة إمّا بالجهاد أو أو بالدعوة السلمية والتغلغُل في أحشاء الكيانات القائمة. صارت الشريعة غير الدين، وصار الجهاد ممكنَ الاستعمال بالداخل. وصار واضحاً للعيان بعد نجاح الثورة الإسلامية في إيران، أنه لا بد أن يحصل أمرٌ مُشابهٌ في الجانب السني.

وجاءت السياسات الدولية في الحرب الباردة وما بعدها، لتتسبَّب في إنجاز ما لم يستطع أهل العنف إنجازه في العالم السني. فقد جنَّد الأميركيون أهل الفقه الجديد هؤلاء في الحرب الدينية/ الثقافية على الاتحاد السوفياتي. وأخذوهم إلى أفغانستان لمجاهدة الغُزاة السوفيات. وهنا

دخل السلفيون الجدد على الخطّ منضمين على الساحة الأفغانية وغيرها إلى الحرب على الشيوعية، وبعدها على الاستكبار العالمي، وصولاً للقاعدة وهجمات سبتمبر عام 2001.

ما حصل شيئٌ من ذلك بسهولة. فقد استغرقت عمليات تحويل المفاهيم، واصطناع الفقه الجديد للدين عدة عقود. وقاومت الأنظمة ولم تستسلم إلى ما بعد العام 2011. وما دخلت التقليديات الدينية في المشهد الجديد، لأنها ما اعتادت سياسات العنف، ولا الصراع بين الدين والدولة. لكنّ تلك المؤسسات كانت قد ضعُفت بعد الصراع على التقليد الديني بالداخل لأكثر من مائة عام. ثم إنّ بعضاً من رجالات تلك المؤسسات ما استطاعوا مقاومة إغراء الإسلاميين بأسلمة الدولة وتطبيق الشريعة. مع أنّ هذا المنطق مغلوطٌ، لأنّ الشريعة هي الدين، والمسلمون يطبّقون دينهم في العبادات والأخلاق والمعاملات. ثم إنّ وضع الدين بأيدي الجماعات المتطرفة بحجة تطبيقه من خلال الدولة، يُحدث صراعاً على السلطة لا ينتهي بين الإسلاميين أنفسهم، فضلاً عن الفئات الاجتماعية والسياسية الأُخرى. ولهذه الأسباب كلّها بدا الإسلام فريداً من نوعه لدى السنة والشيعة، من حيث إنّ القول بالدولة الدينية صار غلاّباً. والواقع أنّ الأصوليات ثارت في كل الأديان وبخاصةٍ الإنجيليات واليهوديات والبوذيات والهندوسيات. بيد أنّ الدول القوية الشرعية في أميركا وآسيا استطاعت استيعابها وتطويعها. والقوة هنا ليس بقوة العسكر والبوليس، بل بقوة الشرعية ووقوف غالبية المجتمعات معها، وهو أمرٌ لم يتوافر للدول العربية والإسلامية ذات الأنظمة الأمنية والعسكرية.

إنّ هذه العملية التي وصفناها بإيجاز، أفضتْ إلى انفجارٍ وانشقاقات في ديننا تبلورت معالمها بعد الغزو الأميركي للعراق عام 2003، وما تزال الانفجارات تتولى وتجتلب إلى جحيمها آلافاً من الشبان في الديار الإسلامية، وديار الاغتراب. فما العملُ الآن؟

إنّ المهمة الأُولى التي تحدث عنها رؤساء أركان الحرب العرب والمسلمين في اجتماعهم من ضمن **<u>التحالف الإسلامي</u>** هي المهمة الفكرية. وهي تستهدفُ كما سبق القول استعادة السكينة في الدين وفي المجتمعات. والمهمة صعبةٌ لكنها غير مستحيلة. وصعوبتها متأتية من تداخُل العوامل الفكرية والإعلامية والاقتصادية/الاجتماعية، والدولية. إنما في الجانب الفكري/ الديني؛ فإنه لا بد من التصدي لعمليات تحويل المفاهيم مثل الشريعة والجهاد والجماعة

والدولة، ووظائف الدين في المجتمعات، ووظائف الدولة. هناك تداخُلٌ في تجربتنا التاريخية بين الدين والدولة. لكنهما ليسا واحداً. فمهمة الدولة إدارة الشأن العام، أما الدين فهو اعتقاد الأفراد وعباداتهم وأخلاقهم، وتأثيرات ذلك كلّه على حياتهم الخاصة والعامة. إنّ هذه المهمة التصحيحية والتحريرية إذا صحَّ التعبير هي واجب المؤسسات الدينية، التي ينبغي أن تنهض من طريق النقد الذاتي، ومراجعة تجربتها الحديثة، والاتجاه لفتوى أُخرى، وتعليم ديني آخَر، وإحياء لثوابت الدين في حرمة الدم والسكن والكرامة، وفي استعادة أخلاق التماسك والوداعة والثقة بين الناس، والتربية المختلفة. وهذه ليست مواعظ، بل إنها واجبُ أهل الدين من أجل "حفظه على ثوابته المستقرة وأعرافه الجامعة". ولن تستطيع الهيئات الدينيةُ(عدد العاملين في مختلف مجالاتها يصل إلى 3 مليون في الدول العربية الكبرى فقط: السعودية ومصر والمغرب!). هل تستطيع المؤسسات الدينية القيام بذلك في المدى المتوسط؟ إنه اختبارٌ عظيمٌ لأجل الدين، قبل أن يكون اختباراً لأهل الدولة، الذين يكون عليهم بدورهم استعادة الرشد إلى إدارات الشأن العام، لإسقاط أوهام ضرورة الدولة الدينية التي تقودها الجماعات العنيفة.

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com
جريدة الشرق الأوسط في صفحة الرأي يوم الجمعة 2016/4/8

الإسلام في زمن الانشقاقات

الفتوى بين فقه الدين وفقه العيش(*)

رضوان السيد

توفّي في مطالع شهر أغسطس (آب)عام 2015 الفقيه الشامي الكبير الشيخ وهبة الزحيلي. وقد ترك تراثاً اجتهادياً هائلاً في الفقه الشافعي، والفقه المقارن، وعلوم القرآن، والتفسير، والفتاوى، والشباب ومشكلات العصر، والإسلام والحريات. ولعلَّ أهمَّ نتاجاته إلى جانب أُطروحته المصرية والأزهرية في "آثار الحرب في الفقه الإسلامي" (1962) موسوعته الضخمة في ثماني مجلدات بعنوان:"الفقه الإسلامي وأدلته". وقد كان شأن كبار علماء التقليد الفقهي المنفتح بمصر والشام والمغرب، عميق الاقتناع بقدرات هذا الميراث العظيم الذي انفتح بالاجتهاد المطلق– كما كان يقول– على التلاؤم والتجدد إلى أقصى الحدود. وقد اعتبر دائماً أنّ الفقهاء الأفرادَ إلى جانب المجامع الفقهية، فيما بين الأربعينات والتسعينات من القرن الماضي، قدّموا صُوَراً رائعةً لما يمكن بلوغُهُ بأدوات أصول الفقه مُضافاً إليها علم مقاصد الشريعة الشاسع الآفاق؛ بحيث لا يجوز اتهامهم بالقصور في فهم المستجدات والتلاؤم معها، كما لا يمكن اتهامهم بعدم القدرة على التوقع والتحوط وسط عواصف الحداثة والتآمر الغربي على الإسلام. وعندما كنتُ أقولُ له على مدى العقدين الماضيين إننا لم نؤتَ فقط من الحداثة والتغرب، بل أُتينا أيضاً من جانب الأُصوليات بداخل الإسلام، والتي ترفض هذا التقليد كُلَّه، وتزعم العودة المباشرة للكتاب والسنة، وقد صارت حركاتٍ وأحزاباً تدّعي إرادة "استعادة الشرعية" للمجتمع والدولة بالقوة والعنف– ما كان يُنكر وجودَ مثل هذه الظواهر، لكنه كان يحيلُني بل ويُحيلُ بعض تلامذته إلى كتابه الكبير:" الفقه الإسلامي وأدلته"، ويقول: لقد طبع الكتابُ الضخم خمس مرات، وتُرجم رغم ضخامته إلى عدة لغاتٍ إسلامية؛ فكيف تقولون لي إنّ التقليد الفقهي فقد زخمهُ وجمهورَهُ؟ لماذا هذا الرواجُ إذن لكتب شيخنا محمد أبو زهرة وشيخنا عبد الوهاب خلاّف، وشيخنا علي حسب الله، وشيخنا محمد عبد الله دراز، وشيخنا محمود شلتوت؟! وفي العام 2009 وفي ندوةٍ فقهيةٍ بعُمان قال له أحدُ تلامذته القُدامى بكلية الشريعة بجامعة

دمشق: والله يا شيخنا نحن لا نريد أن نجادلك أو نقلِّل من قيمة ما قدمه فقهاء الاجتهاد الكبار من شيوخك وشيوخنا وأنت منهم، وإنما ماذا يمكن عمله مع هذا العنف الفظيع باسم الدين؟ ثم قُل لنا وبإنصاف: أيُّ الكتب كانت الأكثر رواجاً في العقود الماضية وليس في الشام فقط بل وفي مصر وبلدان الخليج: كتبكم أو "فقه السنة" للشيخ سيد سابق؟ وما دلالةُ ذلك على الوعي المتغير في أوساط الشبان والكهول؟ فلمّا رأيتُه قد تلبّث قليلاً تدخلتُ في الحديث وقلتُ له إنّ الراحل مالك بن نبي قال لي في مطالع السبعينات، وكان مقيماً وقتَها عندكم بالشام إنّ الإسلام يشهد بروتستانتيات جديدة احتجاجية وساخطة وصاخبة، وإنها توشكُ أن تلجأ للعنف، وهو يرى ضرورة مكافحة العنف في عقول الشباب وهم في الغالب ليسوا من طلاب العلوم الدينية. وقال الشيخ رحمه الله: بماذا كان الأستاذ مالك يُعلِّلُ ذلك؟ قلت إنه كان يقول إنّ هناك اختلالاً في فقه الدين، أدّى إلى اختلالٍ في فقه العيش! وما قبل الشيخ وهبة هذا التفسير وقال إنها طلاسم غربية، فقد تركنا رسولُ الله(ص) على الواضحة ليلُها كنهارها لا يضلُّ عنها إلاّ هالِك. فالاختلال في العيش يمكن أن يحصل لأسبابٍ سياسيةٍ واقتصادية واجتماعية، أمّا الاختلال في فقه الدين فمستحيل الحصول، ولذا فابحثوا عن أُصول الظاهرة المتشددة في اختلالات العيش التي داخلت حياة المسلمين للأسباب التي ذكرتُها، وهي التي تعلِّل أيضاً رواجَ كتاب " فقه السنة"، وفقه الجاهلية وأُموراً أُخرى كثيرة. ثم وقعت الواقعة عام 2011 بسورية وبدولٍ عربيةٍ أُخرى، وعندما اشتدّ الاضطراب والعنف، ظهر الإسلامان السياسي والجهادي. وقد رأيتُ الشيخ الزُحيلي آخِر مرة عام 2013 وكان كأنما كبر عشرين عاماً وأكثر، وكان الشيخ الشهير الآخر محمد سعيد رمضان البوطي الذي وقف مع النظام بسورية إلى النهاية، قد قُتل في ظروفٍ غامضة. وقد هجر الشامَ أكثر علمائها هرباً من القتل من أحد الاطراف المتصارعة، بينما لزم الشيخ الزحيلي بيته بدمشق، ولزم حياديةً صارمة، وبادرتُه بالتعزية بالبوطي، فقال: ليتني متُّ قبل هذا، تعال يا رضوان وقل لي كيف كان مالك بن نبي يقول عن فقه الدين وفقه العيش، وعلاقة أحدهما بالآخر!

كيف ظهرت الفتاوى؟ لقد ظهرت إجابةً على مسائل محدَّدة في الحياة اليومية للناس، وما أكثرها. ولذلك فإنّ القديم منها كان يُسمَّى جوابات، ولدينا حتى اليوم فتاوى قديمة بهذا الاسم مثل جوابات جابر بن زيد، وجوابات قتادة. أمّا ما يتجاوز جزئيات الحياة اليومية فإنّ العلماء كانوا يسمُّونها مسألة أو رسالة. ولدينا أيضاً مؤلَّفات من القرن الثاني بهذا الإسم، وهي تعالجُ قضايا لها مساسٌ بالطبع بالحياة اليومية، لكنها تتطلب نوعاً من التقعيد الذي له علاقةٌ بأُصول الدين أو أُصول العيش أو مفاهيم قرآنية. وهذا النوع هو الذي سمّاه الإمام أبو حنيفة: الفقه الأكبر، وآثر آخرون تسميته بعلم الكلام كما هو معروف. الفتاوى في شؤون الحياة اليومية جرى جمعُها وترتيُبها على الأبواب في مرحلةٍ لاحقةٍ فظهرت كُتُبُ السُنَن، فكتُبُ الفقه العادية. ومن تلك الكتب **الموطّأ** للإمام مالك. بيد أنّ رسالة الإمام الشافعي شكّلت حداً فاصلاً بمعنيين: التقعيد والتأصيل للفتوى أو للاستنباط وسأعود لذلك فيما بعد. والأمر الآخر الذي تغيّر طرائق عمل الفقهاء، بحيث بدا أنّ الفقه انفصل منهجياً عن علم الكلام. وأعني بذلك أنّ التوجهات الفقهية التي تحولت إلى مذاهب في القرنين الثالث والرابع للهجرة ما كان تلامذتُها يلجأون إلى كتب الأئمة، بل الى المختصرات التي كتبها تلامذتهم أو أهل الجيل الثالث والأجيال اللاحقة. مثل مختصر المُزَني تلميذ الشافعي ومختصر الطحاوي أو مختصر الكرخي لدى الأحناف، أو مختصر ابن أبي زيد لدى المالكية فمختصر خليل بن إسحاق – أو مختصر الخرقي لدى الحنابلة..الخ. والمختصرات تصير متوناً للتعليم المدرسي، كما تصبح معتمداً للفتوى. ثم يظهر فقيهٌ كبيرٌ في المدرسة فيكتب مؤلَّفاً اجتهادياً كبيراً لا يصير متناً، بل يأتي من يختصره ويحوّله إلى متنٍ ينجح أو لا ينجح، فيصبح متناً إن نجح، ويعتمد التعليم وتعتمد الفتوى عليه وهكذا. وعلى هذه الممارسة استقر التقليد. ولدينا أربعون شرحاً لمختصر المزني، كما لدينا مختصرات وشروح لكتب أبي إسحاق الشيرازي والغزالي ولدينا مئات الشروح والحواشي على مختصر خليل في الفقه المالكي. ويمكن قول الشيئ نفسه عن عمل فقهاء الزيدية والإباضية والإمامية طوال الحقبة الكلاسيكية. وليس في الفقه فقط؛ بل وفي أصول الفقه أيضاً: كتب كبرى إذن فمختصرات إذا اعتُمدت تتحول إلى متون ومصادر للفتوى، وقد تستمر جيلاً أو جيلين أو ثلاثة وتظل سائدةً أو يظهر إلى جانبها مختصر آخر أو تُهمل لصالح مختصرٍ ومتنٍ جديد، مثلما

حصل أيضاً وأيضاً لكتب الغزالي ولكتب ابن رشد الجد ولكتب محمد بن الحسن الشيباني المسمّاة كتب ظاهر الرواية، والتي جُمعت ثم اختُصرت، واعتمد عليها التعليم والفتوى في المدرسة الحنفية في بيئاتٍ دون البيئات الأُخرى.

ولكي لا أُطيلَ أكثر من ذلك، أقول إنّ هذا التقليد اهتزَّ مرتين في عصور الإسلام الكلاسيكية: إهتزَّ بالمشرق لاهتزاز فقه العيش بضعف السلطة العباسية وتهدُّدها بالزوال في القرنين الخامس والسادس للهجرة– واهتزَّ فقه الدين عندما سقطت صقلية بأيدي النورمانديين وانفقدت من دار الإسلام. الحالة الأُولى نطالعُها في كتاب" غياث الأُمم" لإمام الحرمين الجُويني، الذي اقترح تغييراً في فهم علاقة الدين بالخلافة، أو يختلَّ أمر الإسلام. الدولةُ تسُوسُ الدنيا وتحرس الدين. وما عادت الخلافةُ مستطيعةً سياسة الدنيا، ولا حراسة الدين. ولذا لا بد من تغيير نظامها، وإن لم يغيّر الفقهاء طرائقهم (وهم ما استطاعوا ذلك) فإنّ الدين مُعرَّضٌ للخطر. وكانت الحالةُ الثانيةُ أخطَر، لأنها تعلقت بفقه الدين وليس فقه الدنيا. في الحالة الأولى انحلّت المشكلة بظهور سلطات قوية حمت الناس وحررتْهم من تسلط الصليبيين والمغول، وإذا سلمت الجماعةُ سَلِم الدين. أمّا في الحالة الثانية، حيث تآكلت دارُ الإسلام فبدأت أقطار الأندلس تتساقط بعد صقلّية؛ فإنّ الفقه كان عليه التصدّي للمفاهيم، ماهي ثوابتُ الدين التي لا يجوزُ التنازُلُ عنها أو تجاهُلُها؟! وما مدى ارتباط الدين بانبساط سلطان دولة المسلمين أو انكماشها؟ وقتَها ظهر لدى المالكية مصطلح **فقه النوازل**، ومورس في القضايا الكبرى ثم الوسطى، وظهرت مسائل فقه الهجرة التي لم تكن ملائمةً في غالب الأحيان. إنما في الحالتين، أي حالة الاختلال بالمشرق، وحالة الاختلال بالغرب الإسلامي؛ فإنّ فقه الضرورة كان يطالب بأمرين: السلطة القوية ذات الكفاية والشوكة، والربط الأَوثَق للفتوى بفقه الدين، وفقه الواقع. ولذلك أُعيد الاعتبارُ لتأسيس الفتوى وهي من فقه الفروع في الأصل، على أصول الدين أو ثوابت الدين. ولذلك أيضاً وأيضاً وجدْنا لكلّ الذين ألَّفوا في الفتاوى والنوازل بعد القرن الخامس الهجري كتباً في أُصول الاعتقاد، ومن هؤلاء الشيرازي والجويني والنووي والعز بن عبد السلام وابن رشد الجد والقاضي عياض والمازَري.. وصولاً **للونَشريسي**؛ بل وصولاً لفتاوى الهجرة عند التسولي ومحمد عليش في القرنين التاسع عشر والعشرين.

II

ما هي ثوابتُ الدين، وما هي ثوابتُ فقه العيش التي تقتضيها أو ترتبطُ بها، وما هو واجبُنا نحن العلماء في مؤتمر الفتوى هذا، وفي الظروف الحاضرة، ما هو واجبنا إزاءَها؟ ثوابتُ الدين في اعتقاد المسلمين هي الوحدانية، وما يتصل بها بسببٍ وثيقٍ من عوالم الغيب والشهادة- والرسل والنبوات والكتب- والعباداتُ والمعاملاتُ بين الناس- واليومُ الآخِر. وقد أوضح لنا رسول الله صلواتُ الله وسلامُهُ عليه في خطبة حجة الوَداع الرابطَ بين الاعتقاد من جهة، وحياة جماعة المسلمين من جهةٍ ثانية، عندما أصرَّ على الحُرَمات الثلاث: حرمة الدم، وحرمة العِرض، وحرمة المال. لقد يئس الشيطانُ أن يُعبد بأرض العرب، وإنما يؤتى الناسُ، ويؤتى إيمانُهم بالاختلال في نظام الحُرمات أو نظام الحياة. وهذا هو الداءُ العياءُ الذي تُعاني منه الأمة، ويُعاني منه الدينُ اليوم. إنه التعرض للحُرُمات، والتعرض لحيوات الناس وكراماتهم وممتلكاتهم، وباسم ماذا، ليس بالبغي والطغيان وحسْب؛ بل وباسم الدين، أي بهدر الدم تكفيراً، والتعرض للكرامات والأعراض والأموال استحلالاً بهذه الذريعة الشيطانية. وهذا هو الاختلالُ في فقه الدين بعينه، وهو الذي أدّى إلى الاختلال في فقه العيش لدى هذه الجماعات، ويوشك إن استمرّ أن يُعرِّضَ جماعةَ المسلمين والإسلام لأخطارٍ كبرى.

ما هو واجبنا نحن أهل العلم والفتوى في هذه الظروف؟ وما هي مهماتُنا في شتّى الظروف؟ يقول الماوردي إنّ مهمات أهل العلم وأهل السلطة هي" صونُ الدين على أُصوله وأعرافه المستقرة". وقد كانت المهمات والصلاحيات واضحة. فالسلطات السياسية مهمتُها "حراسةُ الدين". والحراسة تعني صَون الحريات الدينية لسائر فئات المجتمع على اختلاف الأديان والمذاهب في ثلاثة أمور: العقيدة، والعبادة، والتعليم على الأصول والأعراف المستقرة. وتكون مهمةُ أهل العلم والتقوى هي تحديدُ الأصول التي ينبغي صونُها، وليس من طريق السلطة، بل من طريق التعليم والفتوى ووحدة العقيدة والعبادة. وهذا معنى التعاوُن أو الانسجام بين المؤسسات الدينية والمؤسسات السياسية في التجربة التاريخية والحديثة لأمتنا. وقد كنا وما نزال نمارسُ المهام المتعلقة بنا من خلال أربع وسائل: القيام على العبادات شمولاً ووحدة، والقيام على التعليم الديني، والقيام بمهامّ الفتوى، والقيام بمهامّ ووجوه ونشاطات الإرشاد العام.

وقد ميَّزتُ بين الفتوى والإرشاد، لأنّ الإرشاد أعمّ من الفتوى، ويُعنى بعرض الوجه الدَعَوي للإسلام بالداخل الاجتماعي، والوجه الحضاري والثقافي للإسلام تجاه الديانات والثقافات الأُخرى بالداخل وفي العالم. وهكذا يكون من الواضح أنّ مهمات الإرشاد أيضاً على أهميتها لا تتعلقُ بنا وحدنا، بل هي شأنُ وهمٌّ كلّ مسلم. فيبقى بذلك أنّ لنا ثلاث مهمات أو واجبات نكاد ننفردُ بها، وهي العقائد والعبادات، والتعليم، والفتوى. وبالتوازي مع بروز الإنجاز في الأمور أو المهمات الثلاث، نصبح أقدر على النجاح أو الإقناع في قضايا ومسائل الإرشاد العام، في هذه الظروف القاسية على الإسلام والمسلمين، الذين اسودّت وجوههم في العالم وأُسيءَ إلى دينهم كثيراً جداً وسط النقائض الصارخة. **فمن جهة** نحن نكافح ضد ما يُسمَّى بالغزو الثقافي الغربي منذ مائة عام وأكثر قبل ظهور القاعدة، بينما يعود الآلاف من شبابنا من أبناء الجاليات إلى الديار التي تركها آباؤهم وأجدادهم ليقيموا نظام الإسلام الذي يعلن أنّ همَّه مقاتلة العالم كلّه! **ومن جهةٍ ثانيةٍ** تزحف الملايين من الناس من مجتمعاتنا ودولنا باتجاه الغرب بكل وسيلة طلباً للأمن والسلام والحرية والعيش الكريم، وهي أمورٌ أفتقدتْها في ديارها الاصلية منذ عقودٍ وعقود!

أنا أرى أنّ المهامَّ الثلاث (وحدة العقيدة والعبادة، والتعليم، والفتوى) والتي عهدت إلينا المجتمعات القيامَ بها منذ آمادٍ وآماد، واستجبنا ونستجيبُ لها بمقتضى قوله تعالى: { ولتكن منكم أمةٌ يدعون إلى الخير، ويأمرون بالمعروف وينهَون عن المنكر، وأولئك هم المفلحون) (آل عمران: 104)،هي مهماتٌ جليلةٌ، وهي أساسيةٌ اليومَ بالذات لاستعادة الاستقامة في الدين، وضرب الاختلالات والانشقاقات التي تسببت بها أجيالٌ من الغلاة والواهمين والسذّج والمتآمرين وضحايا الاستنزافات والاستفزازات. وهنا قضيتان لا بد من بحثهما لكي نعرفَ ما نحن منغمسون فيه، وما نحن مقبلون عليه؛ **الأُولى** هي الوضع الحالي للملفات التي نقومُ عليها عقيدةً وعبادةً، وتعليماً وفتوى، وما هي التحديات التي نواجهها فيها، وبالتالي ما هو التغيير الذي ينبغي أن يحصُلَ في طرائق التدريب والمعالجة لنكونَ على مستوى التحدي استعداداً وكفاءةً وهمةً واهتماماً. **والثانية**: الوضْعُ الذي نحن فيه اليوم أفراداً ومؤسَّسات، وكيف يمكنُ الإصلاح لجهتين: الثقافة والوعي والتدريب، والجهة الثانية: مراجعة العلاقة مع الجمهور، ومع السلطة، بحيث نتمكن من القيام بمهمات صَون الدين بالفعل.

ولأبدأ بالقضية الأُولى: الوضع الحالي للملفات التي نقومُ عليها، والتحديات التي نواجهُها. ولا أُريدُ هنا استعراضَ الوضع الحالي للتعليم الديني وللفتوى رغم القصور فيهما، ورغم كثرة الحديث عن تجديد الخطاب الديني، وإنما سأذكر في النهاية نقاطاً محدَّدةً. ذلك أنّ معظم وجوه القصور والخطأ هي مسائل تقنية يمكن تجاوُزُها أو تجاوُزُ الكثير منها بالتعليم الأفضل، وبالوعي الجديد بالعالم، وبالتدريب الأفضل. إنّ ما أُريدُ التعرضَ له مباشرةً هو ملفّ **العقيدة والعبادة**، لأنه الملفّ الأساس الذي نبتت منه نابتةُ المتطرفين ودُعاة العنف وأهله، فخرجوا على صحيح الدين وثوابته، وأرهقوا الدين والأمة والعالم بالتكفير والقتل والإرهاب. فإذا تحدثنا عن إصلاح التعليم وتجديد الفتوى؛ فإنّ المقصودَ به ليس مجرَّد التجديد والإتقان التقني والفهم الحسن للمادة المدروسة؛ بل وبالأساس الإصغاء للتحديات العَقَدية التي تتهدد ثوابت الدين بحيث يستولي بها وعليها المتشددون الذين تطوروا إلى متطرفين وإرهابيين. إنّ أولَ ما يعرضُ لهذه الناحية هي هذا الغُلُوُّ في تكفير الدول والمجتمعات، ولكأنما نحن نواجهُ ماواجههُ رسولُ الله صلواتُ الله وسلامُهُ عليه مع قريش وفي سورة براءة. وقد بدأ الأمر بإحياء مسألة الولاء والبراء والفسطاطين تجاه الأديان والعوالم الأُخرى، ثم صار الولاءُ والبراء بضاعةً رائجةً بالداخل الإسلامي. وعندما بدأ العنف الأعمى صرَّحوا بكفر الجميع ما عداهم لاستحلال العنف ضدّ الجميع. وقد ظهر في العقد الأخير اعتبار الخلافة ركناً من أركان الدين يجب تطبيقه مثل الصلاة؛ فصار كافراً أيضاً من لا يقول بخلافة سلطان داعش!

لقد نجم عن هذا الاختلال والانشقاق، اختلالٌ في فقه العبادة بعد العقيدة. ما عاد هؤلاء يصلون في المساجد الجامعة، ثم انصرفوا لتفجيرها بمن فيها. كانوا يقولون أولاً إنهم يريدون القضاء على العلمانيين وعلى الحكام الكفرة والمرتدين، وهم في سنوات العقد الماضي، لا يتورعون عن تدمير المساجد التي يصلي فيهاعامةُ المسلمين على مَنْ فيها.

عندنا معهم إذن مشكلة في العقيدة، وأُخرى في العبادة. بل وهناك مشكلةٌ ثالثةٌ ليست أقلّ هولاً، هي المشكلة الأخلاقية إذا صحَّ التعبير. وأنا لا أقصد بذلك فقط ما أمرنا الله برعايته ومراعاته بالأمر بالمعروف (أي ما تعارف عليه الناس)، والنهي عن المنكر (أي ما تناكره الناس). بل أقصد ما هو الأكثر من ذلك، أقصِد قولَه تعالى: { إنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء

والمنكر}، وأي فحشاء أفظع من تفجير المساجد، والفجور بالنساء وسبيهنّ، والتعامُل مع المسلمين وغيرهم بمنطق الغلبة والاستعباد، والإلحاد في الدين، والتهجير من الديار. وهذه فظائع حتّى بالمنطق الحروفي الذي يدّعون فهمهم للنصوص من طريقه.

لقد أدّى هذا الاختلال في فقه الدين إلى اختلالٍ في فقه العيش بطبيعة الحال. فقد أثروا أولَ ما أثروا على المسلمين ثم على غيرهم ممن يعيشون معهم منذ عصورٍ متطاولة، سواء من أهل الكتاب أم من أهل الديانات والثقافات الأُخرى. وما وافقهم في ذلك وعليه إلاّ بعض السفهاء والأَوشاب. لكنّ المسلمين أمةٌ ضخمةٌ هي خُمس سكّان العالم. فلو أنّ عُشْر معشار الواحد بالمائة وافقهم كما يحصل الآن؛ فإنهم يوشكون على تدمير جماعة المسلمين، وتدمير علاقاتهم بالعالم الذي يعيشون فيه ومعه. كما أنّ ثلث المسلمين- كما هو معروف- يعيشون في مجتمعاتٍ غير إسلامية. وقد زاد الأمرُ على المسلمين لأنّ الديانات الأُخرى حتى البوذية، ظهرت فيها أصولياتٌ قاتلةٌ، فصار العنف ضد الأقليات الإسلامية مسوَّغاً بحجة أنّ المسلمين أياً كان عددهم ضئيلاً لا يمكن العيشُ معهم، ولا بد من تهجيرهم أو قتلهم. تقول إحصائيات وكالات الأُمم المتحدة أنّ في العالم ستين مليوناً من اللاجئين منهم خمسة وثلاثون مليوناً من المسلمين، ونصف هؤلاء في العقد الأخير من العرب!

إنّ هذا هو معنى القول إنّ علينا أن نُطوِّر في مفهوم الفتوى ووظائفها، باتجاه أن يكونَ من بين الوظائف الرئيسية: العمل في التعليم وفي الفتاوى المباشرة على إيضاح ثوابت الدين، وثوابت الأمة في تجربتها التاريخية، وصحيح الدين في التعامل بداخل الإسلام، ومع الأديان والثقافات الأُخرى. ما عادت الفتوى قاصرةً على الفروع ومشكلات الحياة اليومية وإن بقيت تلك مهمةً بالطبع. بل لا بد من تقرير أصول الإسلام، في عقائده وعباداته وقيمه وأخلاقه، ولا بد من تقرير مواقف صحيح الدين في التعامُل مع الناس من أهل الإجابة، ومن أهل الدعوة.

لقد انقضت علينا قرون نحن أهل السنة صار فيها الفقه أصولاً وفروعاً هو دأْبُ العلماء والفقهاء وأهل التعليم والفتوى. بيد أنّ هناك اتجاهاتٍ بداخل الإسلام قدّمت وما تزال فقه العقيدة على فقه الفروع. بل واعتبرت قبل قرنين وإلى الآن أنّ التقليد الفقهيَّ كلَّه مرفوضٌ بحجة أنه انحرافٌ ينافي الاجتهاد. وقد بدا لأول وهلةٍ أنّ هذه السمتيات الصحوية مفيدةٌ في مواجهة حداثة

العالم والحداثات التي ظهرت في المجتمعات الإسلامية. بيد أنّ تلك الفوائد الجانبية انتهت، بل وبدا ضررُها، عندما انفجرت السمتيات فينا من خلال تكفير الآخر المسلم، والقطيعة العنيفة مع الآخر غير المسلم. وهنا يبدو الجانب الآخر الضروري لتقرير ثوابت الدين وصحيح الدين: لا بد من استعادة العمل على عقيدة أهل السنة، ليس فيما آلت إليه دعاوى السلفيات الجديدة، بل فيما كانت عليه عقيدة الإمام أحمد بن حنبل:" لا نكفّر مؤمناً بذنب.. ونصلّي وارء كل إمام، ونجاهد مع كل أمير". إنّ هذه الاستعادةَ ليست مفيدةً في الخروج من مسائل الشِرك المصنوعة ومسائل الولاء والبراء فقط؛ بل هي مفيدةٌ أيضاً في استعادة تلك الرحابة، وذلك الاعتراف بالتعددية في تجربة أمتنا التاريخية. ولنتذكر مقولة إمامنا أبي الحسن الأشعري(-324هـ) في مطلع كتابه: "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين": "اختلف الناس بعد نبيهم صلى الله عليه وسلّم في أشياء كثيرة ضلَّل فيها بعضُهم بعضاً، وبرىءً بعضُهم من بعض فصاروا فرقاً متباينين، وأحزاباً مشتتين، **<u>إلاّ أنّ الإسلامَ يجمعُهُم ويشتملُ عليهم</u>**..". لقد حدث فصلٌ منهجيٌّ ين علمي الفقه وأُصول الدين، إلاّ أنّ العمل التعليمي والتربوي وبخاصةٍ عند دراسة أصول الفقه كان يضمُّ الأمرين. ثم إنّ الفقهاء أحسُّوا بالحاجة لذلك أكثر في الأزمات مثلما ذكرتُ عن الإمام الجويني في"غياث الأُمم"، وعن ابن رشد الجد في فتاويه ونوازله. وقد كانت هناك دعواتٌ لعلم كلامٍ جديدٍ بدأها شبلي النعماني، وعمل عليها المفكرون الإيرانيون طويلاً. وهذا أمرٌ جيدٌ، لكنه يتعلق بالدرجة الأُولى بمواجهة الاجتياح الفكري والثقافي الغربي للعالم. أما ما نقصِدُهُ هنا فهو استعادةُ التقليد العريق في تعليم عقيدة أهل السنة، ومُراعاتها في الفتوى، للخروج من الغُلُوّ التكفيري، ومن دعاوى تطبيق الشريعة، ودعاوى فرض الدين على الناس بالعنف.

ويبقى جانبٌ أخير في هذه القضية الكبيرة، وهو يتعلق بأصول الإسلام من وجهٍ آخر، وهو: اجتراح أساليب للعمل على تجديد دعوة القرآن والنبي(ص) باعتبار الإسلام دينَ دعوة، وليس دينَ قتلٍ للناس من أجل فرضه عليهم. فالله سبحانه وتعالى يقول:{ وما أرسلْناك إلاّ رحمةً للعالمين}. وهو يخاطب المسلمين قائلاً: { لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين، ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتُقسطوا إليهم إنّ الله يُحبُّ المقسطين}. ليس للحرب الدفاعية إذن غير سببين: محاولة إكراه المسلمين بالحرب على تغيير دينهم، أو غزو ديارهم بقصْد

إخراجهم من أرضهم. وإن لم يحدث ذلك فإنّ المسلمين مأمورون بالتعامل مع الناس (بغضّ النظر عن أديانهم ودولهم) بالبرّ والقسط.

إنّ هذا الكلامَ المبسوطَ في الوظائف الجديدة والضرورية للفتوى، يمكن أن يردَ عليه أنه يصلح للبرامج التعليمية أكثر مما يصلح للفتوى. ولا شكَّ أنه ضروريٌّ في البرامج التعليمية. لكنّ الفتوى ما كانت في مسائل الحياة اليومية، وحلّ المشكلات العملية للناس فقط؛ بل كانت أيضاً في مسائل اعتقادية، وأُخرى عامة. ثم إنّ الحاجة إلى الوظائف الجديدة للفتوى ظاهرةٌ أخيراً في استفهامات الناس واستفساراتهم، كما يظهر من الاطلاع على أرشيف عددٍ من دُور الإفتاء في العالمين العربي والإسلامي. وقد أجريتُ أحاديث مع أئمةٍ وخطباء بلبنان والأردنّ في العالم 2012 تبين لي من خلالها أنّ الناس صاروا يقصدونهم في الـ 40 إلى الـ 50% من الحالات، من أجل إشكالاتٍ تتعلق بالاعتقاد أو بالحياة العامة. وسيظهر ذلك في القضية الثانية التي أختمُ بها هذه النقطة.

لقد دعوتُ فيما سبق إلى مراجعة العلاقة بين الدولة والمؤسَّسات الدينية. وكنتُ أقصِد بالمراجعة الإفادة من دروس فشل أو إخفاق التجارب أو بعضها بين الطرفين خلال العقود الخمسة أو الستة الماضية. لقد وجدْتُ بالاستطلاع التقريبي أنه في الدول التي كانت فيها المؤسسات الدينيةُ مضيَّقاً عليها مثل سورية والعراق وليبيا؛ فإنّ الإحيائيات العنيفة كانت أكثر انتشاراً وشراسة. كما وجدْتُ أنه في الدول التي كانت فيها المؤسسات الدينية مرتاحةً نسبياً فإنّ الأُصوليات ظلّت أقلَّ حِدَّةً وعنفاً. ونحن نمرُّ الآن بتجربة شديدة الحساسية والقسْوة، وفيها أخطارٌ هائلةٌ على الدين، وأخطار على الدولة. وهكذا هناك ضروراتٌ للتعاون والانسجام والتشاور والتحاور البنّاء أكثر من السابق بكثير.

لكنْ لنعُدْ بسرعةٍ إلى الوظائف الجديدة للفتوى في هذا المجال بالذات. قال لي أحد عشر إماماً في لبنان والأردن من أصل تسعة عشر، إنّ الناس يسألونهم كثيراً هل يملك الإسلام نظاماً للحكم؟ أو لماذا يملك الإسلام الشيعي نظاماً للحكم لا يملكه الإسلام السني؟ ثم هل الشريعة مطبَّقة، وما هي وسائل تطبيقها إن لم تكن مطبقة؟! لقد حدثت عمليات تحويلٍ هائلةٍ للمفاهيم خلال العقود الماضية، وما قام بها المتطرفون العنيفون فقط؛ بل بالدرجة الأُولى أهل

وأحزاب ما صار يُعرف بالإسلام السياسي. والأخطر منها بالطبع التحويلات المفهومية الخاصة بضرورة تطبيق الشريعة باعتبارها غير مطبقة. وهكذا يكون الناس غير مسلمين لأنهم لا يطبقون الشريعة. وهذا خطلٌ وضلالٌ وباطل. فالشرعية هي الدين، والدين كما سبق القول عقائد وعباداتٌ وأخلاقٌ ومعاملاتٌ بين الناس. وهذه كلُّها سائدةٌ بالفعل في حياة المسملين، ولا يدّعي عدمَ تطبيقها إلاّ الذين يريدون الاستيلاء على السلطة بهذه الحجة، أي حجة تطبيق الدين لاستعادة الشرعية المفقودة. وهكذا وبهذا التدوير والتحويل وصلْنا إلى المقولة الصارخة أنّ الإسلام يملك نظاماً للحكم هو جزءٌ من الشريعة ولا بد من تطبيقه بقوة الدولة، فصار المتطرفون يعتبرن هذا الفهم اعتقاداً، وصارت العامة ترى فيه كمالاً وفضيلة. إنّ كلَّ علمائنا منذ القديم يقولون إنّ الإمامة أو السلطة السياسية هي تدبيريةٌ ومصلحيةٌ وليست شأناً دينياً اعتقادياً أوتعبدياً. هذه هي رؤيةُ أهل السنة وهم سوادُ المسلمين الأعظم، إنهم لا يقولون بالدولة الدينية، المستحيلة على أيّ حال. وقد كان الأمر على هذا النحو منذ اختارت غالبيةٌ من المسلمين أبا بكرٍ في السقيفة بعد وفاة رسول الله صلواتُ الله وسلامُهُ عليه. ولكي تصحَّ العلاقةُ بين الدين والسلطة السياسية لا بُدَّ أن ينتفي الصراع باسم الدين على سلطة إدارة الشأن العام. وهذا جزءٌ مهمٌّ في تصحيح العلاقة، وفي توجيه الناس للعناية بالشأن العام، وإبعاد الدين عن الصراع السياسي الذي يضعف الدين ولا يقوّيه، ويجعل أصولَهُ موضوع تنازُع. وللأزهر وثائق صارت مشهورةً في هذا المجال. فلا بد أنّ تكونَ الفتوى حاضرةً في هذا المجال الخاصّ بالفتوى أكثر مما هو خاصٌ بالتعليم والبرامج المدرسية. إنّ الشرعية في أي نظامٍ سياسيٍ يصنعها الناس، ولا تصنعها النصوص الدينية المُلْزِمة، كما يزعم الأصوليون وأشياعهم.

III

.. ولنمض إلى الركن الآخَر من ركني هذه المعالجة لمسألة الفتوى. كان الركن الأول هو الوظائف القائمة لأهل العلم والفتوى، والمهام الجديدة التي تطرحها عليهم ظروف المخاض والتأزم بسبب الأخطار التي تتهدد الدين وتتهدد الدولة في ديار العرب والمسلمين. أما الركن الثاني فهو يتعلق بالمؤسسات الدينية التي يكون عليها القيام بهذه الوظائف والمهمات، التي حاول الإحيائيون والجهاديون الاستيلاء عليها وما يزالون.

عانت المؤسسات الدينية في العالم العربي في العقود الماضية من عدة مشكلات. **وأولاها** وأهمُّها الضغوط من جهة السلطات. ففيما عدا مصر والسعودية والمغرب، ضعُفت المؤسسات في بعض البلدان العربية إلى حدّ الزوال. وهناك بلدٌ أو بلدان ما بقي فيهما حتى علماء أفراد. وقد ظهر ذلك بالفعل في هجمة الإسلامين السياسي والجهادي بعد العام 2011. ومرةً أخرى ففيما عدا مصر والمغرب والمملكة العربية السعودية؛ لم يظهر أثرٌ للمؤسسات أو العلماء في دول ما صار يُعرف بالربيع العربي على وجه الخصوص. ولذلك لا بد من تجاوز هذه الفراغ وذاك الضعف، وإعادة بناء المؤسَّسات الدينية، لأنّ الدول لا تستطيع مواجهة العنف الديني بالأمن فقط. من الضروري أن تدافع الدول عن نفسها وعن وجودها. وأمن المجتمعات مرتبط بذلك. بيد أنّ السكينة الدينية، وثقة الناس بأديان بعضهم وأخلاقهم شديد الأهمية لنا وللدولة. ولذا هناك مصالح لدولنا في أن تكون المؤسسة الدينية قوية، وقادرة على القيام بإصلاح ديني كبير، وإنتاج خطاب ديني جديد، يعيد السكينة للدين، والثقة إلى المجتمعات. ولذا هناك مصالح وضرورات لنا وللدولة في قوة المؤسسات الدينية. واشتقاقاً من هذه الضرورة يكون على الدول والمجتمعات أن تُعيد الاعتبار للعلماء والمؤسسات، إسهاماً منها في مكافحة العنف باسم الدين، ومكافحة مقولة وممارسات الدولة الدينية.

أما **ثانية** تلك المشكلات فهي الاختلاط المفهومي، والاختراق المفهومي. صحيحٌ أنّ المؤسسات الدينية في الدول العربية الكبرى لم تحصل فيها اختراقاتٌ معتبرة. بمعنى أنّ الحزبيين الإسلاميين فضلاً عن الجهاديين بقوا قليلين أو نادرين في صفوف علمائها. لكنّ مقولاتٍ مثل تطبيق الشريعة، ووجود نظام حكم إسلامي هو الخلافة أو غيرها، ينبغي تطبيقه؛ لقيت بعض التجاوُب بالتأليف والفتوى. ولا أقصِد بالمشكلة هنا أنه كان ينبغي مَنْعُ هؤلاء من التأليف أو الإفتاء في هذه الشؤون فهذا أمرٌ غير وارد. إنما المقصود أنه لم تُثَرْ نقاشاتٌ كبرى وجادّة في أوساط المؤسسات أو هيئات العلماء عندما كانت الموجات الصحوية هائجة، وتجتذب جمهوراً من الشباب. وقد انقضى هذا الأمر الآن بسبب ظهور أهوال التسييس والجهاديات على الدين وعلى المجتمعات. وينبغي أن يتدعَّم هذا الخسوف بالتعليم وبالفتوى على النحو الذي ذكرناه سابقاً. ونحن نعرف أنّ هناك رواداً نهضويين في هذا المجال في مصر

والمغرب وسورية والعراق طوال المائة عام الفائتة. إنّ هذا الأمر، أي أمْر الحكم المَدَني فيه إنقاذٌ للدين من الدخول في خضمّ الحزبيات، وأهوال الصراع على السلطة باسمه. وقد أصْغت الدساتير والقوانين لمطالب الهوية والخصوصية، فلا حاجةَ للمزايدات أو يخسَرَ الإسلام باختطاف الأُصوليات للدين واستخدامه في الصراع السياسي باسم نُصرته.

وثالثة المشكلات هي مسألة المنهج والإطار. فالفتوى جزءٌ أساسيٌّ في التقليد الفقهي. ونحن ملتزمون بمنهجيات هذا التقليد وآلياته، وقد انفتح التقليد، وكل الاجتهادات الكبرى في القرن العشرين قام بها فقهاؤه. بل إنّ الإحيائيين الذين أنتجوا فقهاً له معنى، إنما استندوا إلى التقليد العريق، رغم كثرة التشدق بالحملة عليه والذهاب إلى شعارات تجديد الفقه والأصول. فحتى في مجال مقاصد الشريعة، ما زادوا كثيراً على ما قاله الشاطبي. إنّ التقليد بالطبع غير مُلْزِم، لكنه غير مرذولٍ ولا نملك غير الأدوات التي وضعها علماء أُصول الفقه، وعلماء القواعد الشرعية، وفقهاء المقاصد الشرعية والضرورات الخمس.

ثم هناك مسألة الإلزام في الفتوى لدى علماء المذاهب الفقهية، إذ لا أحد منهم يقول بذلك، وإنما المسألة مسألة غَلَبة ظنٍ، وبذل الجهد في مُوافقة مُراد الله تعالى. المسلم يسأل من يثق بدينه وعلمه، وهو يتبع فتواه في العادة، إنما الإلزام غير ضروري وإلاّ وقعنا في فقه داعش والقاعدة. فحتى المراجع الشيعة الذين كانوا يحرّمون تقليد الميت، صاروا يقولون بإباحته، لكنهم ما استطاعوا الخلاص من مقولة تقليد الحي!

ورابعة المشكلات هي الترهُّل الذي عانت منه المؤسسات الدينية، بسبب ظروف وشروط الدولة الحديثة والمجتمعات الحديثة، وإحساس كثيرٍ من العلماء بفُقدان الهمّ أو المهمة. وهذا الداء هو أخطرُ ما يُصيبُنا إن غاب الهمّ، وغابت أحساسيس الرسالة. وصحيح أنّ الظروف الحاضرة فاجأتنا لكنّ الغيرة على الدين، وعلى السكينة الاجتماعية، تدفع باتجاه الإعداد والاستعداد والعمل في التعليم والفتوى والإرشاد العام. لقد تحمسنا في مواجهة الغزو الثقافي والديني الغربي. وأنتج شيوخنا تراثاً مهماً في التلاؤم وفتح الآفاق. بيد أنّ المشكلة التي نواجهها اليومَ أخطَر، لأنها تتعلق بالانشقاقات بداخل الدين، وتتعلق بممارسة العنف ضد المجتمعات والدول باسم الدين. إنّ مؤسساتنا تطوعية وتعتمد الكفاءة في الأساس، ولا تحوطها القداسة. وهذا

الروح إن ازدهرت فيه الحياة، يمكن أن يصنع الكثير من جديد لأنه يلبي رغباتٍ ذاتية، وأحاسيس رسالية، واحتياجات اجتماعية، ودعوةً إلهية: { ولتكن منكم أمةٌ يدعون إلى الخير، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وأولئك هم المفلحون}.

الإرشاد العام دعوة. والفتوى دعوة. وتعليم الدين رسالة. ما قصّرنا من قبل، ولن نقصّر اليومَ وغداً إن شاء الله، لأنّ في عملنا إنقاذاً للدين، وإعادةً للسكينة إلى المجتمعات والدول: {فأما الزبد فيذهبُ جُفاءً، وأمّا ما ينفع الناسَ فيمكثُ في الأرض}(سورة الرعد: 17). صدق الله العظيم.

____

(*) محاضرة بالمؤتمر العالمي للإفتاء الذي أقامته دار الإفتاء المصرية بعنوان: الفتوى، إشكاليات الواقع وآفاق المستقبل، يومي 17 و 18 أغسطس(2015) بالقاهرة.

ridwanalsayyid@hotmail.com
www.ridwanalsayyid.com

الأولوية لمواجهة التطرف ومواجهة الاستهداف

رضوان السيد

في حديثٍ لرسول الله صلوات الله وسلامُهُ عليه أنه يحملُ هذا العلمَ من كلّ خَلَفٍ عدولُه، ينفون عنه تأويل الغالين وتحريف المبطلين. وبعد عقدين من السنين، صار واضحاً من هم الغالون، ومن هم المبطلون المحرِّفون. فكلا هذين الداءَين ظهرا في قلب الإسلام أو تغطّيا به. وكنا جميعاً نتابع الظواهر ونحاول مكافحتها. وما انكشف الأمر تماماً إلاّ عندما ظهرت القاعدة ومتفرعاتها على مدى عقدٍ ونصف، تعمل في المجتمعات والدول والعالم اختراقاً وتخريباً، استناداً لتأويلاتٍ في الدين، آخِرُها وأفظعُها التكفير والقتل وخلافة البغدادي– وانكشف التحريف الإيراني للدين باسم المقاومة تارةً، وباسم صَون مزارات آل البيت طوراً، وللمصالح الاستراتيجية الإيرانية أولاً وآخِراً.

السوسيولوجيون الغربيون مختلفون مع اللاهوتيين وعلماء الدين منذ القرن التاسع عشر على منهج ومناحي النظر في الدين. فعلماء الدين مهتمون بأصول الدين ومنظوماته العبادية والأخلاقية. أما السوسيولوجيون فيقولون إنهم معنيون بالتأثيرات غير الدينية للدين، والنتائج الدنيوية والاجتماعية الظاهرة. والجدال يدور بين الطرفين أوالأطراف، حول إمكانيات فهم الظواهر والتأثيرات دونما عنايةٍ بالأصول العقدية أو التيولوجية للدين. إنّ الذي يتصل بموضوعنا اليوم الأمران مع التركيز على التأثيرات غير الدينية للدين. وتبقى العناية بالأصول ضروريةً لقراءة كيفية إجراء التحويلات في المفاهيم الدينية من أجل استغلالها لأهداف سلطوية واستراتيجية (القاعدة وداعش وحزب الله وعصائب أهل الحق والفاطميون والزينبيون .. الخ).

إنّ كل فريقٍ من هذين الفريقين أو الفرقاء يسلك المسلك الذي يعتقد أنه مُلائمٌ لتحقيق ما يريد الوصول إليه. إنما لماذا اعتبرتُ صنيع القاعدة وداعش وأمثالهما غلواً وتطرفاً، بينما اعتبرتُ أفعال الميليشيات الإيرانية تحريفاً؟ قلتُ بذلك أو فرّقتُ، لأنّ الأوائل يتحدثون عن الفسطاطين لمكافحة الاستكبار العالمي، كما يتحدثون عن تصحيح الإيمان من طريق التوصل لاستحلال الدم والقتل تكفيراً أو لأنّ الغاية (الدولة الإسلامية أو تطبيق الشريعة) تبرر الوسيلة؛

فما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب! أما الإيرانيون والمتأيرنون المحرِّفون فإنهم يجتذبون العامة الشيعية بمقولات الدفاع والمظلومية، بحجة أنهم يريدون إنقاذ التشيع أو نشْره بهذه الطريقة!

وغنيٌّ عن البيان أنّ الإسلام (السني) ليس مهدَّداً أو ما كان مهدَّداً لأنّ أتباعه يشكّلون خُمس سكّان العالم. والإسلام الشيعي ليس مهدَّداً، فإيران دولةٌ قويةٌ وحامية، وكلُّ الأقطار التي يستهدفها الإرهاب الإيراني الآن (مثل سورية والعراق ولبنان والبحرين والكويت) ليست فيها معاناةٌ شيعية، أو أنّ الشيعة غير موجودين فيها (= سورية). إنهم حكّامٌ في العراق ولبنان، وأوضاعهم ممتازةٌ بالكويت. ووضعهم مقبولٌ إلى جيد في البحرين. ولولا أفعال إيران والمتأيرنين لازدادت المشاركة الشيعية في السلطة والإدارة في الدول العربية والإسلامية كلها. ولولا تهديد القاعدة وداعش للناس والعالم، لكان المسلمون في ديارهم وفي العالم أفضل حالاً، ولما قامت الحرب العالمية على الإرهاب، والتي تضر أكثر ما تضر بالعرب والمسلمين سمعةً وحياةً وعملاً وتنقلاً.

نحن نواجه إذن هذين الخطرين: خطر التطرف والغلو، وخطر التأثيرات الاستراتيجية من طريق تحريف الدين. وكلا الخطرين ما عاد يمكن مواجهته أو مواجهتهما بالدعوة وتصحيح المفاهيم فقط؛ بل لا بُدَّ من المواجهة الأمنية والعسكرية بعد أن صارت لهاتين الآفتين آثار كارثية على الأرض في البلدان العربية والإسلامية، ومع العالم.

كيف أمكن "تطويع" الدين واستغلاله لاهداف سلطوية واستراتيجية، بالتأويل والتحريف؟ في المجال الشيعي ذلك مفهومٌ، لأنّ المرجعية الدينية الإيرانية قويةٌ جداً في العالم الشيعي. وقد قامت دولةٌ دينيةٌ في إيران اصطنعت هذه التحويلات، وصار من استراتيجيتها نشر المذهب ونُصرته في الدول الأُخرى، بعد أن انتصر في إيران. أمّا عند السنة؛ فإنّ من أسباب القدرة على التأويل المتطرف، ضعف المرجعيات الدينية، وفشل تجربة الدولة الوطنية في كثيرٍ من الأقطار العربية.

ولذا فإنّ العلاج للظاهرتين واضح من الجهة الفكرية، وهي العمل على تقوية المؤسسات الدينية المعتدلة والمنفتحة، لكي تتمكن بالكفاءة والفعالية من "حفظ الدين على ثوابته المستقرة وأعرافه الجامعة"؛ كما يقول الماوردي. وهذه مهمةٌ ما عاد يمكن التساهُلُ بشأنها لأنّ هؤلاء

الغُلاة يخرّبون الدين والمجتمعات والعلائق مع العالم. ومهمة استعادة السكينة في الدين صعبةٌ جداً، لكنْ على العلماء قبل السلطات القيام بها أو يُصاب ديننا بأضرارٍ هائلةٍ قد يتعذر تلافيها في المدى المنظور. إذ لو استقرت مسألة الكفاح (أو الجهاد!) من أجل تطبيق الشريعة، لكان معنى ذلك التسليم بأنّ الدين غير مطبَّقٍ الآن، وبالتالي نحن غير مسلمين، ونحتاج لداعش والقاعدة وأمثالهما لإعادة أسلمة المسلمين!

وإذا كان الغلو أكثر تهديداً للدين وللعلاقة بالعالم؛ فإنّ التحريف الإيراني أكثر إضراراً بالدول والمجتمعات. سمعتُ قبل يومين الأمين العام لحزب الله يتمدح بمحمد حسنين هيكل، الذي ظلَّ على تواصُل معه حتى وفاته الماجدة! وهكذا فإنه في الوقت الذي يعمل الإيرانيون والمتأيرنون على نشر الميلشيات المسلَّحة في دولنا، والتشيع الجديد في مجتمعاتنا؛ ما يزالون يحظون باستحسان نُخَبٍ منا باسم القومية واليسار ومعاداة الغرب والولايات المتحدة (!). وقد كان هيكل وعشراتٌ بل مئاتٌ من هؤلاء المتجمدين في الستينات والسبعينات من القرن الماضي، يتشفَّون بشعوبهم المقتولة والمهجَّرة بين الدواعش والمتأيرنين، بحجة أنه لا بديلَ عن المقاومة والممانعة الإيرانية، ولا بديل عن حكومات الطغيان تارةً باسم العلمانية والعقلانية، وطوراً للنضال ضد الولايات المتحدة، التي كفَّ الإيرانيون عن رفع الشعارات ضدها، واستلمها عنهم المسلَّحون الشيعة العرب وشيوخ حركات التحرر العظيمة، التي تكره الأرثوذكسية السنية، وتحب وتقدس الأرثوذكسية الشيعية!

الأُصوليات والإحيائيات هنّ بناتُ الحداثة. وعندما بدأت بالظهور والحصول على جمهور، سارعت الدول الكبرى في الحرب الباردة إلى التواصل معها واستخدامها بأشكالٍ مختلفة. ولا ينبغي أن ننسى أنّ الأميركيين تخلَّوا عن الشاه، وتخلَّوا من بعد عن حُسني مبارك. وفي الحالتين كان هذا التخلّي لصالح الأُصوليات والأحيائيات والجهاديات. فنحن متركون اليوم بين هاتين الأُصوليتين القاتلتين غلواً وتحريفاً. وإنقاذ النفس يكون بإنقاذ الدين والدولة من تأويلات الغالين، وتحريفات المبطلين.

في المدة الأخيرة أظهرت الدول العربية (من خلال التحالف العربي) والدول الإسلامية الكبرى (من خلال التحالف الإسلامي) وعياً بضرورة التصدي لهذين الخطرين. ويظل الأمران أولاً وآخِراً مهمة عربية؛ كأننا في زمن الإسلام الأول، فيا للعرب!

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com
جريدة الشرق الأوسط في صفحة الرأي يوم الجمعة 2016/3/25

نيران الشرق الأوسط التي لا تحرق
إلاّ في موضعها!

رضوان السيد

عندما كان الرئيس أوباما يقدم كشف حساب عمّا تحقّق من انتصاراتٍ على داعش والقاعدة، كان بحثون استراتيجيون آخرون يقولون: لكنّ ضرب داعش وتحجيمه بالعراق وسورية لا يجعل أوروبا في مأمن. فالداعشيون تستطيعُ شبكاتُهم الضربَ في أوروبا من خلال الأنصار مهما بلغت قِلّتُهُم. فالتفجيرات والانتحاريات ضئيلة الكلفة على التنظيم، ولذلك فالمشكلة هي مشكلةٌ مع شبان المسلمين في كل مكان، والذين يستطيع الواحد منهم أن يقرر فجأةً أنه يريد تفجير نفسه في الحضارة الغربية!

أوباما يرى تقدماً محسوساً في مكافحة داعش وبخاصةٍ في العراق. لكنّ الوضع السايسيَّ في العراق انهارعندما فقد معظم النواب ثقتهم بمحاولات العبادي الإصلاحية. هناك مائةٌ وسبعون نائباً(من 328) يريدون الخلاص من الرئاسات الثلاث في بلادهم. وقد بدأوا بمن يمونون عليه في نظرهم وهو رئيس مجلس النواب. فقد تسربت تشكيلةٌ أُولى لحكومة التكنوقراط، حظيت ببعض الرضا وبخاصةٍ من جماعة مقتدى الصدر. إنما بعد اجتماع العبادي برؤساء الكُتَل، وبأقطاب حزب الدعوة، قدّم تشكيلةً أُخرى وقّع عليها رئيس الجمهورية ورئيس مجلس النواب، وتيارعمار الحكيم؛ فأثار ذلك حفيظة النواب(ومنهم إياد علاوي)، والذين ذهبوا إلى أنّ المحاصصة عادت تحت ستار التكنوقراط! وبحسب الدستور فإنّ الكتل السياسية هي التي تشكّل الحكومة. وهذه الكتل تأبى أن يتولى الوزارات أُناسٌ لا تعرفهم أو ليسوا منها. وهذه محنةٌ لرئيس الحكومة، لأنه إنْ حظي باستحسان مقتدى الصدر والنواب، غضبت عليه الكتل السايسية في حزبه وخارجه، وغضب عليه الأكراد. وإن أرضى الكتل السياسية غضب عليه النواب أو معظمهم. إنّ الذين اعتصموا بمجلس النوناب(=171) ليسوا جميعاً من المستقلين أو المتنزهين؛ بل منهم أعضاء في حزب الدعوة يريدون إحراج العبادي من أجل إخراجه. والأكراد لا يريدون استبدال ممثليهم في الحكومة؛ في حين أنّ الكتل السياسية الأُخرى ترغم العبادي

على مُراعاة مصالحها! أما النواب السنة، وبين المعتصمين مجموعاتٌ وازنةٌ منهم؛ فإنهم ساخطون على كل شيئ، لأنهم يأتون من محافظات مهجَّرة أو تحكمها داعش، ويراد منهم القبول بتسويةٍ لا تصحح شيئاً، ولا تشي بأي أملٍ في الخلاص من التركيبة التي أنشاها احتلال العام 2003.

إنّ هذا الوضع بالعراق لا يَسُرّ الأميركيين، الذين يريدون من العراقيين التركيز على داعش، وبعدها لكل حادثٍ حديث. وهو لا يَسُرُّ الإيرانيين أيضاً لأنّ المجموعات التي صنعتْها إيران واستتبعتْها هي التي ثار السخط عليها من جانب المرجعية السيستانية، ومن جانب جمهورٍعريضٍ من الشعب العراقي، فبمن تسيطر في العراق إذا زال هؤلاء؟! ولذلك فإنّ المأزق السياسي والأمني مستحكم، ولا حلَّ له في الأُفق. وبخاصةٍ أنّ حلَّ مجلس النواب لإجراء انتخاباتٍ جديدةٍ، دونه خرط القتاد!

ولنمضِ إلى سورية. داعش يتراجع، لكنّ النصرة التابعة للقاعدة تتقدم. ثم إنّ المعارضة استعادت بعض ما فقدته بالطيران الروسي. إنما وسط التوازُنات التي صنعها التدخل الروسي، تزداد آمال النظام بالبقاء، وهو يستورد متطوعين من العراق وأفغانستان وباكستان؛ وبالطبع إيران. لقد تدخلت كتائب من الجيش الإيراني، بعد الأُلوف الذين جاءوا من الحرس الثوري. ووسط هذه الحشود، لماذا يدخل النظام في مفاوضات من أجل الانتقال السياسي، وقد أجرى اليوم انتخابات، ويستطيع أن يجري مثائل لها غداً!

أما حكومة السراج في ليبيا ومجلسها الرئاسي، فقد دخلت إلى طرابلس، وقد تذهب إلى طبرق. لكنْ وقبل الحديث عن مصارعة داعش وسط تحيات وزراء الخارجية الأوروبيين: ماذا عن ميليشيات فجر ليبيا المسيطرة في طرابلس ومصراتة، وماذا عن الجيش الوطني الليبي وقواه الأمنية بقيادة الجنرال حفتر، والذي لم يقل شيئاً بعد عن الوضع الجديد؟!

وهكذا فإنّ المشكلات لا تنحصر في انتشار الدواعش وأشباههم أو في الميليشيات المسلَّحة من كل لونٍ وحدْبٍ وصوب؛ بل هناك الهشاشةُ السياسيةُ الهائلة في مجالس النواب والحكومات(المدنية)، والتي يتشاجر أعضاؤها على كل شيئٍ بما في ذلك على القاعات التي ينبغي أن يجتمعوا بها! وهذا الوضع سائدٌ في لبنان والعراق وليبيا، أمّا في سورية فلا مشكلة

ولا مَنْ يحزنون، لأنّ الرئيس الأسد يستطيع أن يجري انتخاباتٍ كل يوم، ويستطيع تشكيل الحكومات كما يشاء في دمشق، إنما ليس في جوارها!

الخبراء الاستراتيجيون يزعمون أنّ ضرب الدواعش بالعراق وسورية، لا يحمي أوروبا من الانتحاريين، ولا من المهاجرين. وإذا كان هذا صحيحاً، فالصحيح أيضاً أنه ليس هناك من يعتبر نفسَه مسؤولاً من السياسيين المتبقّين بعد كل تفجير، عن مصائر البلدان والأوطان. يقول المثل: النار لا تحرق إلاّ في موضعها. لكنّ الشاعر يقول أيضاً:

والنار تأكل بعضها   إن لم تتجد ما تأكله!

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com
جريدة الاتحاد في صفحة وجهات نظر يوم الأحد2016/4/17

الجماعة والتقليد والإصلاح
سياسات الدين في أزمنة التغيير

رضوان السيد

عندما نتحدث عن الدين أو الإسلام هذه الأيام، تختلط في أذهاننا وأقوالنا ثلاثة عناصر أوعوالم أو مستويات هي: الاعتقادات والعبادات، والتجربة التاريخية الزاخرة، والتجربة الحديثة والمعاصرة في القرن العشرين وإلى الزمن الحاضر. ولا بد أن نعترف بأنّ المشهد الحاليَّ للاسلام مُقْبِضٌ وللجهتين: لجهة الاختلاف حولَهُ بالداخل، ولجهة رؤية العالم له. أما الاختلاف من حوله بالداخل فيدور بالأساس حول ظاهرتين: الجهاديات العنيفة التي انفجرت بداخله، والظاهرة الأُخرى ما صار يُعرفُ بالإسلام السياسي، الذي صار يحظى بجمهورٍ معتبرٍ يعتقد أنّ دينه يمتلك مذهباً سياسياً كاملاً، والمسلمون جميعاً مكلَّفون بتطبيقه تحقيقاً للشرعية في الدولة والمجتمع. أما رؤية العالم للإسلام فهي شديدة السلبية، وبخاصةٍ بعد إغارة أُسامة بن لادن على الولايات المتحدة عام 2001. وبعد أن انشغلت الدول الكبرى الغربية والشرقية لأكثر من عشر سنواتٍ بدفع الهجمات عنها التي يمكن أن يشنَّها الجهاديون الآتون من إحدى الدول العربية والإسلامية؛ فإنها اليوم مشغولةٌ ومشغولةٌ جداً بكفّ عادية مئاتٍ من الشبان الفرنسيين أو البريطانيين أو الألمان الذين يمضون للقتال بالعراق أو سورية أو ليبيا..الخ، ثم قد يعودون ليمارسوا عنفاً بالدواخل الأوروبية. وهذا الهاجس بشأن الإسلام لا يسيطر على الأجهزة الأمنية وحسب؛ بل وعلى معظم النُخَب السياسية التي لا يفترق فيها لهذه الناحية اليمين عن اليسار. لقد قرأتُ قبل أيامٍ نصَّ خطابٍ ألقاه رئيس الوزراء البريطاني الأسبق طوني بلير بوكالة أنباء بلومبرغ، عنوانه: "أهمية الشرق الأوسط". يفتقد بلير (كما يقول) لدى الأوروبيين والأميركيين الحسَّ النضاليّ الذي يدفعهم للمصارعة لاستعادة الشرق الأوسط. ولضرورات تلك الاستعادة أربعة أسباب: النفط، والقُرب من أوروبا، وأمن إسرائيل، ومستقبل الإسلام. إنما مَنْ الذي أضاع الشرق الأوسط بحيث يحتاج إلى الاستعادة الآن؟ إنه بحسب بلير: الإسلام الراديكالي العنيف، الذي يُعتبر اليوم "أكبر تهديدٍ للأمن العالمي"! ولستُ بالطبع في معرض الردّ على مقولات بلير

وانطباعاته، إذ من المعروف أنه نظَّر لحربي أفغانستان والعراق، وهما أهم أسباب الاضطراب والخراب الباقية، لأنه – كما قال– كان وما –------------

<u>أولاً: الدين والجماعة والتجربة التاريخية</u>: يمتلك كلُّ "دينٍ" يستحق هذا الاسم اعتقاداتٍ وشعائر أو عبادات، وسردية كونية تتضمن رؤيةً للعالم، ومن ضمنها نظامٌ أخلاقي– ومؤسسة دينية أو ما يشبه ذلك للبلاغ والإبلاغ وإدارة الشأن الديني أو صون المقدَّس أو مشروع الخلاص. وإذا كانت هذه الأركان أو المسائل ظاهرة في معظم الأديان أو جميعها؛ فالصحيح أيضاً أن التجربة التاريخية لكلّ دينٍ تصنع خصوصياتٍ وأفهاماً وتصورات مختلفة ومتمايزة. ولا أُريد المبالغة هنا بشأن التجربة التاريخية وتأثيراتها في الدين. لكنها بالفعل – وفي نظر علماء الدين– يمكن أن تصبح جزءًا من الدين ذاتِه. وفي ديانات التوحيد، والتي تملك طبيعةً طهوريةً؛ فإنه يمكن أن ينشأ صراعٌ أو صراعاتٌ بين ذوي التوجهات البيوريتانية من جهة، ومُخرجات التجربة التاريخية، التي يُرادُ تطهيرُ الدين أو النصّ من أَوضارها. وسأعود لذلك فيما بعد. أمّا الآن فأُريد استعراض التصورات الاعتقادية الرئيسية في الدين الإسلامي خلال تجربته التاريخية، ومن جهةٍ ثانيةٍ اتجاهات التنظيم السياسي التي انطلقت من فهمٍ معينٍ للدين خلال الحِقَب الوسيطة. فكما في كل ديانات التوحيد، ظهر في الإسلام– إذا صحَّ التعبير– ومنذ وقتٍ مبكِّرٍ لاهوتان: لاهوت التوحيد والتنزيه والعدل، ولاهوت الإثبات والرحمة والفضل. وعندما أقول: "لاهوت" فإنني أعني به تصوراً أو تصورات للعلاقة بين الله والإنسان. وليس معنى ما ذكرتُه أنّ هذه التايبولوجيا مطلقة، أي عدلٌ أو رحمة. فكما في كل مقولة غالبةٍ أو قاعدة ناجمة عن استقراء، تظلُّ هناك خصوصياتٌ واستثناءات، بل وإمكانيات للتوسط ومحاولات التوفيق. لكننا – كما سبق القول– نستكشف الطابع الغالب في اللاهوت أو علم الكلام عند المعتزلة وهم الذين سمَّوا أنفسهم أهل التوحيد والعدل– والآخرين من أهل السنة وهم الذين اعتنقوا مقولات إثبات الصفات لله، وتقديم صفة العناية والرحمة بين صفات المعاني التي نسبوها له عزَّ وجلّ. وبين هذين التيارين الرئيسيين تكأكأت تياراتٌ فرعيةٌ كثيرةٌ في هذه المسألة أو تلك إنما ذلك كلُّهُ لا ينفي وجود تيارين متمايزين بالفعل في فهم الدين وفلسفته، وفي علائق العقل بالنقل، وقضايا القيم الأخلاقية والتحسين والتقبيح.

إنّ الطريف والغريب بعض الشيئ أنه عندما ننتقل من المجال اللاهوتي أو الكلامي إلى المجال السياسي؛ فإننا نجد تيارين رئيسيَّين أيضاً، لكنّ الاصطفاف مختلف. فالمعتزلة وأهل السنة يقولون بالاختيار من الأمة في الإمامة، بينما تذهب معظم الاتجاهات الشيعية إلى التعيين بالوصية أو بالنصّ. فالجماعة هي صاحبة السلطة والعصمة عند المعتزلة والأشعرية. بينما ينفرد الإمام بالعصمة عند التيار الآخَر.

ثانياً: الدين والجماعة والتقليد: لا يقبل المتكلم حديثاً عن **التقليد** Tradition في الاعتقاد. إذ أول أبواب كتب علم الكلام هو بابُ النظر. فالمتكلم يفترض أنّ المؤمن لا يقلِّد في الاعتقاد، كما أنه لا يتّبع فيه ما كان عليه آباؤه وحسْب. بل إنه إنما يؤمن بهذه الاعتقاد أو ذاك بناءً على اقتناع. أمّا إذا قلّد فذلك جائزٌ فقط في حقِّه إذا كان صغيراً أو غير قادرٍ لعذْرٍ على تأسيس اعتقاداته على بُرهانٍ أو نورٍ يقذفه الله في الصدر بحسب الغزالي.

على أنّ **التقليد** بمعنى السير على نهجٍ معينٍ أو الأعراف المتنامية والمستمرة فإنها واردةٌ حتماً في المجالات الاجتماعية والسياسية والفقهية. وهي المجالات التي تمارسُ فيها **الجماعة** سلطتها مكوِّنةً سُنَناً وأعرافاً وتقاليد تستند إلى توافُقاتٍ واتفاقاتٍ واصطلاحاتٍ وإجماعات. وهذا الذي عناه الشافعي (–204هـ) في **الرسالة** عندما تحدث عن اتفاق المسلمين على أن يكون القاضي واحداً والإمام واحداً. ثم اعتبر الإجماع مصدراً تشريعياً أو دليلاً شرعياً. كما اعتبر القياس، والذي يعني التأسيس على أصلٍ سابقٍ أو القياس عليه دليلاً رابعاً للاستنباط بعد الكتاب والسنة والإجماع. وقد ظنّ خصوم **الإجماع** قديماً وحديثاً أن المقصود به فرض الرأي الواحد والاعتقاد الواحد. والإجماع لا مدخَلَ له في الاعتقاد. بينما يتنامى عبر العصور نهجٌ يتضمن أعرافاً وسُنَناً وسِيَراً وعاداتٍ في الاجتماع والسياسة والفقه وطرائق مقاربة المشكلات، وممارسة المشاركة في القرار. ولا يتناقضُ ذلك مع الاختلاف الناجم عن الاجتهاد الفردي، والذي عقد له الشافعيُّ فصولاً بعد الحديث عن الإجماع. إذ اعتبره عملاً من أعمال الإسهام في صنع إجماعاتٍ مستقبلية أو جَعْل ذلك ممكناً على الأقلّ باعتبار أنّ الأحكام تتغير بتغير الزمان.

ليس بالوسع في غالب الأحيان تحدي الآراء الشائعة. وقد كنتُ ممن خضع للمقولة الشائعة منذ أكثر من مائة عامٍ، والتي تعتبر أهل السنة والجماعة أهلَ جمودٍ وتقليد أي اتباع لما كان عليه الآباء. والتقليد هنا معنيٌّ به الاتّباع الأعمى، والذي ظهر بحسب التوجه السائد ليس في الفقه فقط؛ بل وفي الخضوع السياسي، وفي المحافظة الاجتماعية ورفض الجديد. بيد أنّ البحوث والقراءات المتفحصة والنقدية على مدى الأربعين عاماً الماضية، ومن جانبي وجانب غيري، أظهرتنا جميعاً على ضرورات مراجعة مقولة التقليد والانحطاط على مدى ألف عامٍ من تاريخ أمتنا وثقافتنا الدينية والعامة. لقد نبَّهْتُ في دراستي التي تعود للعام 1981 وعنوانها: "من الشعوب والقبائل إلى الأمة" إلى أنّ الفقهاء والمتكلمين يقولون بأنّ العقل غريزةٌ، وأنّ الناسَ متساوون فيه. وإذا كان العقل يسيطر ويضبط في المجال الفردي؛ فإنّ هذه السلطة تصبح شائعةً في الجماعة المكوَّنة من أفرادٍ سواسيةٍ كأسنان المشط. فعقلُ الجماعة هذا أو الجماعة العاقلة تُكوِّن السنة والتقليد والعُرف والإجماعات أو التوافقات الصامتة أو المتعارَف عليها أو المنطوق بها حسب الحاجة. وهذا معنى إضافة مفرد "الجماعة" إلى مصطلح" أهل السنة" في أواسط القرن الثاني الهجري أو بعد ذلك بقليل.

إن رؤية الإمامة هي رؤيةُ القداسة النخبوية المعصومة استناداً للنَسَب السُلالي والنبوي. أما رؤيةُ الجماعة فهي رؤيةُ السنة والتقليد العريق السائد على نهجٍ مُتنامٍ في الاجتماع والسياسة والفقه، وحتى في المظلة الاعتقادية التي تقول بلاهوت العناية والرحمة والفضل.

ولكي نتصوَّر كيف كانت المنظومةُ أو فلسفة الاجتماع هذه تعمل لنتأمَّلْ ظهورَ المدارس الفقهية وتعددها. يظهر فقيه في مصرٍ من الأمصار، ويمارس الفتوى والاجتهاد، ويربّي تلامذةً ما يلبثون في البلد نفسه أو بلدانٍ أُخرى أن ينشروا اجتهادات معلِّمهم، فيتكون بالتدريج سقفٌ مشتركٌ يتخذ اسم الشيخ الأول، فيظهر المذهب أو المدرسة خلال جليين أو ثلاثة. ولننظر في المذهبين الأولين الحنفي والمالكي كيف تجوّلا وتنقّلا عبر ديار شاسعةٍ ومتباعدة وبيئاتٍ مختلفة، وبقي لهما تماسكهما بسبب الرحابة والتعدد، وليس بسبب الضيق والتضييق. وهذا المذهب الشافعي نشأ بين بغداد ومصر، ثم ها هو منذ قرونٍ ينتشر في شرق آسيا دون أن

يشعر أحدٌ بالحرج في الاختلاف، أو يشعر بالاضطرار للخروج من المذهب بسبب الاختلاف بالذات.

بيد أنّ الجماعة المعصومة أو المعتصمة بإجماعاتها وتقاليدها الاجتماعية والأخلاقية والسياسية، ما استطاعت دائماً مكافحة الاستبداد السلطاني، ولا نجت من التشدُّد الديني. لقد تغيرت ظروف الدولة في العصر العباسي لقيام الشرعية السياسية على النسب الهاشمي من جهة، ولانتقال عاصمة الدولة من الشام إلى العراق. والدين الإسلامي مؤسَّسٌ على نصٍ معصوم، بيد أنّ الجماعة تحتضنه وتفسِّره وتعيش به ومعه. وتصنع بالاجتهاد والتشارك والتوافقات والإجماعات المؤسسات الاجتماعية، والأخرى ذات الوظائف الإدارية والخيرية والدينية. وقد كان هناك بين أهل السنة من لم يَرَ للجماعة دوراً في الدين، ولذلك كان يلجأ للنصّ ليطهّر الدين من أعراف واجتهادات وتأويلات وتكييفات التجربة التاريخية، وما يعتبره بِدَعاً أو تقاليد شعبية غير شرعية. وهذه الهبَّات الأُصولية والإحيائية والبيوريتانية معروفةٌ في ديانات التوحيد جميعاً. وقد كانت ضروريةً أحياناً للتسديد والتصحيح. وما كانت مفيدةً أحياناً أُخرى. بيد أنّ الأضرار جرى تلافيها بسبب حيوية التقليد وتجدده وانفتاحه على الصالح وما فيه مصلحة. والدليل على قدرة هذا التقليد وكفاءته، أنّ الحنابلة وأهل الحديث ما انفصلوا، رغم تشددهم وطهوريتهم. وأنه لم تحدث انشقاقاتٌ ولا تكونت فِرَقٌ جديدةٌ بعد زمن الغزالي. وعندما ظهرت الوهّابية في القرن الثامن عشر وشكّلت تحدياً للتقليد الكلامي والفقهي، ظهرت في مقابلها عدة تجديداتٍ في الطرق الصوفية، لتشير إلى القدرات الباقية للتقليد السني على مناضلة التشدد، والتجدد والاستيعاب.

<u>ثالثا</u>: <u>تأزم التقليد وانهياره</u>: قبل ثلاثين عاماً وأكثر أصدر بيتر غران كتابه الذي صار شهيراً بعنوان: الجذور الإسلامية للرأسمالية. ووقتَها كان الجدلُ مستعِراً حول بدايات ما صار يُعرفُ بالنهضة أو اليقظة العربية والإسلامية: وهل كان ذلك على وقع احتلال الفرنسيين لمصر أم حدث النهوض قبل ذلك، بينما جاء الغزو ليصطنع بدايةً أُخرى مأساوية تتمثل في إلحاق ديار المسلمين بالسوق الرأسمالية العالمية. وعلى أي حال، وسواء أكان ألبرت حوراني محقاً أم بيترغران، فالذي حدث أنّ الصرخة تصاعدت في النصف الأول من القرن التاسع عشر من

التقليد والجمود. ومع أنّ الشكوى الظاهرة جاءت أولاً من رجالات السياسة والدولة في اسطنبول والقاهرة وتونس والهند وآسيا الوسطى؛ فإنّ حسن العطّار شيخ الأزهر وأستاذ رفاعة رافع الطهطاوي، شكى أيضاً من الحالة المُزْرية للتعليم الإسلامي في الأزهر في ثلاثينات القرن التاسع عشر. وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر انتشرت الدعوات المتنمِّرة على التقليد، والداعية لفتح باب الاجتهاد. وقد كان الداعون لضرب التقليد بالمعنيين (أي الأعراف العريقة، والتبعية المذهبية) تيارين اثنين: **تيار الإصلاحيين** الذين أرادوا إزاحة التقليد من الواجهة للانفتاح على الغرب ومواجهة ذلك السيل الذي لا يمكن دْفعُهُ إلاّ بالتعلم منه ومكافحته بأدواته. **وتيار السلفيين** الذين اعتبروا التقاليد الشعبية، والمذهبية الفقهية، كلا الأمرين ابتداعاً وخروجاً على صحيح الدين، ولا بُدَّ من الخروج عليها والعودة للاجتهاد بالاستناد المباشر للكتاب والسنة، وليس استناداً إلى الفقهاء الأوائل أو المتأخرين.

أما فقهاء المذاهب، والسائدون في المؤسسات الدينية والتعليمية ومؤسسات الفتوى والقضاء؛ فإنهم انزعجوا أشدَّ الانزعاج من الدعوات الجديدة، وانقسموا إزاءها إلى قسمين: **القسم** الذين يقول بكمال المذاهب، وضرورة التقليد، وتحريم الخروج عليه. و**القسم** الذي يرى أنّ الاجتهاد ممكنٌ من داخل المذهب أو المذاهب ولا ضرورة لاجتراح جديدٍ خارجها. أمّا أولئك الذين يدعون لذلك فقد رأَوا فيهم مبتدِعةً أو خوارجَ على الدين ومنه! لقد كان التقليد الفقهي متأزماً بالفعل. فقد شهد عالم الإسلام في القرن التاسع عشر متغيراتٍ ما عرف مثلها منذ الغزو المغولي قبل ستة قرون. وواجهها فقهاء التقليد وأعداؤه على حدٍ سواء بفتاوى مفزعة: الجهاد أو الهجرة من الديار، لأنه بالاستعمار في الهند والجزائر والبوسنة والسودان.. وأخيراً ليبيا ما عادت الدارُ دار إسلام، وينبغي تركُها بدون ترددٍ أو يفِقدَ المسلمُ إيمانَه!

هل كان الفقهاء التقليديون وخصومهم السلفيون، يدركون ما يواجهونه؟ لا يبدو أنّ الطرفين عرفا حجم المشكلة. بدليل أنّ فقهاء التقليد تشبثوا بما هم عليه إلى حدّ الشكوى لوالي دمشق العثماني أنّ زملاءَ لهم يجتمعون في منزل أحدهم لقراءة كتب الحديث النبوي، وهذا يشكل بدعةً في الدين! أمّا السلفيون فظلُّوا منصرفين لتخريب مقامات الصوفية ومزاراتهم،

ومنصرفين لإصدار الفتاوى بحرمة البقاء في الديار، بعد أن لم تَعُدْ بسبب الاستعمار دارَ إسلام!

وخلال خمسين عاماً من الهجمات والهجمات المضادّة، أمكن للإصلاحيين والسلفيين تحطيم التقليد بالفعل. وقد نال ذلك من فقه المذاهب، كما نال من علم الكلام أو علم التوحيد. إلاّ أنه في العشرينات والثلاثينات من القرن العشرين، انتهى ذلك التحالُف الذي كان قائماً بين الإصلاحيين والسلفيين. فالإصلاحيون انصرفوا لدعم الدولة الوطنية التي قامت بين الحربين. بينما انصرف السلفيون للاستقرار في ظلّ دولة الكتاب والسنة التي أقامها الملك عبد العزيز آل سعود. وما خلا الأمر من فقهٍ إصلاحيٍّ ما تنكَّر للتقليد، بيد أنّ الأبرز ظهور" جماعات الهوية" التي أخذت عن السلفيين الكراهية للتقليد، وتنكرت للإصلاحيين الذين رأت أنّ نموذجهم غربي، واشتبكت مع المؤسسات الدينية التقليدية، لأنها اعتبرتها مقصِّرةً في أداء واجباتها، وأنّها ممالئةٌ للسلطة القائمة.

إنّ الذي حدث في نهاية الحرب العالمية الأُولى، أنّ الإمبراطوريات الثلاث الباقية: العثمانية، والنمساوية والروسية، سقطت. وعمد مصطفى كمال إلى إلغاء الخلافة رسمياً. وفي الوقت الذي كان فيه بعض فقهاء الإصلاح، قد بدأوا يُصْغون ومن داخل المؤسسات الدينية التعليمية، إلى إمكان التفكير في فقهٍ جديد؛ فإنّ جماعات الصحوة والإحياء عمدت لمناصبة التقليد والغرب العداء على حدٍ سواء، والتأسيس لمفهومٍ لشرعيةٍ جديدةٍ أو مُستعادةٍ بعد إلغاء الخلافة. وما لقيت جماعات الهوية الإحيائية هذه شعبيةً كبيرةً في الثلاثينات من القرن الماضي، لأنّ الأحزاب الوطنية الكبرى كانت داخلةً في المشروع السياسي الجديد الذي يرمي لاصطناع شرعيةٍ جديدةٍ تُنسي الناس حقائق وأَوهامَ الخلافة والتجربة التاريخية المنقضية. بيد أنّ أحزاب وجمعيات وجماعات الهوية هذه استطاعت بمصر والهند (وباكستان فيما بعد) إنشاء تنظيماتٍ قوية مستفيدةً من التوترات والراديكاليات أثناء الحرب العالمية الثانية. ثم أفادت مرةً أُخرى من أمرين اثنين: الانتكاسات التي نزلت بالدولة الوطنية نتيجة استيلاء العسكريين على قيادتها في العالمين العربي والإسلامي- واشتعال الحرب الباردة بين الجبارين، والاصطفافات التي حدثت من جرائها في العالمين العربي والإسلامي. في التطور الأول، وجد الصحويون

الإسلاميون أنفسهم في صدام مع العسكريين، وقد حوَّلهم ذلك بسرعةٍ إلى فريقٍ سياسيٍّ بادر إلى تطوير أطروحاته العقائدية باتجاه النظام الكامل الذي يقتضيه الدين بحسب منظِّري الأربعينات والخمسينات، وباتجاه الحاكمية الإلهية بحسب المودودي وسيد قطب.

رابعاً: صعود الصحويات وصراع الأُصوليات: حَفَلَ النصف الثاني من القرن العشرين إذن بالنسبة للإسلام وثقافته ومصائره بعدة ظواهر. و**أول** تلك الظواهر صعود إحياء أصولي إسلامي على أنقاض التقليد، وفي مواجهة الدولة الوطنية التي ظهرت في حقبة ما بين الحربين، وهو ذو ثلاث شُعَب: الشعبة السلفية، والشعبة الإخوانية، والشعبة الشيعية. وقد استكانت السلفية لبعض الوقت في ظل دولة الملك عبد العزيز آل سعود، ثم عادت للانفجار في جهاديات منذ السبعينات وخارج المملكة ثم بداخلها أيضاً. واتجهت الشعبة الإخوانية إلى التنظيم وادعاء تركز الشرعية فيه وفيها. وانتشرت انتشاراً شاسعاً في سائر الأنحاء العربية. في حين انتشر تنظيم مشابه تحت اسم "الجماعة الإسلامية" بزعامة المودودي في شبه القارة الهندية. واصطدم التنظيمان بالدولة الوطنية في مرحلتها العسكرية، فطوَّرا عقائديةً سياسية تقول بضرورة إقامة "الدولة الإسلامية" التي تطبق الشريعة لاستعادة الشرعية. وأما **الشعبة الثالثة:** فتمثلت في الإحياء الشيعي الذي استطاع إسقاط الدولة الوطنية الإيرانية عام 1979 في ثورةٍ شعبيةٍ زاخرة. حيث أقام نظام ولاية الفقيه ذا الطبيعة الثيوقراطية. أما **الظاهرة الثانية** فتمثلت في قيام الأنظمة العسكرية والأمنية في المرحلة الثانية من حياة الدولة الوطنية العربية والإسلامية. وقد أدّى فشل تلك الأنظمة في صون المصالح الوطنية والقومية، وسواد الطغيان والفساد في تصرفاتها، إلى صعود الأصوليات الجهادية والتنظيمية في مواجهتها. وقد توازت تلك المواجهة بل وتداخلت مع انقسامات الحرب الباردة، حيث صارت للإسلاميين الجهاديين والتنظيميين توظيفاتٌ، مقابلة لتوظيفات العسكريين باعتبارهم قوميين أو يساريين أو الأمرين معاً. وأما **الظاهرة الثالثة** فتمثلت في اندلاع الحرب الباردة الثقافية في العالم العربي. حيث أقبل المثقفون اليساريون العرب على قراءة الموروث الديني والثقافي الإسلامي قراءات أيديولوجية تحررية وتحريرية كما قالوا. فوقفوا عملياً مع أنظمة الضباط ضد الإسلاميين، باعتبارهم يساندون الأنظمة التقدمية ضد الحزبيات الرجعية. وأمّا **الظاهرة الرابعة** فتمثلت في استمرار المؤسسات الدينية السنية (التي تمثّل التقليد

الذي داخلته أمشاجٌ من الإصلاح) في التراجع اعتباراً وقوةً وحجيةً، وفي مواجهة الأصوليين الإسلاميين، كما في مواجهة الأنظمة. فالأنظمة اعتبرتها رجعية وتحول دون التقدم، والإسلاميون اعتبروا رجالاتها تقليديين ومن فقهاء السلطان، ومقصريين في أداء واجبهم في مكافحة الطغيان، ونُصرة الإسلام!

هل نستطيع أن نعتبر مخاضات زمن الثورات هذا **الظاهرة الخامسة**، في السياقات التي نتحدث عنها؟ لا أظنُّ ذلك. فالظواهر السالفة الذكر تنتمي إلى زمنٍ آخر امتدّ من خمسينات القرن العشرين، وإلى العام 2010. وهو الزمن الذي سمّاه الباحث السياسي المصري الراحل نزيه الأيوبي في كتابه الصادر عام 1994 بعنوان: تضخيم الدولة العربية: زمن الانسداد الكامل! قال الأيوبي: إنّ الدولة العربية تعطلت كل وظائفها، ولا سبب لبقاء أنظمتها العسكرية والأمنية الموروثة من الحرب البادرة إلاّ رضا الهيمنة الأميركية عنها، وتوظيفاتها لها. كل المشكلات – كما قال الأيوبي– تتكاثر وتتجمع وتتخثر على مدى ستين عاماً وأكثر منذ نكبة فلسطين! فالثورات إذن ليست جزءًا من ظواهر التأزم بل هي ناجمةٌ عنه، ولأول مرةٍ لا يقوم بها الإسلاميون، لكنهم ما لبثوا أن رفعوا راياتهم في ساحاتها، وبدأوا يحتلون الواجهة إمّا بالجهاديات والعنف، أو بالانتخابات.

خامساً: كيف نصون الدين في أزمنة التغيير؟ لدينا في الملف الديني أربعة أمور:

1. هناك ثورانٌ هائلٌ وانشقاقات في الإسلام السني يتنازعه تياران كبيران: **التيار الجهادي أوالقتالي** المثير للرعب في موجته الثانية بعد زمن أُسامة بن لادن. وما يزال قسمٌ منه مصطدماً بالسلطات القائمة، بينما اصطدم قسمٌ آخر بالإحياء الشيعي المنطلق من إيران لإحباط حركات التغيير العربية. **والتيار الثاني** هو التيار التنظيمي أو الحزبي، وله جمهورٌ أَوسع، ويميل الآن للعنف أكثر، بسبب الحيلولة عربياً ودولياً دون وصوله للسلطة أو استقراره فيها.

2. لقد كان هناك خوفٌ من الأنظمة الأمنية والعسكرية، وهو اليوم وبعد أكثر من ثلاث سنوات على الثورات، خوفٌ على الدولة، أو أنه خوفٌ من عدم التمكن في إقامة سلطة الحكم الصالح أو الرشيد.

3. لقد كان هناك خوفٌ على الدين، إنما بعد المظهر الذي ظهر به الإسلاميون بشتى فئاتهم؛ فإنّ الخوف يوشك أن يصبح خُوافاً من الدين.

4. وهناك همٌّ شديدٌ يتعلق بأمرين: كيف يمكن استيعاب التناحر الشيعي/السني، والإيراني/العربي؟ وكيف يمكن استيعاب الثوران الديني السني في أزمنة التغيير؟

لقد عرضْتُ لهذه الموضوعات جميعاً في كتبي الثلاثة الأخيرة: الدين والدولة والإسلام السياسي، والتراث العربي في الحاضر، والعرب والإيرانيون. لكنني في هذه العجالة، وتبعاً للعنوان الفرعي لهذه المحاضرة، سأُحاول الإجابة بإيجاز عن سؤال الثوران الديني، وإمكانيات التسكين والاستيعاب.

أظن أنّ أكثركم قرأ كتاب الأستاذ عبد الله العروي: "السنة والإصلاح" الصادر عام 2008. لقد كان همُّ المفكرين العرب والمستشرقين في المائة عامٍ الأخيرة من إصلاحيين وسلفيين وتنويريين وعقلانيين: كيف يمكن الخروج على السنة، وعلى التقليد، وعلى التجربة الإسلامية التاريخية، وعلى فكرة وممارسات الجماعة التاريخية، إمّا باتجاه الكتاب والسنة أو الزمن قبل التاريخي كما يريد السلفيون، أو لاصطناع قطيعة تدفعنا باتجاه الغرب والحداثة، كما يريد سائر الآخرين! محمد عبده ضاق ذرعاً بالتقليد المسدود للمذاهب الفقهية، وبالطرق الصوفية الشعبوانية والخرافية. وأستاذنا عبد الله العروي عندما ذكر الفقيه الإصلاحي في "الأيديولوجيا العربية المعاصرة"، وكان يعني به محمدعبده أخذ عليه أنه ما يزال تقليدياً ويفكر بعقلية الفقيه وقال له: هذا زمنٌ فات، وتفكيرٌ يعاني من الفوات. ما ترك أحدٌ ممن ذكرناهم على الهيكل العظمي لأهل السنة: الأشعرية والمالكية والشافعية والحنفية في الكلام والفقه شحماً ولا لحماً. ولقد تحطم التقليد في النهاية وما حلَّ محلَّه الإصلاحيون ولا التنويريون ولا العقلانيون أو المعتزلة الجدد أو برهانيو الجابري أو انسانويو أركون؛ بل ظهر على أنقاض الأشعرية ومذاهبها الفقهية المغلوبة على أمرها السلفيون الجدد والجهاديون والإخوان ودعاة ولاية الفقيه ومناصرو أهل البيت المهدويون والمستبشرون بعصر الظهور، مع بعض الإحياء الصوفي العجيب الغريب الذي تصادق معه صنفٍ منه أردوغان الإخواني ثم تشاءم به واعتبره تشيعاً باطنياً!

بعد أربعين عاماً ونيفاً يعود الأستاذ العروي ليسأل عن إمكان فتح التقليد أو الدخول على خط الإصلاح فيه. وهذا استبصارٌ هائلٌ ما جرؤ عليه غيره وسط البراديغمات الحاكمة! لستُ أدري إن كان ذلك ممكناً الآن. إذ لا ينبغي أن نخلط هنا بين الحيوية الفقهية وأحياناً الفكرية البادية في أعمال أبناء الجيل الرابع من الإصلاحيين، و**الإطار** الذي توضَعُ فيه تلك الأعمال الإبداعية بالفعل: أين توضع من جانب الحاسبين والمحسوبين؟ ليس في خانة المالكية أو الشافعية أو الأحناف أو حتى تجديد محمد عبده، بل في خانة الإخوان وتطبيق الشريعة، والدولة الإسلامية الميمونة! إنما ماذا نقول نحن المؤمنين بحدودٍ لجمهورنا، للناس العاديين، ممن يصلون ويصومون، ويريدون العيش فيما بينهم ومع العالم مرفوعي الرأس بدينهم وبأوطانهم؟ هل نقول لهم إنّ التقليد أو فقه العيش التاريخي شرٌّ كلُّه وينبغي التخلص منه؟ ثم نقول لهم إنّ إسلامكم المعاصر كارثةٌ كبرى وإلاّ فما هي داعش ومَنْ هم الجهاديون والطالبانيون وكلُّ رافعي الرايات السود من سوريا وإلى طهران والصومال؟! ماذا لدينا للجمهور أو لأنفسنا؟ ومن أين نبدأ أو نُكمل وسط المخاضات الدموية الهائلة والمهولة؟

قلتُ إنّ لكل دينٍ أو اتجاهٍ رئيسيٍّ فيه Main Stream تجربته التاريخية التي تضع رؤيته للعالم في مواطن الإنشاء والإعمال والفعالية والتحاور والتدافُع وفقه العيش ووشائع ووشائج التواد والتجاذُب والاغتراب والتقاطُع. وقد سمَّى فقهاؤنا الأوائل ومحدِّثونا تجربتهم مع دينهم وأمتهم وسريان ذلك الروح العام في اجتماعهم التاريخي سُنّةً وجماعة. وقال أبو حنيفة: بل هو اعتقاد السواد الأعظم، أو هو التقليد الزاخرُ المتجدد كما حدَّده مؤسِّس مدرسة الرأي. هذه هي فلسفة دين الجماعة أو الدين العام، التي وضعت في متناوَل تلك التجربة الهائلة مئات بل آلاف الإمكانات والخيارات. وهذه هي جداليةُ علائق الجمعي بالفردي وليس بالذاتي. والظاهر بالباطن. والإمكان بالوجوب. والاختلاف بالإجماع. والدين بالجماعة، والجماعة بالدين. ليس لدينا لاهوتٌ بالمعنى المسيحي لذلك، ولا قانون إيمان. والجماعة لا تحدّد الإيمان، لكنها تحدد الدين. والجهاديون والإخوان والطالبانيون وأهل ولاية الفقيه صاروا انشقاقات ليس لأنهم تركوا الإيمان أو الوحدانية إذ هم في الحقيقة مؤمنون بلا حدود! بل لأنهم فارقوا الجماعة، فارقوا التقليد، فتقطّعت بهم السُبُل: {الذين ضلَّ سعيُهُم في الحياة الدنيا، وهم يحسبون أنهم بحسنون

صنعا}. كلُّ الانشقاقات لها أحد سببين: إمّا اعتقاد قصور الأمة في الشأن الإيماني، أو اعتقاد قصور الدين عن تلبية متطلبات الأمة في هذا العصر. وضرورات البقاء تقتضينا إعادة السكينة إلى ديننا ومجتمعاتنا، بإعادة المرجعية في الدين والدولة إلى الجماعة. وهذه عمليةٌ عسيرةٌ بعد قرن القطيعة الهائل. لكن لنبدأ أو نكمل وبتواضع.

لدينا **أولاً** المؤسسات الدينية التي اعتنقت التفكير الإصلاحي، بعد أن كان أحفاد محمد عبده قد غادروه إمّا باتجاه التنوير أو باتجاه السلفية. وأعرف اثنين على الأقلّ من مفكرينا مرا بالمراحل الثلاث: الإصلاحية فالتنوير فالسلفية! المؤسسات الدينية جرى استتباعُها أو إضعافُها. بيد أنّ الجمهور ما يزال في أكثره يريد أن يتلقى أولاده تعليمهم الديني في مدارس المؤسسات ومعاهدها. وكذلك الأمر بشأن الفتوى، والعبادات وصلوات الجمعة والجماعة، والشعائر الدينية الأُخرى. وكذلك الأمر فيما يتصل بالإرشاد العام. ولا يعني هذا أنّ المؤسَّسات الدينية جاهزةٌ الآن لأداء هذه المهام على الوجه المطلوب. لكنّ الإصلاح أو إعادة البناء صارا في حيّز الإمكان؛ وبخاصةٍ أنه في بعض البلدان مثل المغرب ومصر فإنّ بنية المؤسسة ما تزال سليمة. وكذلك الأمر بالنسبة لمؤسسات التقليد الشيعي في النجف.

بيد أنّ المهمة الأُخرى الاستراتيجية؛ فإنها تتمثل في النهوض الفكري الذي يعمل على نقد تحويلات المفاهيم. لقد قام الإخوان والتيار الأوسع لتطبيق الشريعة والنظام الكامل، بعملياتٍ ضخمةٍ لتحويل المفاهيم على مدى ستة عقودٍ وأكثر. وبدلاً من ملاحقة الشافعي والغزالي والقرطبي إلى أجداثهم البالية رحمهم الله، تعالوا نشتغل على نقد أطروحات الدولة الإسلامية، وتطبيق الشريعة، والإسلام هو الحل، والاقتصاد الإسلامي، والتي استحدثتها الحزبيات الإسلامية قبل أربعة عقودٍ لا أكثر، ويريدون إيهامَنا بأنها صارت ركناً من أركان الدين. أنا من جهتي أعتبر هذه المهمة صَوناً للدين، قبل أن تكون صَوناً للدولة أو النظام السياسي أو الاستنارة الفكرية! الشريعة هي الدين، وهو لا يحتاج لتطبيق لأنه مطبَّقٌ كما لم يحصل منذ أيام الراشدين! فلا بد من إخراج ديننا من قبضة الحزبيات والتأويلات الخرقاء التي تسيء للدين في الوقت الذين تحاول فيه التعظيم من شأنه، من أجل الإفادة من سلطته.

ثم إنه إذا كان المراد أن تعود السوية إلى تديننا وإلى مجتمعاتنا، فلنتوقف عن جَلْد هذا **التقليد**، أو هذه **السنة**. وليس لأنني آمُلُ أن يعود جمهورنا إليه وإليها، ونقد التنويريين والعقلانيين يمنع الجمهور من ذلك. فلستُ أدري في الواقع إذا كانت العودة ممكنة. لكنّ الفكرة ذاتها، فكرة إنتاج الجماعة، إنتاج المجتمع، للتقاليد والأعراف والأنظمة حتى الديني منها، هي فكرةٌ عزيزةٌ على الناس، وفيها الكثير من الاحترام للنفس وللآخر. إنّ تطلب التقليد والإجماع هو تطلبٌ لمشاركة الجميع. وتقديسٌ من جانب الجماعة لذاتها، وإلاّ فما معنى العصمة؟ لقد صار كلُّ شيءٍ محرَّماً في زمن الأُصوليات، وما كان شيءٌ من ذلك مستحيل النقد أو النقض حتى في زمن محمد عبده، زمن التقليد المستحكم، هل تعرفون أكبر تهمة وُجّهت للإمام عبده لأنه كان في دروسه بالأزهر ينقد التقليد المذهبي؟ قال له زميله الفقيه الشافعي البارز: يا شيخ، والله إنك متكبّر! أنظروا الفرق بين التقليدي والأصولي. محمد عبده عند التقليدي متكبر لأنه يعتبر نفسه أكبر من التقليد. أما عند الأصولي فمحمد عبده خارج دائرة الإيمان لأنه أراد العمل على الأصول بطرائق لا يُحبها الإحيائيون الإسلاميون.

وإلى جانب إعادة الاستقلالية والانتظام لعمل المؤسسات الدينية ومهامِّها، ونقد المفاهيم التي تطاولت واستشرت من الطرفين الإسلامي والتنويري، تأتي المهمة البديهية الثالثة التي أحسبُها أُولى واجباتنا نحو دولنا ومجتمعاتنا وديننا نحن المثقفين: العمل أو السعي لإقامة أنظمة الحكم الصالح أو الرشيد، وهي التي افتقدتها شعوبنا في الزمن الماضي، زمن العسكريين والأمنيين، فاندفعت وراء دولة الرشاد الديني مثل دولة عمرالبشير والترابي أو دولة طالبان أو دولة الحرس الثوري! دولة الحكم الصالح كفيلةٌ إذا استقرت، وتوازت مع إصلاح ديني مفهومي، بأن تطمئن الناسَ وتصرفَهم عن تطلب الدولة المستحيلة.

لقد أردتُ الحديث عن الثوران الديني المُخيف، وعن إمكانيات الإدارة والترشيد، وعن إمكانيات صون الدين في أزمنة التغيير. وما أظنني شفيتُ غليلكم لأنّ ضخامة الأحداث، وأنهار الدماء، تستعصي على التشخيص وعلى الاستيعاب. لكنني سُررتُ بالفعل بالتحدث إلى جمهورٍ مهتمٍ بسلامة الأمة والدولة والدين. واعذروني على تقليديتي. فإذا لم تكن استعادة التقليد

ممكنةً، فلنخترع تقليداً. ولو لم أكن سنياً لوددْتُ أن أكون سنياً جماعياً. ولو لم أكن عربياً لوددتُ أن أكونَ عربياً:

نحن كنا سكانَها من نزارٍ وبنا سُميت قُريشٌ قُريشا

(*) محاضرة أُلقيت بمؤتمر "مؤمنون بلا حدود" بمراكش في 2014/5/17.

يزال يعتبر الإسلام المتطرف خطراً عالمياً على الحضارات والأديان الأُخرى، وليس على أمن الدول ووحدتها فقط!

الحملة على السعودية، والحملة على العرب

رضوان السيد

خاطبني رجلٌ لا أعرفه كان يجلس بجانبي بالطائرة وقال إنه يقرأ لي: أنا لا أحب ما تقوم به السعودية في اليمن من قتلٍ وتنكيل! وقلت: لكنْ ماذا عما يقوم به الإيرانيون في سورية والعراق ولبنان والبحرين والكويت.. واليمن، من قتلٍ واغتيالٍ وتفجير وتهجير؟ فقال: إنهم يدافعون عن الشرعية! وقلت: لكنّ هادي باليمن رئيس شرعي أيضاً، وكما طلب بشار من إيران مساعدته، كذلك فعل هادي مع مجلس التعاون الخليجي. فتابع الرجل وقد ارتفع صوته: لكنّ السعوديين طائفيون ويتقصدون الشيعة! وقلت: أعداد الشيعة في سورية لا تُذْكَرُ، ومع ذلك فقد تدخلت إيران وحزب الله بزعم حماية المزارات والمراقد وشاركوا الأسد في قتل مئات الآلاف! وأعرض الرجل عني وقال: الحديث غير مفيد "معكم" فلا داعي للمتابعة! وقلت: أنت الذي بدأتَ، وقبلك بدأ حزب الله في لبنان، والمالكي بالعراق، والحوثيون باليمن، والدافع دائماً إيران. والطريف إقدام الإيرانيين وداعش والأسد والمالكي والحشد الشعبي والحوثيين على القتل من جهةٍ واحدة، ثم اتهام المقتولين واتهام السعودية بأنها البادئة والقاتلة! وأنا أفهم أن يقوم الإيرانيون بهذه الشنائع لأنهم يعتبرون ذلك من مصلحتهم، لكنني لا أفهم أن يتحمس لذلك شبانٌ وشيوخ من العرب فيتحولون إلى ميليشيات تحمل نفسية الأقلية، وتمارس القتل والتهجير بوعيٍ مصطنعٍ بالمظلومية أو الدفاع عن أهل البيت، بل وبالدفاع عن القومية العربية!

هناك حملةٌ هائلةٌ على السعودية، ومن ورائها حملة على العرب. وأنا أشبّهُ هذه الحملة بالحملة على مصر في الستينات، عندما كانت تقود العرب ضد إسرائيل، ومن أجل الاستقرار واستقلالية القرار خلال الحرب البادرة. والطريف والمزعج في الوقت نفسِه أنّ الحاملين على السعودية من العرب شيعةً وغير شيعة، وسواءٌ أكانوا يدّعون القومية أو اليسار أو الليبرالية، هم جميعاً من أنصار إيران وميليشياتها.

ليس لدى أهل الوعي الجامد هذا أي منطق. وإنما تحركهم الكراهية لأنفسهم والاحتقار لها. وقد كنت إلى حدود العام 2008 أُصدّق أنهم يتعصبون لإيران والحزب بسبب المقاومة لإسرائيل. لكنني رأيتُ موقفهم ثابتاً مع إيران بعد احتلال غزة وبيروت، وبعد مذابح حكومات المالكي وبشار، وما كانت السعودية قد قامت بشيئ، وإنما سعت من أجل التهدئة في كل مكانٍ لاتقاء الشر الأعظم كما كانوا يقولون لنا، وهم يعنون بذلك الحروب الداخلية. ثم اشتعلت الحروب الداخلية، حيث أقبلت ميليشيات طائفية وجيوش تحولت إلى ميليشيات على ضرب الأكثريات وانتهاك الحرمات، وإلى محاولات التغيير الديموغرافي على الأرض: فماذا حصل؟ ظلَّ العروبيون الأشدّاء، وأنصار المقاومة، وحماة السيادة الوطنية إلى جانب حماة مزارات أهل البيت وأنصار ولاية الفقيه، وحتى أنهم أخيراً نسوا رفضهم للتدخل الأجنبي في شؤون الداخل العربي، فأيدوا مثل حسن نصر الله التدخل الروسي في سورية!

بل إنّ هؤلاء العرب الأقحاح لا يزعجهم أيضاً أن تكون للحملة على السعودية والعرب أصول عالمية، دخلوها هم فرحين سراً للالتقاء باليمين الأميركي واللوبيات الصهيونية، الذين وضعوا السعودية تحت المجهر منذ المقاطعة البترولية التي قام بها الملك فيصل لدعم حرب أكتوبر عام 1973. وقد ازدادت الحملات بعد هجمة القاعدة على الولايات المتحدة عام 2001، وما خفّف منها واقعُ أنّ الإرهاب اتجه طوال عشر سنواتٍ وأكثر ضد السعودية بالذات، وأنّ السعودية شاركت وتشارك في التحالف الدولي ضد داعش والقاعدة وأشباههما! إنّ هذه الحملة لا تقتصر على الرمي بالتطرف والإرهاب، وتحريض العالم على السعودية والعرب باعتبارهم إرهابيين؛ بل إنها اقترحت وتقترح إيران (وليس تركيا العضو في الحلف الأطلسي مثلاً!) بديلاً للسعودية والخليجيين والمصريين في الشراكة مع الولايات المتحدة أو الوكالة عنها في السيطرة على منطقة الشرق الأوسط! ويذكر جوكلاين في مقالةٍ له بالتايم قبل أيام لإيران والتحالف معها فضائل لا تُحصى بينها عداؤها للسعودية والعرب منذ عقود، وأنها في الحقيقة ما كانت ضد إسرائيل وإنما أرادت من وراء قتال ميليشيا حزب الله ضدها تنبيه الولايات المتحدة إلى الانزعاج منها، وضرورة التواصل معها(!).

إنها عنزة ولو طارت. فحتى قتل إيران للإميركيين (كما حصل في بيروت) ليس سبباً للإعراض عنها عند اليسار واليمين الأميركي. كما أن تدمير الدول العربية وقتل الشعوب العربية وتهجيرها ليس سبباً لدى القوميين السابقين واليساريين اللاحقين للاختلاف مع إيران!

هناك حملة عالمية على السعودية والعرب، يشارك فيها وعن وعي "عربٌ أقحاح" لأنهم فقدوا البوصلة، وتردّى وعيهم بما كان ويكون. والله المستعان.

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com

جريدة الاتحاد في صفحة وجهات نظر يوم الأحد في 2015/10/25

الحضور التُراثي في الفكر السياسي الإسلامي
الحديث والمعاصر

رضوان السيد

التصنيف: أوراق علمية

الموضوع: الفكر السياسي الإسلامي

المصدر: دراسة

التاريخ: 2002

يتميز موضوع " الحضور التُراثي " أو حضور التُراث في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر ؛ بالتشابُك والتعقيد . ولا يرجعُ ذلك إلى الإشكاليات المحيطة بقضية التُراث والمعاصَرة في الفكر العربي والإسلامي وحسْب ؛ بل وإلى الجوانب الأيديولوجية والاعتقادية والتي تسودُ منذ مدّة في النقاش حول العلاقة بهذا التُراث بما في ذلك الجوانب غير التعبدية وغير الشعائرية منه . وبدون الخوض في مفهوم التراث وتعريفاته ؛ أودُّ هنا ذكر تعريفٍ مقاربٍ للتراث السياسي الإسلامي الذي عملتُ فيه وعليه في هذا البحث . قصدْتُ بالتراث السياسي المؤلَّفات والرسائل المكتوبة على سبيل الاستقلال أو التضمين والمتصلة بالتفكير في الدولة والنظام السياسي ، وما يتعلق بهما من مؤسَّسات ورُتَب ووظائف ، وتصورات واقتراحات لرؤى أو سياسات وآليات . وأعتبرُ (للدراسة أيضاً) أنّ مفهومَ التراث يصلُ من الناحية الزمنية إلى حدود القرن الثامن عشر الميلادي / الثاني عشر الهجري ؛ ولا مُشاحّة في الاصطلاح .

وقد مرّ التعامُل في الأزمنة الحديثة مع التراث السياسي الإسلامي بمرحلتين : مرحلة الاقتباس والاستلهام ونهجهما ، ومرحلة أو نهج التعامُل مع ذلك التراث أو أجزاءَ منه باعتباره إلى جانب التجربة السياسية الإسلامية الأولى ؛ يمثّل نظاماً كاملاً متكاملاً بالمعنى المتعارف عليه للنُظُم السياسية والدستورية . وطريقتي في هذه الدراسة الأولية التركيز على المرحلة الأولى ، أو النهج الأول نهج الاقتباس والنحت والاشتقاق والاستلهام باعتبار تلك الطرائق أو

الآليات هي التي تمثّل الحضور بالمعنى المقصود بالأولية في عنوان الموضوع . لكنّ ذلك لا يعني أنّ العقائديين وأصحاب الرؤية القائلة بالنظام الإسلامي الكامل ، لا يحضُرُ عندهم التراثُ السياسيُّ الإسلامي . فحضورُهُ قويٌّ أيضاً ؛ لكنّ نصوصَهُ المقتبسة أو المستلهَمة منتقاةٌ بحيث تدعَمُ مقولةَ النظام الداخل في الاعتقاد أكثر من دخوله في التفكير السياسي الخاضع للكون والفساد . ويعني ذلك أمرين : أنّ تلك النصوص (مثل نصوص الماوردي وابن تيمية) تحضُرُ وظيفياً باعتبارها رموزاً دالّةً لكنها ليست أُصولاً مؤثّرة . بل إنّ الطبيعة العقائدية للتفكير السياسي الإسلامي في عصر الإحيائية الإسلامية تقتضي اللجوء إلى القرآن والسنة وعصر الراشدين – والأمر الثاني أنه لا يجوزُ اعتبارُها تفكيراً تُراثياً حاضراً في المنظومات العقائدية إلاّ تجوزاً . فالتفكير عرضٌ أو اجتهاد ؛ وتلك النصوص لا تحضُرُ باعتبارها أحد هذين الأمرين . ولذلك فَسَأعمد لقراءة حضور التراث السياسي الإسلامي في الفكر السياسي العربي الحديث والمعاصر في مرحلته الأولى أو بمعناه الأول . ثم أُحاولُ في القسم الثاني من البحث دراسة معنى الحضور لذاك التراث في المرحلتين الأولى والثانية ؛ أو بالمعنيين الأول والثاني . ثم أتطرق للمرحلة الحاضرة التي تسودُها إشكاليات أخرى.

I

يحضُرُ التُراثُ السياسيُّ الإسلامي في المؤلَّفات الحديثة بإحدى ثلاث صيَغ : الاقتباس ، أو الاستلهام ، أو استخدام المصطلحات والمفاهيم محوَّرةً أو مؤوَّلة . وأقدمُ الأمثلة على الاقتباس ما لاحظْتُهُ أثناء عملي في تحقيق كتاب قاضي القُضاة الحنفي نجم الدين إبراهيم بن علي الطرسوسي (–758هـ) . فقد لخَّص الكتاب كلّه وبلفظه أحياناً رفاعة رافع الطهطاوي (1801–1873م) في كتابه : " مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية "(1). و طريقتُهُ في الاقتباس بدء أوائل الفقرات في الموضوع إيجازاً وبلفظه هو ، ثم يتتبع سائر الموضوع أو الفصل بالاقتباس الحرفي . هكذا فعل في باب أو فصل " منصب القضاء " في العصر المملوكي حول العلاقة بين القضاة الشافعية والحنفية من جهة ، والسلاطين المماليك ، كما فعل الشيء نفسهُ في الفصل الخاصّ باختصاص الفقهاء الأحناف بالتفضيل من جانب السلطان لاتفاق المذهب – فيما يزعُمُ الطرسوسي – مع مصالح السلطة . ويتلو ذلك اقتباسٌ طويلٌ من الطرسوسي عن الأوقاف ، وعن طرائق مراقبة السلطة السياسية للقُضاة والموظفين في الإدارات المختلفة . ويُدرجُ الطهطاوي ذلك كلَّه في سياق أبوابه الطويلة ، دونما ذكرٍ لمصادره أو مصادر معلوماته . ولذلك فأنا أحسبُ أنّ الطهطاويَّ استخدم في سائر مؤلَّفاته هذه الطريقة ، وقد يكونُ مفيداً تتبُّع هذا الأمر في كتبه الأُخرى ،

لمعرفة المصادر والمخطوطات التي كان يملكُها ، ومدى تأثير ذلك على صورته عن التاريخ الإسلامي ، وعن التنظيم القضائي ، وعن علاقات السلطات بالعلماء وبالموظفين وبالناس . والطهطاويُّ لا يحوّر ولا يؤوّل هنا ؛ ولذلك لا يمكنُ القولُ إنه يُمارسُ بوعيٍ عملياتٍ تحديثيةً من نوعٍ ما . لكنّ السياقَ مختلفٌ تماماً . فالاقتباساتُ التي يُوردُها عن الطرسوسي تُشعِرُ كأنما القضاةُ الأحناف كانوا مسيطرين على الإدارة والأوقاف في الدولة المملوكية الأُولى . بينما كان غرضُ الطرسوسي في كتابه الشكوى من أنّ السلاطين لم يمنحوا الأحناف المنزلةَ التي يستحقونها رغم موافقة مذهبهم لأغراض السلطة والسلطان !

ما كان مقصدُ الطهطاوي إذن غير الاقتباس ظاهراً من أجل سدّ الثغرات في تأريخه لعلاقات النظام السياسي بالنظام القضائي في التجربة التاريخية الإسلامية . ومع ذلك فإنّ اختلافَ السياق ، أعطى تلك المقتَبسات معنى أو معاني جديدة ، ما قصدها الطرسوسي في كتابه : تحفة الترك . أمّا الطريقةُ الثانيةُ ، طريقةُ الاستلهام ؛ فتقصد منذ البداية إلى البناء على الفكرة التراثية أو النصّ التراثي من أجل غرَضٍ تأسيسيٍ في سياقٍ مُعاصر . وأولُ مَنْ فعل ذلك فيما أعرف خير الدين التونسي (–1889م) في كتابه : " أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك " الصادر عام 1867(2) . فقد احتذى التونسي حذو ابن خلدون (–808هـ) في العِبَر حين وضع لكتابه الكبير في أحوال الممالك الأوروبية مقدّمةً تشبه مقدّمة ابن خلدون على كتاب العِبَر وديوان المبتدأ والخبر ؛ في أحوال العالَم الإسلامي في عصر التفوق والاستعمار الأوروبي ، وما هي السُبُل التي ينبغي أن يتبعها المسلمون لمواجهة ذلك " السيل الذي لا يمكنُ دفعُه " . وما اكتفى التونسي باستلهام الإطار العامّ ؛ بل أخذ عن ابن خلدون أفكار العصبية الدينية والنَسَبية أو القومية ، والعدل المعمِّر والظلم المدمر ، وأنواع الدول والحكومات الدينية والعقلية ، والسُنَن والقوانين التي تؤدي إلى العمران أو الخراب . كما أخذ عن فقهاء المالكية وابن قيم الجوزية (–751هـ) فكرة المصالح إذ " إنّ أمارات العدل إذا ظهرت بأي طريقٍ كان فهناك شرع الله ودينه " (3) . ومع أنه لم يصرِّح بذكر الشاطبي (–790هـ) صاحب كتاب الموافقات في مقاصد الشريعة ؛ فإنّ ذكره لمصالح صَون النفس والعِرض والمال ؛ مؤذِنٌ بأنه كان يعرفُ إحدى مخطوطات الكتاب الذي عرفه الإمام محمد عبده (–1905م) واعتمد عليه هو وسائر النهضويين فيما بعد .

رأى خير الدين التونسي إذن إنّ الممالك الأوروبية القوية إنما تأسَّس عمرانها المزدهر وتقدمها على التنظيم والإنجاز البشريين ، وليس على اعتدال المناخ أو الموارد الطبيعية أو الاستيلاء على ثروات الآخرين ؛ على الرغم من وجود ذلك كلّه أو بعضه .فأساسُ النهوض

الأوروبي من وجهة نظره العدلُ والحرية ؛ وهما قاعدتان إسلاميتان عريقتان . وهنا عاد إلى الاستلهام التراثي أيضاً . قال إنّ العدلَ عمودُهُ التنظيم ؛ وهذا ما فعله المسلمون حين أنشأوا الدواوين . وفي هذا المجال يذكر عدلَ عمر ، لكنه يذكُرُ من ضمن عدالته إقامتَه لمؤسسة الديوان ؛ التي تقسّم الفيءَ بالعدل والقسطاس . أما الحرية فسوَّى خير الدين بينها وبين الشورى ، واعتبر الاستبداد أكبر أعداء الحرية ، وبالتالي أكبر أعداء العمران أو التقدم . وعلى الرغم من استشهاده بقَولة عمر لعمرو بن العاص : "متى استعبدتُم الناسَ وقد ولدتْهم أمهاتُهم أحراراً " ؛ فإنه اعتبر أنّ مؤسسة " أهل الحلّ والعقد " هي المؤسسة الشوروية ، التي أرادَها أن تكونَ مُنتخبةً لتحقيق المقاصد الكاملة لدولة العدل والحرية .

كان الاقتباسُ إذن الأسلوبَ الأولَ من أساليب الحضور التراثي في الفكر العربي الحديث . بيد أنّ الاستلهامَ هو اقتباسٌ وزيادة . فالاستلهامُ يعني استيعابَ المعنى الكلي لنصٍ أو مقصدٍ قديم في سياقٍ مختلفٍ ورؤيةٍ جديدة . وقد عرفنا من استلهامات خير الدين التونسي عشرات الكتب الفقهية المالكية والحنفية . بيد أنَّ أهمَّ ما عرفْناهُ فيما نحن بسبيله مقدمة ابن خلدون – التي قيل إنّ الإصلاحيين الأتراك استخدموها في القرن الثامن عشر (4) – ، والطرق الحكمية لابن قيم الجوزية ، والموافقات للشاطبي ، والفروق للقرافي .

وجاء الشيخ حسين المرصفي (1815–1890م) في رسالة " الكَلِم الثمان " المطبوعة عام 1881 م ليسلك في عملية الاستلهام والاستيعاب والتحويل والتأويل مسالك جديدةً تماماً . فالكَلِمُ الثمان أو المصطلحات الثمان عنده هي : الأمة ، والحكومة ، والحرية ، والعدل ،والظلم ، والوطن ، والسياسة ، والتربية . والمرصفي يسلُك في رسالته مسلكاً مختلفاً عن مسالك خير الدين ، والطهطاوي . فهو يبدأُ بذكر المعنى المعجَمي للكلمة ، ثم يمضي في تأمُّلاتٍ تطولُ أو تقصُرُ ، تكثُرُ خلالها الحكايات والنوادر المأخوذة من كُتُب اللغة وأدب السَمَر مثل الكامل للمبرّد أو عيون الأخبار أو العقد الفريد . ويمكن تمييز كتابين من كتب المعاجم اللغوية : مختار الصِحاح ، والقاموس المحيط . بيد أنّ أدنى الكتب التراثية لموضوعنا في هذا الصدد كتاب الماوردي : أدب الدنيا والدين . فمع أنّ المرصفي لا يذكر أياً من تلك الكتب التراثية بالاسم ؛ فإنّ الاستشهادات مأخوذةٌ في أكثرها من " أدب الدنيا والدين " للتشابة وطريقة النقل ؛ مع إحاطة الأمر كلِّه بنزوعٍ أدبيٍّ مرسَلٍ وثريّ يدنو بالرسالة كلِّها من كتب السَمَر كما سبق قولُه . وهكذا فلا يمكن اعتبارُ رسالة المرصفي من رسائل المصطلحات السياسية والاجتماعية ؛ لكنّ تشديدَها على مفاهيم الوطن والأمة والحكومة والتربية ؛ يُوضح بما لا يدعُ مجالاً للشكّ أنّ تلك الموضوعات كانت يومَها موضع جدالٍ ونزاعٍ واهتمام – ودفع ذلك المرصفي إلى

الخوض فيها بالعُدَّة التي كانت لديه . فاستلهامُهُ ما أتى من ضمن مشروعٍ واضحٍ مثلما كان عليه الأمر لدى خير الدين التونسي .

ويختلف عنه في ذلك رفيق العظم (1867–1925م) الذي كان يملكُ مشروعاً واضحاً ذكر معالمَهُ في رسالته :" البيان في أسباب التمدن والعمران " (1889) ، وكتابه : " تنبيه الأفهام إلى مطالب الحياة الاجتماعية والإسلام " (1898) ، وكتابه الثالث : " الإصلاح الإسلامي بعدل القوام أو التكافل العام " (الذي نشره على حلقات في مجلة المنار لدى صديقه محمد رشيد رضا ، 1899–1901) . يبدو رفيق العظم واسعَ العلم بالكتب التاريخية التراثية مثل تاريخ الطبري ، والكامل لابن الأثير ، ومروج الذهب للمسعودي ، وكتاب العِبَر لابن خلدون ومقدمته طبعاً ؛ ويظهر ذلك في نقوله عنها جميعاً في كتابه الضخم : أشهر مشاهير الإسلام في الحرب والسياسة (4 أجزاء) . وهو في كتبه الأولى السالفة الذكر يُكثر من الاستشهاد بمقدمة ابن خلدون ، مع ذكر قِصصٍ وحكايات من كتب التاريخ الإسلامي . لكنه بعكس خير الدين التونسي يحاولُ نحت كلماتٍ جديدةٍ لتلك المصطلحات والمفاهيم القديمة ، فيُسمّي العمران الخلدونيّ مدنية ، ويُسمّي العصبية الخلدونية تكافُلاً ، ويعتبر التكافُلَ ذاك مُفتاحَ فهم العالم الفكري والثقافي للإسلام الوسيط . وهو يعرفُ ويستبطنُ مصطلحاتٍ ونُظُماً أوروبيةً من كتب غوستاف لوبون ، ومما ترجمته مدرسة الطهطاوي من مؤلَّفاتٍ سياسيةٍ وتاريخيةٍ في تاريخ المسلمين ، وتاريخ الحضارة الأوروبية ، ومما كانت تنشره مجلة المقتطف . ومع أنه يستخدمُ ابن خلدون والماوردي (ربما كان أول من استعان بالأحكام السلطانية له إلى جانب أدب الدنيا والدين) والشاطبي ؛ فإنه يؤْثِرُ إلى جانب المصطلح الأوروبي المترجَم ، الاقتباسَ من تلك الكتب المترجَمة أيضاً . ويرجعُ ذلك إلى أنه ، مثل قاسم أمين ، ذو اهتمامات اجتماعية وسياسية . وقد عمد بعد عودة الدستور العثماني عام 1908 م إلى إنشاء حزب اللامركزية ، المطالب باستقلالٍ أو حكمٍ ذاتيٍ للبلاد العربية ضمن دولة الخلافة العثمانية . وهكذا فإنّ نقولَهُ عن المصادر التراثية ليست للتسويغ أو التأييد أو الاستلهام ؛ بل من أجل القبض على الروح العامّ للمدنية الإسلامية ، ومقارنته أو وضعه في مقابل الروح الأوروبي . وقد كانت فكرتُهُ أنّ الفرديةَ أو حرية الفرد هي عمادُ التقدم الأوروبي ، أمّا النهوض الإسلامي فعمادُهُ من وجهة نظره التكافُلُ العامّ أو الوعي الجمعي العامّ – وهذا أمرٌ يمكنُ استكشافُهُ من خلال استقراء التاريخ الإسلاميّ والتجربة الإسلامية (أو كما قال هو : السياسات الإسلامية) ، وليس من طريق هذا النصّ أو ذاك أو هذه الحكاية أو تلك . وبذلك نجدُ عندهُ البذرة الأولى لفكرة النظام أو المنظومة الإسلامية الذاتية (5) .

كان الطهطاوي يرى أنّ المسألةَ مسألةُ وعي ؛ ولذلك فقد رأى أنّ فكرةَ المنافع العمومية أو الوعي بها كفيلةٌ بالنهوض والتغيير . وأضاف التونسيُّ لذلك فكرة التنظيمات أو المؤسسات القائمة على العدل والحرية . وقد رأى الرجلان – شأنهما في ذلك شأن سياسيي عصر التنظيمات – أنّ هذين التجديدين يحتاجان لشرعنةٍ أو تسويغ من طريق الاقتباس والاستلهام من التراث الفقهي والسياسي الإسلامي الوسيط . أمّا رفيق العظم ، وزملاؤه في مدرسة المنار من حول الإمام محمد عبده ؛ فتجاوزوا مرحلة التسويغ بالاستناد للتراث إلى الاستظلال بمظلة مقاصد الشريعة التي تسوِّغُ الأخذ بأسباب التقدم بشكلٍ عام ، وانصرف اهتمامُهُم إلى تأمل الأسرار الكامنة وراء الاندفاع والنهوض الأوروبي في شتى المجالات من طريق محاولة القبض على روح المنظومة أو النظام ؛ ولذلك ففي حين استمروا في توسيع معارفهم التُراثية ، اهتموا أكثر بالتعرف على المنظومة الأوروبية الجامعة ، وسرّ تقدم الأُمم الغربية . ولهذا ما قلّ الرجوع إلى المصادر الإسلامية ؛ لكنّ الاستلهامَ صار أوروبياً باعتبار أنّ الإسلامَ لا عيبَ فيه ؛ بل العيبُ في تخلُّف المسلمين ، الذين لن يتقدموا إلاّ بالتربية الحديثة التي عبَّر عنها المرصفي في الكلم الثمان ، ومحمد عبده في الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ، ورفيق العظم في التمدن والعمران ، ورشيد رضا في السُنَنَ الكونية ، والغلاييني في روح المدنية ، وأحمد فتحي زغلول بترجمة سر تقدم الإنجليز السكسون ، والكواكبي في طبائع الاستبداد .

II

افتتحت مقالات السيد محمد رشيد رضا (1865-1935م) عن الإمامة أو الخلافة العظمى بمجلة المنار عهداً جديداً من عهدي حضور التراث السياسي الإسلامي في الفكر السياسي العربي الحديث والمعاصر (6) . وكانت الحكومة التركية بزعامة مصطفى كمال قد قامت عام 1922 بفصل السلطنة (الحكومة المركزية) عن الخلافة (ذات المعنى الرمزي) ، وسوَّغت ذلك بوثيقةٍ كتبها علماء أتراك ونشرها المجلس الوطني التركي بعنوان : الخلافة وسلطة الأمة(7) . وقد ترجمها إلى العربية عبد الغني سني بك ، ونشرتها المنار على حلقات ، ثم قام رشيد رضا بالردّ عليها في كتابه السالف الذكر ، إلى أن نُشرت مجموعةً بعد إلغاء الخلافة عام 1924 . استندت الوثيقة في اعتبار الخلافة رمزاً لوحدة المسلمين لا أكثر إلى التاريخ حيث كانت هناك خلافةٌ (صورية) ، والقوة الحقيقية بيد السلطان ، و إلى النظرية السنية الأساسية التي تعتبر السلطة للأمة أو إجماعها . واستخدمت الوثيقة نصوصاً من كتب أصول الدين المتأخرة عند الأحناف ، والتي تعتبر الخلافة أو الشأن

السياسي من الاجتهاديات ، وليس من التعبديات . أما السيد محمد رشيد رضا ، والذي كـان شأن زملائه في مدرسة المنار وبخاصةٍ العظم والكواكبي والزهراوي ، قد تخلّى عملياً عـن الخلافة بسبب استبداد السلطان عبد الحميـد (1876–1909) وافتتـانهم جميعـاً بالدسـتور والحريات بعد العام 1908 ؛ فقد تقلَّبت عليه المشاريع عشية الحرب الأولى وأثناءها بسـبب العصبية الطورانية لدى الحاكمين في اسطنبول ، ثم بسبب طمع الشريف حسين الثـائر منـذ العام 1916 بمؤازرةٍ من البريطانيين – بالخلافة . وجاء العام 1922 بإلغاء الخلافة عمليـاً ، وببدء الشريف حسين بطلب البيعة له بها ؛ فانتصرت لدى رشيد رضا نزعة الفقيه ، وعـاد للقول بها واعتبارها عملياً أصلاً من أصول الدين . والذي يعنينا هنا أنّ رشيد رضا كان أولَ من اعتمد على "الأحكام السلطانية " للماوردي لإعلان عودته للقول بضرورة الخلافـة دينيـاً وسياسياً . فالخلافة أو الإمامةُ عند الماوردي (– 450هـ) " موضوعةٌ لخلافة النبـوة فـي حراسة الدين وسياسة الدنيا " (8) . وكان المستشرق الألماني Enger قد نشر كتاب الأحكـام السلطانية ببون عام 1854م ، وصار المستشرقون يعودون إليه في دراساتهم منذ ذلك الحين . ومع أنه طُبع بالقاهرة في ثمانينات القرن التاسع عشر ، فإنّ أحداً من المسلمين لم يلتفت إليه ، لأنه لم يكن مألوفاً لديهم لجوء الفقهاء للتأليف السياسي ؛ فيما عدا فن نصائح الملوك ، أو مـا يسمّيه الغربيون مرايا الأُمراء Furstenspiegel ولذلك رجع بعضُهم فـي ثمانينـات القرن التاسع عشر إلى كتاب الماوردي الآخر : أدب الدنيا والدين ، وانفـرد رفيـق العظـم بالعودة في مواطن قليلةٍ من كتبه إلى "الأحكام السلطانية " باعتباره من كتب التاريخ . على كلّ حال ، لخّص رضا الفصولَ الأولى من كتاب الماوردي حول وجوب الإمامـة ، وواجبـات الخليفة وحقوقه ، وطرائق تنصيب الخليفة ، وموقع أهل الحـلّ والعقـد أو أهـل الاختيـار والشورى ، والعمل عند ضعف الخليفة أو إمكان عزله وانعزاله ، أي صفات الإمام المؤهّلـة لتولّي السلطة . وما اكتفى رشيد رضا بذلك بل رجع للإيجي والتفتازاني وبعـض شـرّاحهما وكُتّاب الحواشي عليهما . ولا شكَّ أنه كان يقصد بذلك مُناقضةَ كتّاب الوثيقة التركية ، الـذين رجعوا إلى بعض متكلمي الحنفية والشافعية من المتأخرين في خراسان وبلاد ما وراء النهر . وظلَّ رشيد رضا حذراً بعض الشيء . صحيحٌ أنه رأى ضرورةَ الخلافـة لارتبـاط بعـض الواجبات الدينية بها ، ولأنّ فيها توحيداً للمسلمين . لكنْ كان هناك من جهة أخـرى تخلّـي الأتراك عنها ، وطمع الشريف حسين بها ومن ورائه الإنجليز فيما ظنّ رشيد رضا آنذاك .و لذلك فقد راح يشدّد على الشورى التي اعتبرها مُلزِمـةً للخليـفة القـائم ، كمـا راح يفكّـر في صيـغةٍ تُشبهُ " الجامعة الإسلامية " أو الكونفيدرالية ، والتي ينبغي أن يتربّى عليها قادةُ المسلمين – ومن ضمنهم المرشَّحون للخلافة من الترك ولـيس مـن العـرب أو الهاشميين ! – في مدرسةٍ إسلامية وسياسية ؛ وهي معهدٌ كان رشيد رضا قد حاول إنشـاءه

عام 1912 ثم اختفى بقيام الحرب العالمية الأولى . وبدأت حينذاك – كما هـو معـروفٌ – المؤتمرات بين الحجاز الشريفي ثم السعودي وبين القاهرة في محاولاتٍ لاستعادة الخلافة استجابةً للصدمة التي أصابت المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها لسلوك مصطفى كمال غير المفهوم إزاء مؤسسة الخلافة التاريخية ، التي ما استطاعت الأكثرية الساحقة آنذاك تصَوُّرَ عالم الإسلام بدونها ؛ كما عبر عن ذلك أحمد شوقي وشعراءُ ومفكرون آخرون كثيرون ، وحركة إحياء الخلافة بالهند . وبرزت عقباتٌ كثيرةٌ كان يمكن أن تؤدي إلى تضاؤل الحماس ثم ذهاب المسألة برمّتها . فقد سيطر عبد العزيز آل سعود – الذي كان رضا شديد الميل إليه – على الحجاز والحرمين وهرب الشريف حسين وأُسرته إلى الخارج . وظهر أنّ الإنجليز ضدّ إحياء الخلافة بتاتاً . وتنافس عليها ابن سعود والملك فؤاد ؛ في حين كان الهنود ما يزالون يبحثون عن خليفةٍ من آل عثمان ! لكنْ في هذا الوقت بالذات ظهر كتاب الشيخ علي عبد الرازق (1925) : الإسلام وأصول الحكم ، والذي يعتبرُ أنّ الخلافة ليست من الدين في شيء ، بل إنّ الإسلام دينٌ ولا يملكُ نظاماً للحكم . وقد نكأ ذلك الجراح ، ودفع الجميع للردّ عليه ، ثم على طه حسين الذي ظهر كتابُهُ (في الشعر الجاهلي) بعد كتاب علي عبد الرازق بقليل . ومنذ ذلك الحين صارت الخلافةُ في وعي المسلمين جـزءًا من الاعتقاد ، وتجلياً لمقولة أنّ الإسلام دينٌ ودنيا أو دينٌ ودولة باستثناء مقالاتٍ لعبد الرحمن الشهبندر في المقتطف في عامي 1934 و1935 ؛ وباستثناء أطروحة عبد الرزاق السنهوري عام 1926 والتي تقترحُ تحويلَ الخلافة إلى " عصبة أُمَمٍ شرقية " . والجدير ذكره أنّ السنهوري الذي كتب أطروحته بالفرنسية في باريس أكثر من الرجوع إلى الماوردي أيضاً .

انشغل المفكرون المسلمون خلال العقدين اللاحقين على كتاب علي عبد الرازق إذن بالردّ عليه ، وتفنيد أطروحته ، وتثبيت مقولة الاندماج أو التلازم بين الدين والدولة في الإسلام . لكنْ في أواخر الأربعينات من القرن العشرين ، ومع ازدهار الإحيائية الإسلامية ، والحركات السياسية الإسلامية ، ظهر كتاب الأستاذ عبد القادر عودة : الإسلام وأوضاعُنا السياسية . وقد أصّل فيه استناداً إلى القرآن والسنة لمقولتي الاستخلاف والتكليف . وقد جاءت رسالتُهُ هذه بعد كتابه الضخم المقارن بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي في مسائل الجنايات . ولذلك كانت هناك من جهة فكرة القانون الإلهي أو الشريعة التي يُعتبر المسلمُ مكلَّفاً بتطبيقها ؛ وبذلك صارت الشريعةُ هي جوهرُ نظام الحكم في الإسلام . ويعني ذلك أنّ فكرة " النظام الإسلامي " القائم على تطبيق الشريعة هي المقصدُ والغايةُ بغضّ النظر عن التسميات . وتُرجمت بعد ذلك كُتُب المودودي والندوي التي شدَّدت أيضاً على مسألة النظام الشامل والكامل . وبذلك لم يبق لنظام الخلافة التاريخي دُعاةٌ غير حزب التحرير الإسلامي ، وبعض

الجماعات الصغيرة التي ظهرت في السبعينات من القرن العشرين . أمّا سائرُ الحركات الإسلامية وكتّابُها فتدورُ رسائلهم ذات الطابع التربوي والعَقَدي على إقامة النظام الإسلامي الذي يكتسبُ مشروعيته من خلال تطبيق الشريعة كاملةً .

قصدْتُ من هذا الاستطراد الطويل بعض الشيء إلى القول إنه مع توقُّف الفكر السياسي الإسلامي لدى حركات الإحياء والتأصيل عند مسألة الخلافة فالشريعة باعتبارهما على التوالي جزءًا من الاعتقاد ، قلَّ الاعتمادُ على الكتابات السياسية الإسلامية القديمة ، وجرى اللجوء إلى القرآن والسنة ، وتجربة الخلافة الراشدة . وقد اقتضى ذلك نهج التأصيل الذي ساد ويسودُ ذاك الفكر ، باعتبار النظام الإسلامي ، والدولة الإسلامية ؛ أمرين اعتقاديين لا تفيدُ فيهما كتب الأحكام السلطانية أو الخراج أو الآداب السلطانية أو رؤى الفلاسفة شيئاً كثيراً . فالحضورُ التراثيُّ قويٌّ جداً في كتب الحركيين الإسلاميين ، لكنه حضورُ التراث النصيّ والاعتقادي ، وليس تُراث التجربة التاريخية أو تُراث الفقهاء والفلاسفة وكتّاب مرايا الأمراء . ولكي يكونَ ما أقصِدُه واضحاً حول موقف الإسلاميين الحركيين أو رؤيتهم ؛ أذكُرُ تأكيدهم على التجربة المجهَضة بعد الخلافة الراشدة استناداً إلى الأثر القائل : تكونُ الخلافة ثلاثين عاماً ، ثم يكونُ مُلْكٌ عَضوض . وإذا كانت التجربةُ كلُّها منذ عهد معاوية مُلكاً عَضوضاً ، فما الحاجة للرجوع إليها أو استحضارها ما دُمنا بصدد الحديث عن النظام الكامل ، وعن التطبيق الصحيح للرؤية الإسلامية في الحكم ؟!

وإذا كان الإسلاميون لا يعودون إلى التراث السياسي الإسلامي في مجال النظرية والتطبيق ؛ فإنّ عودتَهم إلى ذلك التراث في الجزئيات الأُخرى متفاوتةٌ ولكنها قليلةٌ على العموم ؛ لعدم ملاءمة تلك المصادر لمقاصدهم .

- ففي مسألة الشورى تراوحت التصورات والآراء بين القول بأنها مُلزِمة أو غير مُلزِمة (9) . وكلا الحكمين فقهيٌّ يستند إلى النصوص وتصرفات النبي (ص) والراشدين وليس إلى كتب التُراث السياسي وكتب السياسة الشرعية التي تربطُ الشورى بالاستشارة والنصيحة ، وتعتبرُها أمراً أخلاقياً ، المعنى السياسي والاعتقادي فيها ضئيل . أما الذين قالوا من الإسلاميين إنّ الشورى هي أصلُ النظام الإسلامي (10) باعتبار ما ورد عنها في القرآن الكريم ؛ فإنهم أيضاً لا يعودون إلى التجربة التاريخية التي تمثّلُها كتب التراث السياسي لانعدام الشورى فيها ، ولأنّ أساسَ المشروعية لديهم ليس الأمة في أعرافها وإجماعاتها ؛ بل هي الشريعة المتجلية بدورها في القرآن والسنة والتجربة الراشدة ،

والتي يفيدُ فيها الرجوعُ لسيرة ابن هشام أو تاريخ الطبري ، أكثر مما يفيد الرجوع إلى الماوردي أو أبي يعلى . وهناك رجوعٌ ملحوظٌ لابن تيمية لكنْ في فتاويه أكثر من الرجوع لكتابه في السياسة الشرعية . على أنّ الرجوعَ لكتاب السياسية الشرعية له أسبابٌ أيديولوجيةٌ ، وليست سياسية .

- وفي المسائل الاقتصادية والمالية هناك كتب الخراج والأموال التي تُحدِّدُ موارد الدولة الإسلامية بعد مقدمةٍ تاريخيةٍ حول الفتوحات . وهذه المواردُ لم تَعُدْ حاضرةً اليوم ، والإسلاميون الحركيون لا يكتبون دراساتٍ تاريخيةً لكي يهتموا بما كانت عليه الدولةُ في عصورها المختلفة ؛ بل إنما يستحضرون التراث للإفادة منه في برامجهم الحاضرة ؛ ولذلك تكثُرُ الدراسات عندهم عن الزكاة وعن الوقف وعن الحسبة ، وما يتصل بذلك من ممارسات الدولة في العصر الأول . ولأنّ الممارسات التي يمكن أن تتحول إلى تشريع منحصرة بصدر الإسلام ؛ فإنّ النزعة هنا تكونُ انتقائية ، وتقتصر على استحضار ما يتصل بعصر الفتوحات من التصرفات المالية والإدارية .

- ويحضر التراث السياسيُّ الإسلاميُّ بصورةٍ ملحوظةٍ نسبياً لدى الإسلاميين عندما يتعلق الأمر بأهل الذمة ، وبداري السِلْم والحرب . فالأمور المتعلقة بالموضوعين لا تفاصيلَ فيها في القرآن والسنة من جهة ، ثم إنها أمورٌ تتعلق بالاعتقاد عندهم وليس بالتاريخ من جهةٍ ثانية . لكنّ مباحث أهل الذمة لا تحضرُ كثيراً في كتب التُراث السياسي ، بل في كتب الفقه . أمّا مباحثُ الدارَين فهناك عودةٌ بشأنها إلى كتاب السِيَر للشيباني ؛ لكنْ هناك عودةٌ أكبر لكتب التفسير ، ولابن تيمية ؛ لتعلُّق ذلك عندهم بالإيمان والكفر ، أكثر من تعلقه بالعلاقات الدولية .

II

... ويحضُرُ التراثُ السياسيُّ الإسلامي بقوةٍ في أعمال الأكاديميين والدارسين العرب المحدَثين والمعاصرين من ثلاث فئات ؛ الأولى الأساتذة والفقهاء المعنيون بالفقه الدستوري ، ونظرية الدولة ، والقانون الدولي أو العلاقات الدولية . والثانية الأكاديميون المعنيون بتدريس مادة أو رصيد الفكر السياسي الإسلامي أو تاريخ الفكر السياسي في الجامعات والمعاهد . والثالثة المحققون المعنيون بنشر النصوص والرسائل السياسية أو كتابة دراساتٍ عنها .

والواقعُ أنه في مجال الفقه الدستوري ؛ فإنّ كتاب الماوردي في الأحكام السلطانية والولايات الدينية فريدٌ من نوعه . فكتابُ أبي يعلى (–458هـ) المعاصر له ربما كان من صناعة حنبليٍّ متأخّر ؛ إذ لا زيادةَ فيه غير أقوال أو آراء الإمام أحمد ومدرسته . أمّا كتاب ابن جماعة (–733 هـ) " تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام " فهو اختصارٌ للماوردي مع إضافاتٍ طفيفة تتعلق بعصره . وما قاله الأستاذ نصر عارف من أنّ كتاب الماوردي الآخر " تسهيل النظر وتعجيل الظفر " أهمُّ منه ، غير دقيق (11) . فقد حقّقتُ ذلك النصّ وفيه نظريةٌ في الدولة وأشكال الحكومات ، ربما استفاد منها ابن خلدون ، لكنّ النصف الآخر من الكتاب معنيٌّ مثل " أدب الدنيا والدين" ، وأكثر فصول " قوانين الوزارة " بالمسائل الأخلاقية العامة والفردية لذوي السلطة والسلطان . وحده إمام الحرمين الجويني (–478هـ) في " غياث الأُمم " (12) وفي رؤيةٍ مخالفةٍ لرؤية الماوردي ، يحاولُ أن يعرضَ جديداً في فقه التغيير والإصلاح ، وليس في مشروعية الدولة والخلافة . فهو يقترح بسبب الافتراق الحاصل بين الخلافة والقوة السياسية ؛ الدمج بين الخلافة والسلطنة ليهبَ ذلك سلطةَ الأمر الواقع شرعيةً جديدة .

ما قَدَر المستشرقون ، الذي نشر أحدُهُم كتاب الماوردي منتصف القرن التاسع عشر الكتاب حقّ قدْره . فقد اعتبروه تبريراً لسلطة الأمر الواقع ، واعتبروا حلولَهُ للمشكلات البنيوية في النظام شكلية ، ومن حِيَل الفقهاء ؛ وإن عرضوه عروضاً مُسْهبةً من مرغليوث وتوماس أرنولد وإلى هاملتون غب وتلمان ناغل . أما الباحثون المسلمون فقد عُنوا به عنايةً فائقةً منذ رشيد رضا والسنهوري وإلى صلاح دبوس وعبد الحميد متولّي ومحمد عبد الله العربي ومحمد طه بدوي ومحمد ضياء الدين الريّس ومحمود حلمي ومصطفى حلمي والشيخ يوسف القرضاوي وثروت بدوي وسليمان الطماوي وفتحي عبد الكريم ومحمد عمارة ومحمد فاروق النبهان وصولاً للكتاب البالغ الأهمية للأستاذ محمد سليم العوّا (14) . وما لقي كتابُ الماوردي الآخر " تسهيل النظر وتعجيل الظفر " الاهتمام الذي يستحقُّه بعد ، لأنه طُبع متأخّراً . وكان ممكناً الاستعانةُ به في مجال نظرية الدولة ، التي انصرف المنظِّرون السياسيون ، والفقهاء الدستوريون ، والمؤرّخون للإفادة في مجالها من نظرات ابن خلدون في مقدمته ، وأحياناً من ابن تيمية في السياسة الشرعية (15) . ولذلك فقد صارت الكتب الثلاثة : الأحكام السلطانية ، والسياسة الشرعية ، ومقدمة ابن خلدون أهمّ مصادر الاقتباس والاستشهاد في العقود الثلاثة الأخيرة . وبالإضافة لذلك فقد صدرت عشراتُ الدراسات المستقلة عن الماوردي وابن خلدون وابن تيمية باعتبارهم مفكرين سياسيين أو فقهاء سياسيين ودستوريين .

ومـــا لقيـــــت كُـــتُبُ الخــراج والأمـــــوال مثـــــــــل الخـــراج لأبـــــي يوسف (–182هـ) ، والخـــــراج ليـــحيى بـــــــن آدم (–206هـــ) والأموال لأبـــــــي عبيد (–224 هـ) ، والأموال لابن زنجويه (–319هـ) (الذي أفـــاد كثيراً من أبي عُبيد) اهتماماً مُماثـــــلاً من جانب الدارســـــين العرب والمسلمين . لكـــنّ الاقتباس منها (وليس استلهامَها) ازداد زيادةً ملحوظةً في الدراسات التي تُعنـــى بالتـــأريخ للدولة الإسلامية ، باعتبارها كتباً في التاريخ الاقتصادي . فالمعروفُ أنّ هذه الكتب تعـــرضُ لموارد الدولة الإسلامية منذ النبي (ص) وعصر الفتوحات وصولاً للقرن الثالث الهجـــري – بالإضافة إلى أبوابٍ في الزكاة والجزية والمسائل الاقتصادية الأخرى الموجودة في كتب الفقه .

وظهر اهتمامٌ متجدّدٌ بفرعٍ سياسيٍّ ما كان بارزاً من قبل ؛ أو أنه ما كان معتبراً مـــن موضوعات الفكر السياسي ، بل من موضوعات الفقه ؛ هو موضوع السياســـة الشـــرعية ، والتي تعني عملياً صلاحيات الحاكم أو الإمام إزاءَ الشريعة أو تحـــت مظلّتِهـــا . ومصـــادر الموضوع المستقلّة في كتب التراث السياسي أو السياسي / الفقهي هي السياسة الشرعية لابن تيمية ، والطرق الحكمية ، وإعلام الموقعين لابن قيم الجوزية ، وتبصرة الحكّام لابن فرحون . وبالعودة إلى هذا الكتب ،وكتب الفقه العامّ ظهرت دراساتٌ لعبد الوهـــاب خـــلاّف (1932) ،وعلي الخفيف (1935) ، ومحمد البنا (1937) ، وعبد الرحمن تـــاج (1953) ، ويوســـف القرضاوي (1998) . لكنْ في عصر الإحيائية الإسلامية ؛ فإنّ موضوعات الاهتمام تشـــعّبت وامتدَّت بحيث صارت بحوث السياسة الشرعية لدى الإسلاميين هي بحوث ما يُعـــرف بفقـــه الدولة في الإسلام ، ويبدو ذلك على خير وجـــــهٍ في كتابي الشيخ القرضاوي : مـــن فقـــه الدولة ، والسياسة الشرعية .

أمّا الفلسفة السياسية في الإسلام فقد لقيت اهتماماً كبيراً من جانب المستشرقين الـــذين اعتبروا في القرن التاسع عشر وحتى أواسط القرن العشرين ؛ أنّ التفكير السياسي مقصـــورٌ في العصر الإسلامي الوسيط على الفلاسفة الإسلاميين الذين استمدُّوهُ من أفلاطون وارســـطو والهلينيين الآخرين . ولذلك لقي الفارابي (–339هـ) عنايةً خاصّةً من جانبهم لكثرة كتاباته في هذا المجال وبخاصةٍ كتابُهُ : آراء أهل المدينة الفاضلة – مع الاهتمام أيضاً بابن ســـينا (الذي له فصولٌ سياسيةٌ في الشفاء والنجاة والحكمة العروضـــية) . ويتجـــدَّدُ الاهتمـــامُ فـــي

السنوات الأخيرة بسياسات ابن رشد بعد أن ظهر شرحه على جمهورية أفلاطون بالإنجليزية والعربية نقلاً عن العبرية لضياع أصله العربي .

ويبقى جانبُ مهمٌّ يستحقُّ الذكر ، وهو المتعلّق بنشر النصوص السياسية نشراتٍ علميةً سواءٌ أكانت مطبوعةً من قبل طبعات غير علمية ، أو أنها كشوفٌ جديدة . والواقعُ أنّ أكثر المؤلَّفات السياسية العربية القديمة تدخُلُ في باب الأدب السياسي أو آداب ونصائح الملوك أو ما يُعرَفُ باسم " مرايا الأُمراء " كما سبق ذكره . وفي هذا المجال ، أو هذا الفرع من فروع الاهتمام العربي والإسلامي القديم انضمّت كتبٌ جديدةٌ كثيرةٌ إلى الكتب المعروفة مثل سر الأسرار المنسوب لأرسطو والتاج المنسوب للجاحظ ، وسلوك المالك لابن أبي الربيع ، والتبر المسبوك للغزالي . والمعروف أنَّ الدكتور حامد ربيع افتتح الاهتمام تقريباً بهذا الأمر بتحقيقه لكتاب ابن أبي الربيع " سلوك المالك " مع كتابة مقدمةٍ ضافيةٍ ومفيدة . لكنه اعتبر الكتاب من كتب الفكر السياسي والفقه الدستوري وهو ليس كذلك كما اعتبره من عصر المعتصم (218-227هـ) وهو في الواقع من عصر المستعصم (-656هـ) آخر خلفاء بني العباس . وهو كتابٌ يدور بين النصائح وتراث الفلاسفة الإسلاميين ؛ وفصوله الجدّية منقولة عن تسهيل النظر للماوردي (-450هـ) . وقد نشرت عشرات الكتب المتشابهة من هذا الفنّ ودُرست من جانب عدة باحثين من مثل أستاذنا الدكتور علي سامي النشار ومحمد جاسم الحديثي وجليل العطية وفؤاد عبد المنعم أحمد ورضوان السيد . كما أنّ دراساتٍ عدةً كُتبت عنها . ولستُ أرى إضافاتٍ وكشوفاً حقيقية في مجال مخطوطات الفكر السياسي الإسلامي في السنوات الأخيرة غير غياث الأُمم في التياث الظلم للجويني ، والذي اكتشفه الدكتور عبد العظيم الديب ، ونشره ، في الوقت الذي صدرت منه نشرةٌ محقّقةٌ أُخرى على يد الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد . وهناك أيضاً تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة المُلْك للمارودي ، الذي نشره هلال محيي السرحان ، ونشرتُهُ أنا . وأخيراً شرح ابن رشد لجمهورية أفلاطون الذي ترجمه أحمد شحلان عن العبرية ، ودرسه الدكتور محمد عابد الجابري .

* * *

ما استطعتُ في هذه العجالة ، الاهتمامَ بكلّ وجوه حضور التراث السياسي الإسلامي في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر . فهناك مثلاً التأليف في السياسيات لدى الإمامية والزيدية والإباضية . وأعرف لدى الزيدية بالذات كتباً ومخطوطاتٍ قيمةً في الفقه السياسي وفي السياسة الشرعية ، وفي نصائح الملوك . ثم إنّ هناك حضوراً تُراثياً ملحوظاً في بعض البحوث شبه السياسية التي تَرِدُ في كتب الفقه مثل باب أحكام البُغاة ، والتي يستخدمُها بعضُ

الباحثين في مسائل المعارضة السياسية في الدولة الإسلامية . كما أنّ كتب كُتّاب الديوان مثل الخراج وصنعه الكتابة لقُدامة بن جعفر ، أو الخراج لأبي يوسف أو صبح الأعشى للقلقشندي ، حاضرةٌ في الفكر المعاصر ، وتستحق اهتماماً أكثر . وكذا الأمر بالنسبة للوزارة التي كتب فيها كثيرون منهم الجهشياري والجاجرمي والصابي والماوردي كتباً مستقلة . لكنني أحسبُ أنني ألممتُ بجوامع تحتاج إلى مزيد تأمُّل . فالموضوع جديدٌ جدَّةَ كل الموضوعات التي تتعرض لمتغيّرات المناهج والمذاهب ، ولعلائق التراث والمعاصرة في مجالنا الحضاري .

الحواشي

(1) الطرسوسي : تحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في المُلْك . تحقيق ودراسة رضوان السيد . بيروت 1992 ؛ ص ص 48-50 . وقارن بالطهطاوي : كتاب مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية ؛ في الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي ، التمدن والحضارة والعمران ، الجزء الأول ، تحقيق ودراسة محمد عمارة ، ص ص 243-585 ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1973 .

(2) خير الدين التونسي : أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك . تحقيق ودراسة معن زيادة ، بيروت 1978 .

(3) لابن القيم كتابان في السياسة الشرعية والمصالح هما : الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ، وإعلام الموقّعين عن ربّ العالمين . والغالب أنه رجع للطرق الحكمية .

(4) الشيخ حسين المرصفي : رسالة الكلم الثمان ؛ رؤية في تحديث الفكر المصري ، دراسة ونشر أحمد زكريا الشلق ، القاهرة 1984 ، والشيخ حسين المرصفي : رسالة الكلم الثمان . تحقيق ودراسة خالد زيادة ، بيروت 1982 .

(5) قارن بتحليلٍ مختلفٍ بعض الشيء لأفكاره عند فهمي جدعان في : أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث ، 1979 ؛ ص ص 494 – 506 .

(6) الشيخ محمد رشيد رضا : الخلافة أو الإمامة العظمى . الزهراء للإعلام الإسلامي ، القاهرة 1988 ، ووجيه كوثراني : الدولة والخلافة إبّان الثورة الكمالية في تركيا : رشيد رضا ، علي عبد الرازق ، عبد الرحمن الشهبندر . دراسة ونصوص . بيروت 1996 . وقد نشر الدكتور كوثراني كتاب السيد رشيد رضا على الصفحات 47-249 .

(7) عند كوثراني في الدولة والخلافة ، ص ص 209 – 248 .

(8) بين يديّ ثلاث نشرات للأحكام السلطانية : النشرة الألمانية (1854) ، والنشرة المصرية (1909) ، والنشرة اللبنانية (1989) . وقد رجع رشيد رضا إلى الطبعة المصرية .

(9) قارن بمحمد سليم العوا : في النظام السياسي للدولة الإسلامية ، دار الشروق بالقاهرة ، 1989 ، ص ص 179-211 ، وعبد الرحيم بن حاج أحمد : الشورى والديمقراطية دراسة مقارنة ، بيروت 2001 (أطروحة ماجستير بالمعهد العالي للدراسات الإسلامية ببيروت) ص ص 43-85 .

(10) مثل توفيق الشاوي وجمال البنا وصبحي الصالح وخالد محمد خالد .

(11) نصر محمد عارف : في مصادر التراث السياسي الإسلامي ، تقديم الدكتوره منى أبو الفضل . المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، 1994 ، ص 65-66 .

(12) الجويني : غياث الأُمم في التياث الظلم ، تحقيق عبد العظيم الديب ، قطر . 1400هـ .

(13) اكتشفه الدكتور عبد العظيم الديب ؛ لكنْ نشره أولاً الدكتور مصطفى حلمي ، والدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد – ثم نشره الدكتور الديب .

(14) قارن بالعوّا في ثبته للمراجع بكتابه : في النظام السياسي للدولة الإسلامية ، والشيخ يوسف القرضاوي : السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها . مكتبة وهبة بالقاهرة 1998 ؛ ص ص 22 – 23 .

(15) هناك عرضٌ مُسْهَبٌ له بالألمانية (1989) كتبه تلمان ناغل . واختصره محمد شاكر الشريف في " الطريق إلى الخلافة " 1992 . وكتب رفيق يونس المصري عن فكر الجويني الاقتصادي (2001) . والطريف أن أول من استخدمه مخطوطاً كان اليساري المعروف هادي العلوي في كتابه : في السياسة الإسلامية ، بيروت 1974 ، ص ص164-174 .

أهوال الأصوليات، والافتقار إلى البدائل!

رضوان السيد

صارت الأمور تستعصي على الإحصاء والاستقصاء. تأتي الوقائع فتنسخ بعضها بعضاً ليس في البلدان والأماكن فقط؛ بل في الأهوال وعددالقتلى والخراب الحاصل. لدينا الوقائع القاتلة والمستمرة منذ أعوامٍ في سورية والعراق. ولدينا الأهوال المستجدة والمتفاقمة بليبيا ومصر وتونس واليمن. وهي جميعاً ذات نمطٍ واحدٍ أو يكاد يكون نمطاً واحداً. كنا نتحدث عن الديكتاتوريات، وقد انضوت جميعاً في حضن إحدى الأصوليتين القاتلتين. أما ما أقصده بالنمط فهو أنَّ كلاً من الخلافة والولاية هو نموذج مختار للدولة الدينية المثالية. ولنتأمل قوله تعالى عن النبي(ص) ورسالته: { وما أرسلناك إلاّ رحمةً للعالمين}، ثم لنشهد أفاعيل "خلافة النبوة" والإمامة على أرض الواقع، الخالية من الرحمة ومن الدين ومن إنسانية الإنسان!

هناك ثلاث بديهيات تتعرض جميعها للتجاوز والانتهاك. فالناس ينشئون دولاً لإدارة شؤونهم العامة، وللحماية من الفوضى والانقسام واعتداء القوي على الضعيف. وقد تحولت بعض السلطات إلى مصدر خوفٍ للمجتمعات. بيد أنّ زوالها أو ضعفها ترك المجتمع سائباً وعرضةً للخراب بأيدي عصابات القتل والإجرام. فالمشكلة الأولى والأساسية التي نُعاني منها هي الانتهاك الفظيع الذي تتعرض له سلطة الدولة وفكرتها بغضّ النظر عن الإساءات التي ارتكبتها للناحيتين: التقصير في إدارة الشأن العام، واستخدام العنف المفرط ضد المواطنين.

أما البديهية الثانية التي يجري تجاهلها في البلاد العربية المضطربة؛ فإنها تتعلق بحماية المجتمع من الذين يريدون ممارسة العنف والإرهاب ضده أو ضد بعض فئاته. فما دامت سلطة الدولة قد سقطت، والمجتمع لم يتمكن من إقامة سلطةٍ جديدةٍ، يصبح السؤال: من يحمي المجتمع من العنف الناجم عن سوء استعمال السلطة، وعن صعود جماعاتٍ للقتل وممارسته على المجتمع بدون رادع؟ إنّ المجتمعات المتروكة بدون حماية هي التي تشرد منها عشرات الملايين في سورية والعراق وليبيا واليمن، والحبل على الجرّار !وقد سار العرب في كل هذه البلدان في الحلّ السياسي الدولي، أي عن طريق التدخل من جانب الأُمم المتحدة. وما أمكن

الاتفاق على الحل بسورية، فتشرد نصف الشعب السوري حتى الآن، وقُتل منه نصف مليون، وسجن مليونٌ آخر. وتدخلت الأمم المتحدة في ليبيا وما تزال، بيد أنّ أحداً لا يعرف المستقبل وسط تفاقم العنف في البلاد. أمّا العراق فهو الهول الهائل، حيث تكاد قوة الحقد وحدها أن تكون قاتلةً بدون إطلاق نار! فكيف ستجري المصالحة الوطنية الموعودة، وكيف سيأمن الناس بعضهم بعضاً؟ لقد كان المراد من اختيار الحلّ الدولي، أنّ الجهات الدولية يتوافر لها الحياد. لكنّ الأطراف المحلية المختلفة مدعومة من هذا الجانب الدولي أو الإقليمي أو ذاك.

والبديهية الثالثة التي يجري تجاوُزها في بلدان الأضطراب العربي تتمثل في تعذر استمرار العلاقات الدبلوماسية أو السياسية أو الإنسانية مع العرب الآخرين أو مع العالم. وإذا قلنا إنّ العرب سينسون ويغفرون، فلماذا يكون على البريطاني أن ينسى قتلاه، وكذلك الفرنسي أو الألماني؟ ولماذا يُقتلون وهم سيّاحٌ أوعاملون في هئات الإغاثة أو المنظمات الطبية الإنسانية؟ ثم لماذا يكون عليه أن يتحمل خروج مئاتٍ من مواطنيه ذوي الأصول العربية والإسلامية إلى سورية والعراق لقتل الناس هناك باسم الدولة الإسلامية أو باسم الإمامة المعصومة، وهناك احتمالٌ أن يعود بعض هؤلاء لممارسة العنف على الأرض الأوروبية، ولماذا؟ لا أحد يعرف، مثلما لا يعرف أحدٌ كيف تبلغ بهؤلاء الكراهية لأوروبا أن يقتلوا ويقطعوا الرؤوس، ثم يسارع عشرات الأُلوف من الهاربين من تونس وسورية وليبيا وفي زوارق خطرة ليحطّوا على أي أرضٍ أوروبية رجاء السعادة الأبدية! فكيف تكون الدولة الواحدة موئلاً للسعادة، وحقيقةً بالقتل والإبادة في الوقت نفسه، ومن جانب عربٍ ومسلمين؟ كيف يعيش وسيعيش العرب مع العالم بعد هذه الكوابيس، وسواء أكانوا من المقيمين بأوروبا أو المهاجرين باتجاهها!

لقد عجبتُ بجرأة الحكومة التونسية وإقدامها على إقفال مصليات ومساجد يجتمع فيها العنيفون، ويخططون للعنف والقتل. عندما يصبح الدين أيديولوجيا للقتل فإنه لا يعود ديناً.

نحن محتاجون إلى اعتدالٍ في الدين نفتقر إليه بشدة. وإلى سلطاتٍ تحمي المجتمعات ولا تُرعبها. ومحتاجون إلى إعادة التفكير في العلاقة بالعالم. ومحتاجون قبل كل شيئٍ إلى الخلاص من هؤلاء المجرمين والقتلة الذين لا يرعون للدين حرمةً ولا لإنسانية الإنسان!

www.ridwanalsayyid.com

جريدة الاتحاد في صفحة وجهات نظر يوم الاحد 2015/7/6

مشاهد التغيير ومناهجه في الفكر العربي

التصنيف: أوراق علمية

الموضوع: الفكر الإسلامي المعاصر – الإصلاح والنهوض

المصدر: مجلة التسامح – سلطنة عُمان

التاريخ: العدد الحادي عشر (صيف 1426 هـ /2005 م)

http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id=231

I

اخترت أربعة مشاهد أو مواجهات ثقافية عربية جرت ثلاثةٌ منها في مصر على مدى القرن العشرين، لبلورة الأُطروحة التي ذهبْتُ إليها حول الطبيعة العقدية لهذا الفكر، فكر الذاتية والهوية، وعلاقة وعي الهوية برؤية العالم، والإمكانيات الأخرى التي تفتّح عليها المشهد في تسعينات القرن العشرين؛ لجهة ما يتعلق بالتغيير ومناهجه وآلياته.

المواجهة الأولى: بين فرح أنطون ومحمد عبده في مطلع القرن.

والمواجهة الثانية: بين رشدي صالح ومحمد البهي أواخر الخمسينات.

والمواجهة الثالثة: بين سيّد قطب وشيوخ الإخوان المسلمين المصريين في الستينات والسبعينات.

والمواجهة الرابعة: بين الإحيائيين الإسلاميين القائلين بإسلامية المعرفة، والليبراليين الجدد الذين يعتبرون الثقافة الغربية نهاية المطاف.

كانت الإشكاليةُ في المواجهة الأولى مسألة التقدم، وما هي السبيل الفُضلى لتحقيقه؟ فقد كان فرح أنطون اللبناني المتمصّر يرى متأثراً في ذلك بالمسار الفرنسي- وبإرنست رينان على الخصوص- أنَّ السبيل الفضلى لتحقيق التقدم تتمثل في فصل "السلطة المدنية" عن "السلطة الدينية"؛ ذلك أنه "لا مدنية حقيقةً ولا تساهُلَ ولا عدلَ ولا مساواة ولا أمنَ ولا أُلفةَ ولا حريةَ ولا علمَ ولا فلسفةَ ولا تقدمَ في الداخل إلاّ بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية. ولا سلامة للدول ولا عزّ ولا تقدم في الخارج إلاّ بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية". فيردُّ عليه محمد عبده بأنّ هذا الأمر غير ممكنٍ في كلِّ الأديان، وفي الإسلام على الخصوص. ثم يتجه لعرض صورةٍ

مُشْرِقةٍ عن علاقة الدين بالدولة في التاريخ الإسلامي، وصورة أخرى قاتمة عن تلك العلاقة في التاريخ المسيحي الوسيط؛ ليصلَ في النهاية إلى أنه لا ضرورةَ لــفصل الدين عن الدولة في الإسلام من أجل التقدم، في حين كان ذلك ضرورياً في أوروبا للخصومة بين الكنيسة والعلم، والكنيسة والمُلْك في العصور الوسطى والحديثة. ولا يقــف فرح أنطون مكتوف الأيدي أمــام هــذا الحِجــاج، فيورد أمثلةً للاضــطهاد الديني في التاريخ الإسلامي (أبرزُها مَثَلُ ابن رشد)، ليؤكد في النهاية أنه ليس ضدّ أيِّ دين؛ لكنه ضدّ أن تسطو المؤسساتُ الدينية على أمور الشأن العامّ – لما في ذلك من إضرارٍ بالمواطنين وبخاصةٍ في المجتمعات المتعدّدة الأديان. فالحكومة الديــنية – كما يقول – سوف تنحاز إلى أهل دينها، بينما الحكومةُ المدنيةُ تنظر إلى الجميع نظرةً واحدة! وهنا يحشُرُ محمد عبده فرح أنطــون في زاوية المســيحي المعتــدي على الإسلام فيــجادله في أنَّ أُصــول المسيحية (وليس الكنيسة فحسْب) مُعادية للعلم وللعقل وللتقدم – فيجيبه فرح أنطون بما معناه إنه لا يريد الدخول في نقاشٍ دينيٍّ، بل إنه يحتكم إلى العقل في الأمر المدني، ويترك للبشر الأفراد أن يتديَّنوا بالدين الذي يشاءون(1). وبعكس ما يبــدو لأول وهلة؛ فإنّ الذي حوصر في النهاية محمد عبده وليس فرح أنطون. ذلك أنَّ الواقع أنه كما لم تكن مرجعية فرح أنطون مسيحيةً؛ فإنّ مرجعيةَ محمد عبده لم تكن – في مسألة التقدم بالذات – إسلامية. جُلُّ ما كان عبده يقصده أنّ المسلمين يمكنهم أن يتقدموا بالمقاييس وبالأنماط الأوروبية، دون أن يقف الإسلامُ عقبةً في سبيل ذلك. فالمثال الأوروبي القائم في نظر الرجلين على العقل والعلم مرجعيةٌ مشتركةٌ؛ لكنّ عبده لا يرى احتذاءه بحذافيره، وبخاصةٍ ما اتّصل منه بمُصارعة الدين. لكنه عندما اضطُرَّ للتفصيل مَيَّزَ بين المــسيحية والإسلام فسوَّغَ عداءَ العلمانيين الأوروبيين للكنيسة بل وللمسيحية، مدافعاً عن إمكانية تلاؤم الإسلام (بشواهد تاريخية ونصّية) مع العلم والتقدم والمدنية.

وما حُسِمَ النقاشُ لصالح واحدٍ من المجادلَين. ليس لأنَّ الحسمَ غير ممكنٍ في نقاشٍ من هذا النوع وحسْب؛ بل ولأنَّ الصُوَر التاريخية والنصوص والوقائع؛ تخضع كَلٌّ منها لقوانين ومناهج بحثٍ لا تتطابق. فالصورة التي كانت سائدةً يومَها عن العصور الوسطى الأوروبية، التي كانت الكنيسةُ مسيطرةً فيها، لا تقف في وجه الصورة المُشرقة للعصور الوسطى الإسلامية. لكنْ من ناحيةٍ ثانيةٍ فإنّ الحاضر الأوروبي المتقدم والفاصل للدين عن الدولة شاهدٌ لا يمكنُ دفعُهُ بالاستشهاد بنصوصٍ إسلاميةٍ في الحرية والتقدم.

بدأ النقاشُ إذن حول التقدم ومستلزماته، والتغيير وآلياته. وانتهى افتراقاً في قضايا دور الدين في دنيا الواقع، وعلائقه بالدولة والسلطة السياسية. وهي إشكاليةٌ ما تزالُ عالقةً في الفكر والواقع العربي على مشارف القرن الواحد والعشرين.

أما المُواجهةُ الثانية: فقد كانت بين رشدي صالح الذي أصدر عام 1957م روايةً تأويليةً عن ابن خلدون عنوانها: "رجلٌ في القاهرة "، ومحمد البهي الذي أصدر عام 1957م, أيضاً كتاباً ضخماً عنوانه: "الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي". وقد خصّص في كتابه هذا فصلاً طويلاً عنوانه: "الماركسية في التجديد في الفكر الإسلامي " للردّ على رشدي صالح، ومؤلفَين آخرَين اعتبرهم ماركسيين مثله هما خالد محمد خالد (من هنا نبدأ)، ومصطفى محمود (الله والإنسان). محاولة رشدي صالح في فهم ابن خلدون محاولةٌ ماركسيةٌ فعلاً، تحتذي طــرائق جورج برنارد شو في شرح الاشتراكية وتبسيطها لأنصاف المتعلمين. والجديد

فيها –فضلاً عن صيغتهـــا الروائية الجذَّابة– استلهام شخصية تراثية مشهورة من أجل الدعوة لقيمٍ وتحليلاتٍ وممارسات مُعاصرة. أمّا محمد البهي (الذي كان وقتها مديراً للثقافة بالأزهر، ثم صار مديراً لجامعة الأزهر، فوزيراً للأوقاف وشؤون الأزهر) فأكثر ما أزعجه فيما قال: استخـــدام ابن خلـــدون من أجـــل الدعاية للـــشيوعية(2). فالتجديد أمر مشروعٌ، والاستلهامُ للتراثيات مُفيدٌ للناشئة، لكنّ حدود التجديد هي حدودُ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده لا أكثر ولا أقلّ. بيد أنه عندما يمضي مُجادلاً رشدي صالح ورفاقه المتمركسين من وجهة نظره، يكشف عن سرّ انزعاجه الحقيقي: الصراع في الثقافة المصرية صراعٌ على الحاضر السياسي، والهوية الثقافية والسياسية لمصر بعد الثورة، والتي لم تكن قد تحددت بعد. وهو مثل محمد عـــبده من قبل ضدّ الصليـــبية، ومثل شيخـــه المراغي ضد الشيوعية، فاك غربـــان مرفـــوضـــان: الغرب الماضـــي (الصليبي)، والغرب الماركسي، ويبقى الأمر مفتوحاً فيما يتعلق بالغرب الثالث (الثاني في الحقيقة؛ لأنّ الغرب الأول الذي يهاجمه باسم الاستـــشراق والصليبيـــية هو غربٌ متصوَّرٌ له علاقةٌ بتحديد الهوية أكثر مما له علاقةٌ بالواقع). يقرر رشدي صالح على لسان ابن خلدون حتمية التطور، وحتمية الصراع الطبقي، وحتمية انتصار المسحوقين. فيجيبه محمد البهي بحتمية انتصار الإسلام على الشيوعية وعلى الصليبية. إنه صراعٌ على السلطة، أو أنه دعوةٌ من جانب مثقفين في جبهتين متقابلتين لثورة يوليو لاعتناق إحدى وجـــهتي النـــظر. والطريف أنَّ مرجعية رشدي صالح الظاهرة إسلامية تراثية، بينما مرجعية محمد البهي إسلامية حديثة.

في حالة محمد عبده وفرح أنطون كانت الإشكالية ضخمة وموجعة، لكنّ التلاقي علـــى قواسم مشتركة ظلَّ ممكناً. ففرح أنطون الذي هاجر إلى أمريكا عام 1906م، ما لبث أن عاد إلى مصر عام 1909م تحت تأثير حَدَث الدستور العثماني عام 1908م. فكما كانت هجرتُهُ مثقلةً بالرموز، كانت عودتُهُ – أملاً بالحداثة العثمانية – رمزيةً أيضاً. أمّا مواجهة محمد البهي مع رشدي صالح فهي مواجهةٌ بين مثقفين على طرفي نقيض، ولا إمكان للقاء بينهما على تسوية. وهي تجري على خلفية الحرب الباردة التي نشبت بين الجبارين أواخر الأربعينات، والتي قسّمت العالم حتى أواسط الثمانينات. وقد حاول ثوارٌ كبارٌ في آسيا وإفريقيا الخروج من إرغامات الانحياز لأحد الطرفين بمؤتمر باندونغ وجبهة عدم الانحياز؛ لكنّ رشدي صالح ومحمد البهي، كلٌّ على طريقته، يرفض عدم الانحياز، ويستصرخُ سلطات ثورة يوليو أن تنضمّ لأحد الطرفين المتصارعين في السياسة كما في الثقافة. فالحتميات الثقافية هنا حتمياتٌ سياسية، بينما كان من الممكن أيام محمد عبده وفرح أنطون أن تكون لك خياراتك الثقافية دون أن تكون مع السلطة أو ضدّها.

ويأتي المشهد الثالث ليُفْصِحَ عن الخيارات التي ما كانت قد تحددت أثناء الخمسينات. إنه كتاب سيد قطب: (معالم في الطريق) الذي كتبه في السجن، ونظّر فيه للـــحاكمية الإلهية، في مواجهة حاكمية الجاهلية والطاغوت. كان سيد قطب يخرج من السجن في النصف الثاني من العام 1964م ليعود إليه بعد سبعة أشهر، ثم ليُعدم عام 1966م. وكان محمـــد البهـــي يُعزَلُ من الوزارة ويُوضَعُ في الإقامة الجبرية، بينما كان رشدي صالح وزملاؤه يخرجون من السجون ليتولّوا المؤسسات الصحفية والثقافية، وليشاركوا في تحديد سياسات وخيارات مصر الناصرية. محمد البهي موظف الدولة القديم وضع الغرب الليبرالي، في مواجهة الشرق الشيوعي. أمّا إسلاميو الإخوان المسلمين فكانت المسألة لديهم أكثر تعقيداً. فطوال الثلاثين عاماً الماضية انصبّ

اهتمام مثقّفيهم على نقد مادية الغرب وصليبيته وتآمره على الإسلام والمسلمين. وما اقتصر الأمر على نقد السياسات، بل والثقافة والحضارة أيضاً. لذلك كان الأقرب لتصور فكر الهوية والإحيائية هذا تنصيبَ نموذجٍ ثالثٍ في مواجهة الشيوعية والرأسمالية معاً: إنه النظام الإسلامي، نظام حاكمية الله في الأرض؛ الذي لم تدنّسْهُ أوضارُ الشرق أو الغرب. فإذا كانت إشكالية مطلع القرن هي إشكالية كيف نتقدم، وإذا كانت إشكالية الأربعينات والخمسينات: رأسمالية أو اشتراكية؛ فإنّ إشكالية الستينات والسبعينات تتحدد بالسؤال: كيف يمكن أن تبقى مسلماً؟! وعلى ذلك يجيب سيد قطب: لا يمكن أن تبقى مسلماً بدون الدولة أو النظام السياسي الذي يحكم بما أنزل الله! فيجيب شيوخ الإخوان (في المخطوط الذي تدول داخل السجون ثم طُبع عام 1977م بعنوان: دعاة لا قضاة) بأنَّ المسلم يستطيع ممارسة دينه دونما الحاجة للدولة كما في الصلاة والزكاة وغيرهما. لكنه يستطيع مقاومة تلك الدولة إن حالت بينه وبين أداء دينه على الوجه المُرضي. ولو كانت الدولة الإسلامية من ضرورات الدين لزال الدين يوم زالت الخلافة عام 1924م(3).

ولم يعتبر الشيخ يوسف القرضاوي هذه الإجابة كافيةً آنذاك؛ ولذلك بدأ عام 1974م إصدارَ سلسلته المعروفة بحتمية الحلّ الإسلامي. وهي حتميةٌ تنطلق من أنّ الإسلام أصلح للإنسان من سائر الوجوه، وأنَّ الله تكفّل بحفظه وازدهاره حتى يعمّ العالم(4).

وإذا كان الشيخ القرضاوي يلتمس للحتمية شواهد في النصـــوص، وفي "حركة الواقع"؛ فإنّ الذي أوصله إليها في الحقيقة أفكار الاشتراكيين حول الحتمية التاريخية لانتصار الاشتراكية. فقد رأى أنه ما دامت الشيوعية حتمية الحدوث رغم أنها مذهبٌ إنساني؛ فإنّ الإسلام أَولى أن يكون انتصاره حتمياً.

وهكذا أطللنا على السبعينات وهناك حتميتان تسودان فكرياً: الحتمية الإسلامية، والحتمية الماركسية. أما الحتمية السياسية المتصلة بالقومية والوحدة، فقد تراجعت من أفق المشروع إلى أفق الأفكار، وبدا أنّ لا أحدَ يهتمُّ لهذا التراجع.

أما المشهد الرابع: والذي اتخذ من "إسلامية المعرفة" عنواناً له، فيحدُثُ ويسودُ في الثمانينات من القرن العشرين. فقد عقد المعهد العالمي للفكر الإسلامي المؤتمر الأول للمسألة عام 1982م. وتصوره للموقف الراهن للأمة الإسلامية لا يختلف عن تصورات الندوي والمودودي وسيد قطب والقرضاوي: فمنذ القرن السابع عشر الميلادي، اجتيحت ديار الإسلام بالغزوين: الاستعماري العسكري، والثقافي الفكري.. حتى استطاع هذا الغزو الشامل أن يأخذ مواقعه في عقول الكثيرين من أبناء هذه الأمة، وفي قلوبهم وأفهامهم. وقد اتخذ ذلك الغزو لنفسه بناءً على تخطيطٍ دقيقٍ مسربين اثنين: التبديل الثقافي في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، وقطْع صِلَة الأمة بتراثها الإسلامي وتحويله إلى مجرد تراث تاريخي يُفتخر به ويُتغنَّى بأمجاده. ولذلك رأى المؤتمر ذاك، والمعهد بناء مشروع "إسلامية المعرفة" من أجل إعادة تكوين ثقافة الأمة على هدْيٍ من الموروث الإسلامي الأصيل، استناداً إلى فهمٍ صحيحٍ وعميقٍ ومستفيض لتجربة الأمة التاريخية في شتى النواحي من جهة، وفهمٍ نقديٍ كاشفٍ للسياقات الثقافية والمعرفية والسياسية والاقتصادية التي أحاطت وتحيط بها في الأزمنة الحديثة. فالمطلوب إعادة بناء التصور، أو الرؤية، التي لا تكتفي بأن تحفظ على الأمة دينَها وثقافتَها الخاصّة؛ بل تطمح إضافةً لذلك أو

تأسيساً عليه إلى الاندفاع في نهضةٍ جديدةٍ مغيِّرةٍ في حيـــاة المسلمين، ومن ثم في مواقعهـــم في العـــالَم المعاصر(5).

على أنّ هذا المشهد، الذي يستلهم الفكر الإحيائي الإسلاميّ في التأصيل، لكنه يمضي قُدُماً خطواتٍ أبعد في البناء، أثار ويثير حفائظ الليبراليين الجدد، الذين خرجوا من الحتمية الماركسية، باتجاه الحتمية الليبرالية. فالأستاذ المعروف الدكتور عزيز العظمة يرى أنّ رؤية "أسلمة المعرفة" تحتوي خطابين نقيضين: خطاب سِجال، وخطاب إيجاب. الخطاب السجاليُّ ينقض المناهج العلمية العالمية باسم الخصوصية، وخطاب الإيجاب يفسر وقائع التاريخ والمجتمع في بوتقة تصورٍ إسلامي(6).

ولستُ هنا في معرض مناقشة صحة هذا التصور أو ذاك. بل إنني معنيٌّ هنا باستنطاق دلالات هذه الحتميات على رؤية العالم وبالتالي الذات، من أجل فهم الأزمة الفكرية التي راوحت مكانها بدرجاتٍ متفاوتةٍ طوالَ القرن العشرين، إلى أن انفجرت في التسعينات المنقضية تعبيراً عن العجز عن مواجهة إشكاليات العلاقة بعالم العصر، وعصر العالم. فإحيائيو "إسلامية المعرفة" يرون أنّ أمتنا تملك مشروعاً معرفياً وحضارياً طمست معالمه أحداثُ ووقائع الغزو الاستعماري والثقافي الجارية منذ القرن السابع عشر، والتي تفاقمت في العقود الأخيرة من القرن العشرين، حتى صارت مشكلةً داخليةً، أو أنها أوشكت أن تُلغي ذلك الداخل لصالح الاستعمار والاستلاب الثقافي. والأستاذ عزيز العظمة لا ينكر وقائع ذلك الغزو، لكنه يرى أنّ الحضارة الغربية صارت حضارةً عالمية، وأنّ الصبغة العالمية تطّردُ أيضاً في العلم والثقافة. فالبحث عن الخصوصيّةِ بالإحياء النصي أو التاريخي شكلٌ آخر من أشكال الوهم والاستلاب، لا يقتصر ضررُهُ على عدم إمكانه ولا معقوليته؛ بل إنه يـــسُدُّ على المسلمين منافذ الدخـــول إلى الحداثة والعالمية. فإذا كانت رؤية محمد عبده في مواجهة فرح أنطون رؤيةً تاريخية. ورؤية محمد البهي في مواجهة رشدي صالح واليساريين رؤيةً سياسية، ورؤية سيد قطب والقرضاوي رؤيةً نضالية؛ فإنّ رؤية إسلاميي المعرفة وعزيز العظمة معاً هي رؤيةٌ ثقافية، أو عقائدية، تنصبُّ على التصارُع على المجتمع والدولة في العالَم الإسلامي؛ وإن اتخذت من العالَم المعاصر كلِّه مسرحاً لها.

في مشروع "إسلامية المعرفة" ظلَّ التغيير ممكناً، وإن يكن صعباً؛ أمّا لدى الإحيائيين الإسلاميين والماركسيين، فقد سدَّت العقائدية الأفق، وما عاد التفكير في التغيير والتطوير ممكناً وسط صراع العقائديات. والحق أن الأمر يتعلقُ برؤية العالم في المشاهد الأربعة التي ذكرتُها.

II

ذكر الأنثروبولوجي المعروف مايكل كيرني (Michael Kearny) أنه لم يعد من الممكن دراسةُ التصورات حول الثقافات في تكويناتها، والعلاقات فيما بينها، إلاّ بالاستناد في ذلك –وبخاصةٍ في المسائل العلائقية– إلى بحوث وفرضيـــات "رؤية العالم" أو رؤاه(7). وكـــان هذا المصطلح: "رؤية العالم" (Weltanschauung) قد ظهر للمرة الأولى في كتابات الفيلسوف والمؤرخ الاجتماعي الألماني Wilhelm Dilthey(1833-1911م)(8) ثم شاع في أوساط الأنثروبولوجيين والمؤرخين منذ القرن التاسع عشر، بحيث صار اليوم إحدى المقولات الكلية التي تدخل في مضمون الثقافة. وقد صنّف السوسيولوجي الألماني الكبير ماكس فيبر (-1920) (Max Weber

1864م) تلك المقولـــة في مستويين، درس استناداً إليهما عدة ثقـــافاتٍ تاريخية(9). يتعلق المستوى الأول بما يطلق عليه دلـــتاي اسم "الصورة الكونية" التي تؤلّف الكتلة الأساسية للمعتقدات والمسلّمات الافتراضيّة عن العالم الحقيقي والواقعي. والتي يمكن في ضوئها الوصول إلى إجاباتٍ شافيةٍ أو مقبولة عن التساؤلات حول مغزى الكون والوجود، أو ما يُعرف بروح الحضارة. ويتعلق المستوى الثاني بالسياق التصوري الواعي والإرادوي، الذي تضعُ فيه الذاتُ الجمعيةُ نفسها ضمن تقسيمات العالَم الواقعية أو المركَّبة من النواحي الثقافية في الأصل؛ لكنْ أيضاً من النواحي الأخلاقية والاجتماعية والسياسية.

وأحسبُ هنا أننا معنيون بالمستوى الثاني، المتعلق بالتركيبات الحاضرة للعالم، والتي ألجاتنا للعودة إلى "الصورة الكونية" أو إلى المستوى الأول أو الأساسي. إذ استناداً إلى وعي الأفغاني وعبده والعظم ورضا وأرسلان لأحداث العالم وتركيباته وترتيباته، ومواقع المسلمين فيه، حدَّدوا إشكالية المسلمين بأنها التخلُّف في سائر المجالات، كما حدَّدوا الحلَّ وهو التقدم بالمفهوم الأوروبي آنذاك وفي حين كان التقدم ما يزالُ سهلاً في وعي رفاعة رافع الطهطاوي (–1883م) ويتعلق بالصناعة والزراعة والتجارة، صار لدى مدرسة محمد عبده فكرياً وتربوياً ومؤسَّسياً(10). على أنّ المفكرين الإسلاميين بدأوا يتخلَّونَ عن هذه الفكرة، أو عن هذا التحديد للإشكالية منذ الثلاثينات من القرن العشرين. وليس بالوسع القول إنّ هذا التخلي سببُه عجزُ المسلمين عن التقدم؛ بل الأَمْرُ أعقدُ من ذلك. فالتقدم عنـــد النهضوي الإســـلامي يستندُ في مفهومه إلى مقاييس غربية. وبتلك المقاييس يمكن القولُ إنّ المسلمين كانوا يتقدمون. لكنْ مرةً أخرى؛ فإنه بالمقاييس الغربية أيضاً، ما كان ذلك كافياً ولا شافياً، بدليل عدم القدرة على الوصول إلى حلٍ لإشكالية المـــسلمين مع الغـــرب من ضمن التركيبات العالمية التي كانت سائدةً آنذاك، والتي تركت أثراً عميقاً في وعي المسلمين، وبالتالي في تكييفاتهم للأوضاع القائمة في العالَم الإسلامي. وقد بلغت تلك التأثيرات إحدى ذُراها في ضياع فلسطين من جهة، وعدم نجاح التجربة الباكستانية من جهةٍ ثانية. لقد كان بالوسع طبعاً ذكر أمثلةٍ للنجاح: ظهور الدولة الإندونيسية التي لم تتوحد جزرها طوال التاريخ، وتوحدت في الخمسينات. كما كان بالوسع ذكر الدول الإسلامية الكثيرة التي ظهرت واستقلّت. كما كان بالوسع ذكرُ حركة عدم الانحياز التي وضعت المسلمين في قلب حركةٍ عالميةٍ كبرى؛ والتي أثارت فعلاً اهتمام أبي الحسن الندوي لفترة، واهتمام مالك بن نبي حتى الستينات(11). لكنّ مساربَ الوعي لا تجري على نحوٍ واقعيٍ أو مفهومٍ دائماً. ولذلك اتخذ ذلك الوعي مساربَ أخرى أوصلت "رؤية العالَم" لدى المفـــكرين الإسلاميين إلى حدود المستوى الأول، حدود الصورة الكونية: مغزى الوجود والكَون. فظهرت تصوراتُ الاستخلاف والتكليف والحاكمية، التي وضعت الوعي الإسلاميّ في سياق العقائدية، سياق الهوية والرسالة والخصوصية. فما عادت مسألةُ التغيير من أجل التقدم، كافيةً لمعالجة الإشكال، وصار مطلوباً "تحقيق الذات"، بالنضال المباشر، وبإعادة بناء التصور، وبتحديد خصائص ذلك التصور، سبيلاً للنضال من أجل إنجازه على أرض الواقع. فعدمُ الارتياح إلى الترتيبات والتركيبات السائدة في العالَم على كلّ المستويات، أنتج وعياً مزدوجاً: الانسياح باتجاه التاريخ من جهة، وعدم الاطمئنان في الوقت نفسه إلى الطهورية الكاملة لذاك التاريخ. ذلك أنه في الوقت الذي كان فيه المفكرون الإسلاميون يرجعون إلى استكشافات النهضويين للتاريخ الإسلامي، كانوا في الوقت نفسه يبتعدون عن أفكارهم ومسلَّماتهم باعتبارها ذات مرجعيةٍ

غربية. ومن هنا كان لجوؤهم بإلحاحٍ تأصيليٍ إلى النصّ نفسه باعتباره كامل الطهورية والعصمة. وبذلك اكتمل خطاب الحتميات لدى الإسلاميين في الوقت الذي كان يكتمل فيه ذلك الخطاب لدى القوميين والاشتراكيين في تناغمٍ غير واعٍ مع السائد عالمياً في الحرب الباردة. فالقوميون والاشتراكيون رغم وجودهم في السلطة في العالم الإسلامي أو على مقربةٍ منها، كانوا محبطين أيضاً لعدم الاطمئنان إلى متانة أوضاعهم في الترتيبات الواقعية للعالم. وهكذا فإنّ البنية الأساسية لوعي العقائديات والحتميات لدى سائر التيارات الفكرية والسياسية العربية والإسلامية كانت واحدة، وظلّت كذلك حتى مطالع التسعينات من القرن العشرين. أمّا الصراعات بينها فهي صراعاتٌ على ساحة السلطة أو السلطات، وعلى المواقع في دولهم ومجتمعاتهم –وليس نتيجة الاختلاف في رؤية العالَم. فقد كانوا جميعاً يناضلون من أجل الانفصال عن العالم بعد أن عجزوا عن الوصول إلى حالةٍ من الرضا عن مواقعهم فيه. لقد رأى الإحيائيون الإسلاميون دائماً (ربما باستثناء مالك بن نبي الذي كان يملك على أي حالٍ تصوراً استقلالياً آخر) أنّ الترتيبات العالمية، التي تبدو على درجةٍ كبيرةٍ من الانقسام، ليست منقسمةً في الحقيقة، بل هي موحَّدةٌ في مواجهتهم. أما القوميون واليساريون فقد وضعوا أنفسهم في صفّ أحد الانقسامين لفترةٍ قصيرة، ثم ما لبثوا أن تحولوا باتجاه النضال الشامل مثل الإسلاميين من أجل "تحقيق الذات" التي لم تجد هويتها إلاّ في الانفصال (مركز دراسات الوحدة مثلاً وتصوراته للمشروع الحضاري، وللتنمية المستقلة، في الثمانينات).

III

...وبدأ المشهد يتغير ويختلط في مطالع التسعينات: انهار الاتحاد السوفياتي، ونشبت حربُ الخليج الثانية، وازدادت علائق المسلمين بالعالم سوءًا بحيث ظهرت مقولة هنتنغتون حول صراع الحضارات، وحول التخوم الدموية للإسلام. ثم توالى ظهور المشروعات الاستراتيجية ذات الأبعاد الثقافية: حوار الحضارات، والنظام العالمي الجديد، وثقافة السلام، والتعددية الثقافية والسياسية... والعولمة(12). وقد اعتبر الإسلاميون والقوميون والبقية الباقية من اليسار ذلك كلَّه لغير صالحهم؛ وبخاصةٍ تلك الهيمنة الأميركية الطاغية في الاستراتيجيا والأمن والقيم السياسية والثقافية. لكنهم بعكس ما فعلوه حتى الثمانينات أقبلوا على مناقشة الأمور كلِّها، وإعادة النظر في المسلَّمات، وطرح الأسئلة على أنفسهم وعلى العالَم. لقد انفجرت الحتميات في أحضان كلّ التيارات، وبدأوا يغادرون ساحَ المعارك الإيديولوجية؛ ولذلك انعزلت القِلّةُ المتشدِّدة من دُعاة الحتميات القديمة أو الجديدة. وتضمُّ تلك القِلّةُ راديكاليي الليبراليين الجدد، وراديكاليي الإسلاميين. يُصرُّ الليبراليون الجدد على أدلجة ظواهر العولمة، كما يُصرُّ خصومُهُم من راديكاليي الإسلاميين على الطهورية والانفصال. وبين هذا الطرف وذاك تنفتح البيئات الفكريةُ والثقافيةُ والأدبيةُ على آفاقٍ شاسعةٍ من التغيير تشكِّلُ مخاضاً ضخماً حافلاً بشتّى الاحتمالات والإمكانيات. وشأن المخاض العربي والإسلامي في ذلك شأن كلّ مخاضٍ تختلطُ فيه وُجوهُ وخطراتُ وخطوات التقدم والتراجع والتردد والتشبُّث والقلق. لكن فيما عدا تلك القِلّة المطمئنّة من الراديكاليين؛ فإنّ الظاهر هو الإقبال الشديدُ على التغيير والتجدُّد والتجديد. فقد أقبل الإسلاميون منذ السبعينات على إصدار الدساتير والإعلانات الإسلاميّة لنظام الدولة، ولحقوق الإنسان، وحقوق المرأة والطفل. وصارت تلك الإعلاناتُ في التسعينات شأناً عربياً وإسلامياً عاماً(13). صحيحٌ أنّ تلك البيانات والإعلانات تحفلُ بالشروط والتحفظات

والملاحظات على الإعلانات العالمية، لكنها من ضمن وعي الهوية السائد تُعتبرُ مُراجعةً نقديةً لوعي القطيعة السابق، كما أنها تطلُّعٌ غلاَّبٌ للمشاركة في قيم العالم والعصر، وفي جدول أعماله أو أولويات اهتماماته. وعاد الإسلاميون للحديث في "مقاصد الشريعة"(14) في حين كانوا قد غادروا هذا المبــحثَ أو هذا المنحى منذ عشرينات القرن العشرين. ويعــني ذلك طموحــاً لإعادة النظر في مكوّنات المستوى الأول من مُستويــي "رؤية العالم"، مستوى معنى الوجود والرسالة. صحيح أنّ الإسلاميين تحدثوا في الستينات من القرن العشرين عن الإسلام باعتباره البديل الديني والحضاري؛ لكنهم كانوا يريدون وقتها إعادةَ فرضه في عالَم الإسلام، وليس في العالَم. أما اليوم فإنّ الإسلاميين البارزين الذي يتحدثون عن "مقاصد الشريعة" إنما يريدون من وراء ذلك الدخول في منافسةٍ مشروعةٍ من ضمن القيم العالمية الكبرى. والإسلاميون الذين أزعجتهم صورة هنتغتون السلبية عن الإسلام، وهي الصورة التي تغذّيها وسائل الإعلام العالمية كلَّ يوم، ما عادوا للتحصُّن وراء أطروحات الهوية المتعملقة، بل عالجوا –وإنْ بنقديــةٍ مشروعــةٍ على أي حال– قضايا حوار الحضارات والثقافات على قاعدة التقابس والتجاوُر والتعددية والنسْبية؛ آخذين حوارَ المسيحية والإسلام للمرة الأولى مأخذ الجِدّ والتفهم، باستثناءاتٍ قليلة. أما العاملون في إطار "إسلامية المعرفة" فإنهم يخرجون تدريجياً من الاشتراط على النفس والعالَم، معتبرين الإشكالية المعرفية إشكاليةً إنسانيةً ينبغي التفريقُ فيها بين الحيادية والموضوعية، وجاء منهم من وصل أخيرَ إلى القول إنّ الموضوع هو موضوع رؤية العالم وليس موضوع الهوية(15).

هل يعني ذلك كلُّه تغييراً في رؤية العالَم لدى الإسلاميين؟

الإجابةُ على هذا السؤال الكبير تتطلَّبُ عدة أمور، الأمر الأول أنّ ما نشهدُهُ منذ عقدٍ من الزمان إنما هو مخاضٌ هائلٌ في مجالنا الثقافي، وفي العالَم. ولذلك فإنه لا يملكُ ملامحَ محدَّدةً أو نهائية، وربما لن يحدث ذلك في المدى المنظور؛ بل ربما ما كان ذلك مطلوباً. والأمر الثاني أنّ الرؤية السائدة للعالم لدى الإسلاميين كانت تتمحورُ حول الهوية، وتتّسم: بالقطيعة والقطعية والطهورية، وما عاد الأمران الأولان متحققَين؛ أما الأمر الثالث، وهو مطلبُ الطهورية؛ فما يزالُ ظاهراً، وإنْ لم يكن سائداً. والأمر الرابع الملحوظ هو الانزعاجُ القويُّ لدى الإسلاميين المعتدلين والمتطرفين، والقوميين، واليساريين، من الترتيبات على المستوى العالمي. وهي ترتيباتٌ تحولُ في وعي هؤلاء جميعاً دون الانفتاح المرغوب على عالمٍ تهيمنُ فيه وعليه قوىً غاشمة. وقد اتجهت"القاعدة" فعلاً للاصطدام بتلك القوة الغاشمة؛ لكنها كمن يلحس المبرد، إذا إنها تفقد لسانها كلما ازدادت إمعاناً(16).

إنّ الأمر الذي لا يمكنُ تجاهُلُه أنّ وعيَ الهوية ما يزالُ قوياً. وهو وعيٌ يؤدي مباشرةً إلى مشاعر وإحساسات الطهورية والتمايز والانفصال التي تقولُ بالغزو الثقافي وبالتجدد الذاتي. وهاتان مقالتان غير تواصليتين. كما أنهما تفرضان عقائديةً معينةً في مجال الفكر ومجال الثقافة نتيجةً لذلك الوعي. فليس في الثقافات ولا بينها غزوٌ أو استتباع. كما أنّ التجدد لا يمكن أن يكون ذاتياً, فالذات المتجددة هي الذاتُ المنفتحة التي تُصنَعُ وتتشكل باستمرار في حواريةٍ مع الآخَر. والوعْيُ لا ينتظم ويتواصل ويتجدد نتيجة حواريةٍ داخليةٍ بين نصوصه ومقدّساته ورموزه وتاريخه، بل يتّسق وينتظم عندما يتجه الخارج المتنوع والمتكاثر لمحاورة ذلك الوعي المزوَّد بتلك العناصر، أي بالــثقافة. قــال ابن تيمية في كتابه: "الرد على المنطقيين" مناقضاً بذلك أرسطــو إنّ

الحـــاضر والموجود والعيني هو الجزئيُّ وليس الكلي(17). فليس صحيحاً ما قاله أرسطـــو من أنّ الماهية سابقةٌ على الوجود. وليس صحيحاً استطراداً أنّ تعريف الشيء فرعٌ عن تصوره. وليس دقيقاً أنني أفكر فأكون ثم تكونُ أنت. بل إنني والآخر متحاذيان ومتحايثان يُنتجُ أحدُنا صِنوَه في الوقت نفـــسه. وتكونُ المـــفارقة عندما يتجه الآخرُ للتحقق بدونك فلا تكون.

إنّ هذا التّوقَ لتحقيق الذات من طريق التغيير، يحدُثُ في العالَم الواقعي، الذي تتشابكُ عناصرُهُ وتتكاثفُ وتتكاثَفُ، فيتأثرُ بها الوعي المباشرُ تأثراً مباشراً. ولذلك فإنّ صراعَ الاتصـــال والانفصال لا يـــدورُ في الثقافة بل يدورُ في الوعي. فالحديثُ عن ثقافة الهوية المتأزمة حديثٌ فيه الكثيرُ من التجاوُز، والأدقُّ الحديث عن وعي الهوية المتأزم، نتيجة الترتيبات غير الملائمة للعالَم الواقعي. وهكذا فإنّ الحلولَ لتلك التأزمات إنّما تُلتَمَسُ أيضاً في مجال الوعي بالواقع، وليس في مجال الثقافة التاريخية التي يجري اللجوءُ إليها كثيراً من أجل اجتراح الحلول.

قد لا تكفي كل ظواهر التغيير التي تحدثنا عنها للوصول إلى أنّ تبدلاً في "رؤية العالَم"، أي في عالم الثقافة، قد حدث. لكنّ الحتميات قد سقطت، ونحن نخرج من الأزمة، ونتجه للبحث عن إمكانياتٍ أخرى للتحقق والتحقيق. وأهمُّ ما يدعو للتفاؤل في هذا الصدد نزعةُ المراجعة الغلاّبة، ومساعي تجديد مشروع الدولة والمشروع السياسي، في العالمين العربي والإسلامي.

<u>الحواشي</u>

(*) مفكر وأكاديمي من لبنان, ومستشار تحرير المجلة.

(1) قارن بمحمد عبده: الإســـلام والرد على منتقديه، القاهرة 1928م، والإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، نشرة الهلال 1960م. وانظر فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام، 1979م، ص202-206.

(2) رشدي صالح: رجلٌ, في القاهرة: ابن خلدون، سلسلة كتب للجميـــع، رقم 115، عدد مايو، 1957. ومحمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، دار الفكر ببيروت. الطبعة الخامسة 1970م، ص387-400.

(3) سيد قطب: معـــالم في الطريق، 1964م، وحسن الهضيبي: دعاةٌ لا قُضاة، 1977م. وقارن بأحمد الموصللي: الأصولية الإسلامية. دراسة في الخطاب الإيديولوجي والسياسي عند سيد قطب، بيروت 1993م، Mansour Moaddel and Kamram Talattof , Contemporary Debates in Islam.2000.

(4) يوسف القرضاوي: الحل الإسلامي، فريضةٌ وضرورة، 1974م. وقارن بكـــتابي: سياسيات الإسلام المعاصر، بيروت 1997م، ص167-183.

(5) المعهد العالي للفكر الإسلامي: إسلامية المعرفة، المبادئ العامة، خطة العمل، الإنجازات. سلسلة إسلامية المعرفة (1)، الطبعة الثانية 1986م، ص11-19، ص23 وما بعدها.

(6) عزيـــز العظمـــة: أسلمـــة المعرفـــة، وجموح اللاعقلانيـــة السياسية؛ في: قضايا فكرية. الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن، الكتاب الثالث والرابع عشر، أكتوبر 1993م، ص407-414.

(7) Michael Kearney; World View, Chandler and Sharp, 1984.

(8) W.Dilthey; Gesammelte Schriften, Bd.III: Die Philosophie des Existenz, Berlin 1923.

(9) Max Weber, Sociology of Religion (1964); H. Gerth, R. Mills; From Max Weber: Essays in Sociology (1980).

(10) فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص95–184، ورضـــوان السيد: سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص157–170.

(11) قارن بدراستي: مسألة الحضارة، والعلاقات بين الحضارات، في كتابات المثقفين العرب في الأزمنة الحديثة؛ في الصراع على الإسلام، 2004م، ص121–149..

(12) قارن بدراستي: الإسلاميون والعولمة؛ في: الدين والعولمـــة والتعددية، منشورات جامعة البلمند، لبنان 2000م، ص85–106.

(13) قارن بدراستي: مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر؛ بمجلة الأبحاث، الجامعة الأميركية ببيروت، السنة السادسة والأربعون، 1998م، ص3–35.

(14) صدرت عن "مقاصد الشريعة" ثمانية كتب في الأعوام الأخيرة، بينها ثلاثة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي. وانظر مراجعة بوتوري الصـــادرة عن دار الطـــليعة قبـــل أشـــهر. ومراجعتي عبـــد المجيد تركي وصلاح الدين الجورشي، بالعددين الثامن والتاسع من مجلة الاجتهاد، 1990م.

(15) قارن مثلاً بكتاب قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية، المعهد العالمي، 1996م، ونحو نظام معرفي إسلامي، 2000م. وانظر مجلة "إسلامية المعرفة"، العدد 40، السنة العاشرة، العدد 40، عام 2005م؛ فتحي ملكاوي، رؤية العالم، ص5–14.

(16) قارن بالفضل شلق: الوعي بالعالم، دار الكتاب العربي ببيروت 2000م ص11–57.

(17) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، نشرة بومباي بالهند، 1949م وانظر عنه محمد حسني زيدان: منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري، 1979م ص94–137، ووائل حلاق: Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians, 1993.

*****

مسألة العقل وسلطته في النقاشات الإسلامية القديمة

التصنيف: أوراق علمية

الموضوع: العقل في الإسلام – الفلسفة الإسلامية

المصدر: مجلة التسامح – سلطنة عُمان

التاريخ: العدد السادس عشر (خريف 1427 هــ /2006 م)

http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id=350

أولاً: العقل والتعقُّل

يُعرِّف الكِندْيُّ (– 252هــ) الفيلسوف العقل بأنه (جوهرٌ بسيطٌ مُدركٌ للأشياء بحقائقها)(1). ثم يعمد في رسالته في العقل إلَى تقسيمه إلَى أربعة أقسام(2): العقل الأول– وهو علةٌ لجميع المعقولات والعقول الثواني، وهو الذي يُخرجُ النفسَ من حالة كونِها عاقلةً بالقوة إلَى حالة كونها عاقلةً بالفعل. ويعني ذلك أنّ العقل جوهرٌ غير مادي، وأنه آتٍ إلَى الإنسان من خارج، ومآلُهُ إلَى ترك الإنسان عندما تفُارقُهُ الروح أيضاً. ولذلك يسميه الكنديُّ مستفاداً، أي أنه لم يكن للنفس ثم صار لها. إن مهمتَه أن يدبِّرها من فوق؛ من خارج، أن يسوسَها عن طريق إخراجها من حالة كونِها عاقلةً بالقوة إلَى حالة كونها عاقلةً بالفعل. أما الأقسام الثلاثة الأخُرى للعقل فهي (رغم جوهرتها) تدخل في العقل الإنساني الجزّئي، وربما أمكن اعتبارُها من ضمن قوى النفس عنده، وإن يكن اختصار كلام الكندي يجعلُ الأمر متّسماً ببعض العُسْر والابتسار(3). أماّ الفارابي (–339هــ) فإنّ العقل الفعّالَ عنده هو العقلُ الأولُ عند الكندي، وهو يقومُ بالوظائف نفسِها تقريباً. فالعقل الفعاّلُ(4): (فعْلُهُ العنايةُ بالحيوان الناطق، والتماسُ تبليغه أقصى مراتب الكمال الذي للإنسان أن يَبْلُغَهُ وهو السعادةُ القصوى؛ وذلك بأن يعبر الإنسان في مرتبة العقل الفعاّل. وإنما يكونُ ذلك بأنه تحْصُلَ مفارقاً للأجسام غير محتاجٍ في قوامه إلَى شيءٍ آخر مما هو دونه من جسمٍ أو مادةٍ أو عَرَض..) وكأنما يريد الفارابي زيادة الأمر وضوحاً فيُتاَبع(5): (..ومنزلةُ العقل الفعّال من الإنسان منزلة الشمس من البصر؛ فكما أن الشمسَ تُعطي البصر الضوءَ فيصير البصرُ بالضوء الذي استفادهُ من الشمس مبصراً بالفعل بعد أن كان مبصراً بالقوة.. كذلك العقلُ يفيدُ الإنسان شيئاً يرسمُهُ في قوته الناطقة منزلةُ ذلك الشيء من النفس الناطقة منزلةُ الضوء من البصر..). هكذا يكون العقلُ

الفعّال عند الفارابي قائماً بذاته (أي جوهراً) مفارقاً مهمتُهُ في العالَم الإنساني تدبرُ النفس وبالتالي الإنسان وسياستُهُما من فوق، ومن خارج، دون أن تُدنِّسَهُ المادةُ أو تمسَّ جوهريتَهُ الجزئيات.

ويرى ابن سينا (–428هـ) أن (وجودَ النفس مع البدن، وليس حدوثها عن جسمٍ بل عن جوهرٍ هو صورةٌ غير جسمية... إنّ القوة النظرية فيه أيضاً تخرج من القوة إِلَى الفعل.. وذلك لأنَّه الشيءَ لا يخرج من ذاته إِلَى الفعل إلاّ بشيءٍ يفيدُ الفعل، وهذا الفعلُ الذي يفيدُهُ هو صُوَرُ المعقولات. فإذن ها هنا شيء لا محالةَ النفس، ويطبعُ فيها من جوهره صور المعقولات فلذَّات هذا الشيء لا محالةَ عنده صُوَرُ المعقولات، وهذا الشيء إذن بذاته عقل.. وهذا الشيء يُسمَّى بالقياس إِلَى العقول التي بالقوة وتخرج منه إِلَى الفعل عقلاً فعّالاً، كما يُسمَّى العقلُ الهيولانيُّ بالقياس إليه عقلاً منفعلاً، ويُسمَّى العقلُ الكائنُ فيما بينهما عقلا مستفاداً.. وهذا العقلُ الفعّالُ تفيضُ منه قوةٌ تسيح إِلَى الأشياء المتخيلَّة التي هي بالقوة معقولة، فتجعله معقولةً بالفعل، وتجعلُ العقل بالقوة عقلاً بالفعل...)(6). وبذلك تبرز عند ابن سينا القضايا الثلاث التي برزت عند سابقيه فيما يتعلقُ بالفعل: الجوهرية، والمفارقة، وسياسة النفس أَو تدبيرها.

ثانياً: السياسةُ والتدبير

إنّ العقل الفعال ليس عقلاً فردياً أَو جزئياً. بل هو بحكم جوهريته وبساطته (لا ماديته) شاملٌ، وهو يدبّر الإنسان (النفس والبدن). ومهمٌّ انطلاقاً من هذا الأمر أن يكونَ واضحاً ما يراه الفلاسفةُ وهو أنّ الإنسان الماديَّ (مضبوط) من خارج، وليس من القوى النفسانية الداخلية التي يُصارعُها عقلُ الخارج من أجل ضبطها وسياستها. وهدفُه بحسب أفلاطون وأرسطو أَو غايتهُ أن يبلغ بالنفس والبدن مبلغ الاعتدال فالسعادة من طريق التوسُّط الذي هو فضيلةٌ بين رذيلتين. وتمضي الأفلاطونية المُحْدَثة فالإشراقية قُدُماً في مجال رفض المادّة والجسد؛ فإذا الأَمْرُ ليس رذيلةً فقط، بل هو شرٌّ من الشر لابد من تجاوزه لتعودَ النفسُ فتتجوهر، ويعودَ العقلُ المُفارقُ إِلَى عالمه. ووسط التأكيدات المستمرة على الجوهرية والبساطة والمفارقة – وهي من لوازم العقل يجري الحديثُ عن العقل بالفعل الذي يكتسبُ صفاتٍ (بالفعل) لملامسته المادّة إذ إنه هو المباشرُ لتدبير النفس، بل لقواها ذات الظهور الماديّ. لكنْ على الرغم من تلك الملامسة لا تتغير حقيقةُ العقل بالفعل. إنه فقط أداةُ العقل الفعّال، والبدنُ –بدوره– أداةُ العقل بالقوة في التبلور والظهور المادي.

هذه الرؤية لطبيعة العقل ووظيفته تُصبحُ معها النتائجُ على المستوى الاجتماعي والسياسي واضحة. فالنظرة الفلسفيةُ إِلَى مدينة الاجتماع البشري، وفكرة تقسيم العمل التي يقومُ عليها المجتمع، هي نتيجةٌ لمفهوم العقل ووظائفه وليس العكس(7). فاللسانُ عند ثاسطيوس، والرئيس عند الفارابي، والشارعُ عند ابن سينا – هؤلاء جميعاً هم العقل المدبِّر من خارجه على المستويين الاجتماعي والسياسي. فكما أنَّ السببَ الأولَ (الله) متقدمٌ على الوجود، وكما أنّ العقل الفعّال متقدمٌ على النفس طبعاً؛ فكذلك الرئيس متقدمٌ على الاجتماع البشري (المدينة)(8): (فرئيسُ المدينة ينبغي أن يكونَ هو أولاً، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينةُ وأجزاؤها...). كما أنّ القلبَ يكونُ أولاً (ثم يكون هو السبب في أن يكونَ سائر أعضاء البدن)(9). فمثالُ الملك المتولي على المجتمع هو (مثالُ النفس الناطقة)(10). والملكُ في المجتمعُ كالرأس في الجسد، وفي الرعية كالروح في البدن(11). ومدارُ

الأمر –كما يرى مسكويه– على العقل الذي هو الرئيسُ على النفس(12). وكما أنّ النفس تحتاج إِلَى قوةٍ سائسةٍ هي العقل؛ فإنّ المجتمع البشري يفترضُ سائساً حتى قبل تحوله من اجتماعٍ ناقص (قرية، عشيرة) إِلَى اجتماعٍ كامل (مدينة). بل إنّ التحول ذاك غير ممكنٍ بدون السائس؛ إذ لا مدينة بغير رئيس، كما أنه لا نفس إنسانية بغير القوة الناطقة. ذلك أنّ مثالَ الملك هو مثالُ النفس (الناطقة) التي تسوسُ جميعَ البدن(13).

إنّ العقل المستفادَ إذن هو رئيسُ النفس والبدن. والرئيسُ هو عقلُ المجتمع. ولأنَّ وظيفةَ الرئيس في المجتمع (القيادة والضبط) كوظيفة العقل في النفس؛ فإنه يتّسمُ بالسِماتِ نفسِها، وهي بعد الأولية أَو الضرورة المنطقية: النطق أَو الحكمة. وقدْماً قال أفلاطون(14): إنّ الشقاءَ لا يزولُ ما لم يحكم الفلاسفة أَو يتفلسف الحكّام. فاسمُ الملك يدلُّ على التسلُّط والاقتدار.. وليس يمكن ذلك إلاّ بعظَم قوة المعرفة.. فلذلك صار الملكُ على الإطلاق هو بعينه الفيلسوف وواضع النواميس. ولهذا (فمعنى الإمام والفيلسوف وواضع النواميس معنىً واحد..)(15). وهكذا يصبحُ التملُّكُ أمراً ذاتيّاً فوقيّاً يتصلُ بالعقل الفعّال لا بالمجتمع المحكوم أَو المَسوس أَو المدبَّر: (الملكُ هو ملكٌ بالمهنة الملكية وبصناعة تدبير المدن، وبالقدرة على استعمال الصناعة الملكية أيَّ وقتٍ صادف رئاسةً على مدينة، سواءٌ أُشتهر بصناعته أَو لم يشتهرْ بها، وجد آلاتٍ يستعملُها أَو لم يجد، وجد قوماً يقبلون منه أَوْلا، أُطيع أَو لم يُطَعْ؛ كما أنَّ الطبيبَ بالمهنة الطبية..)(16).

فالرئاسةُ منحةٌ من فوق، من العقل الفعّال، وهي آتيةٌ لقَود المجتمع البشريّ إِلَى خيره وسعادته. وعلى الجماعة في المدينة أن تعتبر نفسها محظوظةً إن تنزَّلَ أَو تَسامى عليها حكيمٌ أَو فيلسوفٌ يسوسُها ويدبّر أمر بقاء ترتيباتِها الثابتة والهرمية بحسب القرب أَو البُعد من عقل المجتمع ومحّدد مصائره. بل إنّ مهمةَ الرئيس الأُولى هي الحفاظُ على الهرمية الاجتماعيَّة لكي لا يلتحقَ الأسافلُ بالأعالي، فيبقى الحراسُ حراساً، والصنّاع صناعاً، والزراع زراعاً، والخدم والعبيد خدماً وعبيداً. فمثالُ النفس الناطقة مثالُ الملك المستولي.. ومثالُ النفس الغضبيةَ مثالُ الجند الذين يسدُّون ثغوره.. ومثالُ النفس الشهوية مثالُ رعيته(17).

ثالثاً: الرؤية الأُخرى في العقل والتعقُّل

اختلَف الفقهاء والمحدّثون في (محلّ العقل) من بدن الإنسان. فذكر أبو يعلى الفرّاء في كتاب (العُدّة) ما يلي(18): (.. ومحلُّ العقل القلب. ذكره أبو الحسن التميمي في كتاب العقل.. وسأل رجلٌ الإمام أحمد عن العقل أين منتهاهُ من البدن؟ فقال: العقلُ في الرأس.. وهذا غير صحيح لقوله –تعالى–: ﴿إنّ في ذلك لذكرى لمن كان له قلب﴾. وأرادَ به العقل فدلَّ على أنّ القلبَ محلّه.. ويُروى عن النبي (ص): (والقلبُ مسكنُ العقل. وعن علي: العقلُ في القلب). هكذا يختلفُ أكثرُ فقهاء المذهب الحنبلي مع شيخ المذهب أحمد فيذهبون مختلفين في ذلك معه إِلَى أنَّ محلَّ العقل القلب. ويستمرُّ الاختلافُ لكنّ الأساسَ واحدٌ لدى الفقهاء والمحدّثين فهم يرون أنّ العقل مستقرٌّ في الإنسان يبدأُ معه وينتهي معه، لم يبدأ من خارج، ولا ينتهي إِلَى خارج. ولاشكَّ أنّ الاختلاف في محلّ العقل بين الرأس والقلب؛ إنما هو خلافٌ حول ماديته أيضاً. إذ في الرأس يمكن اعتبارُ الدماغ مادياً؛ في حين لا يمكنُ قولُ ذلك عن القلب. على أنّ هذا الاختلاف في محلّ العقل أشعر الجميع أنّ البحث ينبغي أن يبدأ من مكانٍ آخر، من ماهية العقل أَو حقيقته.

أ- فالمحاسبي (-243هـ) معاصر الكندي (-252هـ) والرادّ عليه، يذهب إِلَى أنّ العقل غريزة وصفها الله - سبحانه- في أكثر خَلْقه، لم يطّلع عليها العبادُ بعضهم من بعض، ولا اطّلعوا عليها من أنفُسهم برؤيةٍ ولا بحسٍّ ولا ذوقٍ ولا طَعمً فهو لا يُعرفُ إلاّ بفعاله في القلب والجوارح.

ب- وأحمد بن حنبل (-241هـ) يقول: (العقلُ غريزة، والحكمةُ فطنة، والعلمُ سماعٌ، والرغبةُ في الدنيا هوى، والزهوُ فيها عفاف.. ومعنى قوله غريزة أنه خَلْقٌ لله ابتداءً، وليس باكتساب العبد، خلافاً لما حُكي عن بعض الفلاسفة أنه اكتساب..)(19).

ج- وأبو الحسن التميمي (-371هـ) يؤلّف كتاباً في العقل يقولُ فيه: العقل ليس بجسمٍ ولا صورةٍ ولا جوهر، وإنما هو نورٌ، فهو كالعلم(20).

د- والماورديُّ (-450هـ) يقول(21): (واختلف الناس في العقل وفي صفته على مذاهب شتى؛ فقال قومٌ: هو جوهرٌ لطيفٌ يُفْصَلُ به بين حقائق المعلومات... وهذا القولُ في العقل أنه جوهرٌ لطيفٌ فاسدٌ من وجهين؛ أحدهما أنّ الجواهر متماثلة فلا يصحُّ أن يُوجبَ بعضُها مالا يوجِبُ سائرُها. والثاني أنّ الجوهر قيامُهُ بذاته فلو كان العقلُ جوهراً لجاز أن يكونَ عقلٌ بدون عاقل، كما جاز أن يكونَ جسمٌ بدون عقل.. وقال آخرون -وهو الصحيح- أنّ العقل هو العلمُ بالمدركات الضرورية..).

هـ- وقال الجويني (-478هـ)(22): (فإن قيل: فما العقل؟ قلنا: ليس الكلامُ فيه بالهيِّن، وما حوَّم عليه أحدٌ من علمائنا غير الحارث المحاسبي؛ فإنه قال: العقل غريزةٌ يتأتّى بها دَرْكُ العلوم، وليست منها. فالقدْرُ الذي يحتملُ هذا المجموع ذكره أنه صفةٌ إذا ثبتت تأتّي التواصُّلُ إِلَى العلوم النظرية، ومقدماتها من الضروريات التي هي مستندُ النظريات).

يُصرُّ المحدِّثون والفقهاء إذن على نفي مادية العقل، كما ينفون جوهريته ومفارقته. والمحاسبيُّ -وهو أقدمُ مَنْ ألَّف في ذلك- واضحٌ في رسالته عن (مائية العقل) مَنْ يقصد بردوده. إنه يقصدُ الكنديَّ، كما يقصد رجالَ الترجمة المعاصرين له. ووعْيُ المحاسبي هذا ينتحبُ على أحمد بن حنبل وأبى يعلى والماوردي والجويني الذين صرحوا بنقض الجوهرية والمادية والمفارقة. بل إنّ الذين من بينهم أثبتوا للعقل محلاًّ عادوا فوحَّدوا بينه وبين العلم لنفي المادية والجوهرية عنه: (فكلُّ مَنْ نفى أن يكون العقلُ جوهراً أثبتَ محلَّهُ في القلب لأنَّ القلبَ محلّ العلوم كلّها، قال الله -تعالى-: ﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكونَ لهم قلوبٌ يعقلون بها﴾. فدلَّت هذه الآيةُ على أمرين أحدهما أنّ العقل علم، والثاني أنّ محلَّه القلب..)(23).

ويضعُ ابن تيمية (-728هـ) أخيراً هذا الخلافَ بين الفلاسفة والفقهاء في موضعه الصحيح حين ينبّه إِلَى أصول وأهداف الرؤيتين(24) فيقول: (وسبب غلطهم -أي الفلاسفة- أنّ لفظ العقل في لغة المسلمين مصدر عقل يعقلُ عقلاً - كما في القرآن: ﴿وقالوا لو كنا نسمع أَو نعقلُ ما كنا في أصحاب السعير﴾.. ويُرادُ بالعقل الغريزة التي جعلها اللهُ -تعالى- في الإنسان يعقلُ بها. وأمّا أولئك فالعقلُ عندهم جوهرٌ قائمٌ بنفسه كالعاقل، وليس هذا مطابقاً للغة الرسل والقرآن..).

رابعاً: الرؤيةُ الأُخرى في التدبير والسياسة

مادام العقلُ ليس مادةً ولا جوهراً مفارقاً؛ فإنّ معنى الغريزة هنا الشيوع في الإنسان كسائر الدوافع والغرائز والقوى. ويحملُ الفردُ عند العرب معنى الكبح والردّ والمنع والتقييد. ويظهرُ هذا المعنى في اللسان العربي من التقابُل الذي يقيمونه بين العقل والهوى. ذلك أنّ العقل والهوى متعاديان. والواجبُ أن يكونَ المرءُ لرأيه مسعفاً ولهواه مسوِّفاً. فإذا اشتبه أمران اجتنب أقربهما إلَى هواه؛ لأنّ في مجانبته الهوى إصلاح السرائر، وبالعقل تَصلُحُ الضمائر(25). وكما يرى الطرطوشي فإنّ الهوى عدوُّ العقل(26)، أَو أنه -أي الهوى- كما يقول الماوردي(27): صدأ العقل. فهو يُدبِّرُ من طريق الموازنة، والميولة دون سيطرة غريزةٍ ما تُردي الإنسان. فيبقى في العقل وللعقل معنيان رئيسيان: التساوي، فسائرُ البشر فيه سواء. والشيوع، أي أنّ إنساناً لا يخلو منه في الأغلب الأعمّ. أما التفاوتُ فيه بين البشر فيأتي لاحقاً من طريق العلم والتجارب؛ فكلُّ شيءٍ يحتاجُ إلَى العقل، والعقل يحتاجُ إلَى التجارب.

إنّ هذه السمات الثلاث للعقل: الغرزية، والتساوي، والشيوع (وهي سماتٌ تُناقض رؤية الفلاسفة تماماً)، مع التسليم للعقل -كالفلاسفة - بوظيفة التدبير-، تُنتج رؤيتين متواجهتين لمعنى السلطة ووظائفها لدى الفلاسفة من جهة والفقهاء من جهةْ أُخرى. فلأنّ العقل شائعٌ في الناس بالتساوي فمعنى ذلك أنّ السلطة التدبيرية شائعةٌ فيهم أيضاً، مادام العقلُ هو الذي يتولى التدبير، وهو في هذه الرؤية لا يتفاوتُ فيه الناس، ولا يختصُّ به فردٌ دون فرْد. وهكذا فإنّ الأمة هي التي تملكُ السلطة باجتماع عقولها وإراداتها؛ كما أنّ إجماعَها السياسيَّ هو الذي يُنتج الإمامة أَو يعطيها الشرعية. يقول الآمديُّ(28): (ليس التنصيصُ على مَنْ عُقدتْ له الإمامةُ بالاختيار شرطاً في طاعته؛ فإنّ طاعته بعد ذلك إنما صارت واجبةً بالإجماع). وقد يقالُ: إنه من الجهة السياسية لا فرقَ في النتيجة بين الطرفين لأنهما يصلان إلَى القول بوجوب الإمامة أَو السلطة أَو الدولة. لكنّ الواقع أنّ هناك اختلافاً شاسعاً في رؤية الاجتماع البشري، وفي وظائف السلطات فيه. فبينما يرى الفلاسفةُ (ويلتحق بهم القائلون بعصمة الإمام) أنّ الناسَ لا يصلحون أمرهم بل ولا تقومُ المجتمعاتُ بدون سانٍ حاضرٍ دائماً هو بطبيعته إمامٌ ورئيس ولا يستطيع الرئاسة غيره؛ يرى الفقهاءُ وجوبَ الإمامة بالشرع، والمعنيُّ بالشرع (ما ثبت بالتواتُر من إجماع المسلمين.. على امتناع خُلُوّ الوقت عن خليفةٍ وإمام...)(29)، أي ضرورة وجود السلطة والدولة.

جاء في مفيد العلوم(30) للخوارزمي أنّ العقل والدولة تناظرا (فقال العقل: معي الخطاب! وقالت الدولة: العيشُ معي! فقال العقل: أنا حجة الله! فقالت الدولةُ: أنا عطاءُ الله! فتحاكما إلَى سليمان النبي فقال: إنّ العقل لا يطيب إلاّ مع الدولة، فمثالكما مثالُ الروح والجسد، لا يحسُنُ أحدُهُما إلاّ مع الآخَر. فحلفت الدولةُ أنها لا تسكُنُ الأرض، ولا تحصُلُ بكسْب آدمي فذهبت إلَى السماء، فالدولةُ سماوية، والعقلُ نورٌ ربّاني...). أمّا الماورديُّ فيقول في الأحكام السلطانية: (الإمامةُ خلافةٌ عن النبوة، وهي موضوعةٌ لحراسة الدين وسياسة الدنيا... والمصير إليها بالاختيار من الأمة...)(31).

إنّ هذا التأصيل لمعنى العقل، ومآل السلطة التدبيرية فيه -في نظر أصوليي الفقهاء، والمحدّثين- والمتكلمين، يفتح المجال لتأمُّلٍ آخر لعلائق العقل بالدين لدى الفقهاء ولدى المتكلمين. ويشكّل ذلك مدخلاً لفهمٍ جديدٍ للتوافقات والاختلافات بين الفقهاء والمتكلمين أنفسهم، وبينهم وبين الفلاسفة. بيد أنّ الأمر يحتاج أيضاً لقراءةٍ جديدةٍ لأفهام الفريقين بشأن طبيعة الدين ووظائفه.

الحواشي

(*) مفكر وأكاديمي من لبنان، ومستشار تحرير مجلة التسامح.

1- رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق أبوريدة، دار الفكر العربي، 195، 16/1: (والعقلُ هو القائمُ بنفسه، وهو حاملٌ للأعراض لم تتغير ذاتيته، موصوفٌ لا واصف).

2- رسائل الكندي الفلسفية، 312/1، 348، 353-358.

3- قارن بمقدمة أبوريدة لرسالة الكندي في العقل 312/1- 358.

4- الفارابي، السياسة المدنية، تحقيق فوزي النجار، ص32.

5- السياسة المدنية، ص35.

6- ابن سينا، رسالة في النفس وبقائها ومعادها، تحقيق الأهواني، القاهرة، 1952م، ص111 - 112.

7- أفلاطون، الجمهورية، الكتاب الثاني، الفصل الحادي عشر 369ب 11-12= ترجمة فؤاد زكريا، ورسالة تامسطيوس إلَى يوليان الملك في السياسة وتدبير المملكة، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة 1970م، ص28-30، والفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نادر بيروت 1973م، ص117، وابن سينا: الإشارات والتنبيهات. تحقيق سليمان دينا، مصر 1968م، 60/4-62.

8- آراء أهل المدينة الفاضلة، ص120.

9- آراء أهل المدينة، ص120.

10- الثعالبي، الخوارزمشاهي (مخطوطة السليمانية رقم 1808) ص65ب.

11- الخوارزمشاهي، ق12أ.

12- أبو حيان التوحيدي ومسكويه: الهوامل والشوامل، القاهرة 1951م، ص196.

13- قارن برضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة، بيروت 1985م، ص186.

14- الجمهورية، الكتاب الخامس، فقرة 473، والكتاب السادس، فقرة 485، 499.

15- الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، بيروت 1981م، ص92-93.

16- الفارابي، فصولٌ منتزعة، تحقيق فوزي النجار بيروت 1971م، ص49.

17- الخوارزم شاهي للثعالبي، مصدر سابق، ق65ب.

18- العُدّة في أصول الفقه، بيروت 1980م، 89/1-94. ويذهر ابن الجوزي في ذمّ الهوى، تحقيق مصطفى عبدالواحد، ص5-6 أنّ أصحاب أبي حنيفة يذهبون مذهب أحمد بن حنبل في (محلّ العقل).

19- المحاسبي، العقل وفهم القرآن، تحقيق حسين القويكى، بيروت 1978م، ص201-202.

20- العدة للفراء 89/1-90، والمسوّدة لابن تيمية، ص559-560.

21- العدة للفراء 84/1. وقارن بذمّ الهوى لابن الجوزي، ص5.

22– الماوردي، أدب الدنيا والدين، نشرة اسطنبول 1299هـ، ص4–5. وفي المعتمد في أصول الدين لأبي يعلى (–458هـ)، ص101–102 أنّ العقل ليس بجوهرٍ ولا جسم بل هو بعضُ العلوم الضرورية؛ خلافاً للفلاسفة.

23– الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، 1399هـ، 1/112–113.

24– أدب الدنيا والدين للماوردي، ص5.

25– ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، الرياض 1956م، ص46–47.

26– ابن حبّان، روضة العقلاء، ص7.

27– الطرطوشي، سراج الملوك، القاهرة 1306هـ، ص69.

28– الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة المُلْك، تحقيق ودراسة رضوان السيد، بيروت 1979م، ص131.

29– الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، القاهرة 1971م، ص480.

30– غاية المرام للآمدي، ص364.

31– الخوارزمي، مفيد العلوم، 1980م، ص204–205.

الإسلام والإصلاح والخيارات الأُخرى

رضوان السيد

فلنبدأ في المسألة من الآخِر. كانت الأُطروحة الاستطلاعية التي أصررتُ عليها في السنوات الثلاث الأخيرة في الكثير من الدراسات والأبحاث، أنّ الأنظمة الجمهورية العربية والإسلامية، مدعومةً بالسياسات الأميركية في حقبة الهيمنة- هي التي أدَّت إلى تفاقم ظواهر الإسلام السياسي الجهادية والحزبية. وبالتالي فإنّ انهيار منظومة الديكتاتوريات القاتلة هذه، ستؤدّي إلى خفوت صوت وممارسات الجهاديين والحزبيين، بالتدريج، والجهاديين أولاً، ثم التنظيمات الحزبية. وإذا كانت هناك استمراريةٌ لبعض الحزبيات بسبب صلابة تنظيماتها وانتشارها على مدى عدة عقود، فلن تزيد عن صلابة واستمرار أحزاب المسيحيين الديمقراطيين في أوروبا الغربية بعد الحرب العالمية الثانية.

هل صدق هذا التوقُّع أو الاستطلاع في ضوء أحداث وتطورات السنتين الأخيرتين؟ سيقول كثيرون إنّ هذا التوقُّع ما كان صحيحاً ولا دقيقاً، بدليل استمرار الجهاديات من جهة، ووصول أحزاب الإسلام السياسي إلى السلطة أو ما يقاربُها في عدة بلدانٍ أبرزُها مصر وتونس. لكنني ما أزال على اقتناعي بأنّ الظاهرتين الجهادية والحزبية (وأصلُهُما واحد) هما إلى خفوتٍ وتداعٍ، وليس بسبب الفشل الذريع في إدارة الشأن العام خلال فترةٍ قياسية فقط، بل ولسببين آخَرين، **أولُهُما** انخراطُ الأجيال الشابّة كلّها في عمليات التغيير. **وثانيهما** إباءُ الجمهور وتمردُهُ على العنف والضغوط القاسية التي مورسَتْ وتُمارَسُ على الاستقرار والأمن الاجتماعي، ومواقع المجتمعات والدول في الإقليم والعالم. إنما يكونُ علينا أن نعترف بأنّ الإسلام الإحيائيَّ هذا وفي جوانبه الشعائرية والأخلاقية والسياسية، أظهر صلابةً واستمراراً لدى قطاعات واسعة من الجمهور، ومن نُخَب الطبقة الوسطى الثقافية والاقتصادية والاجتماعية، كما

أظهر قدرةً على التواصُل والتهادُن مع الخارج الإقليمي والعالمي، فاقت قدراتِه بكثيرٍ على المهادنة وطمأنة الفئات الاجتماعية الداخلية القلقة من السطوة الحزبية باسم الدين، وتحريض فئات الجمهور بعضِها على بعض. ولذا يكون علينا الدخول في التفصيل بعض الشيئ بشأن ظاهرة الإحيائية الإسلامية، لجهة تكوُّنها وصعودها، وتحوُّلِها وتحويلها الإسلام إلى دوغما لممارسة السلطة من خلالها. على أنّ نتحدث خلال ذلك وبعده عن العواقب والآثار، والإمكانيات والخيارات الأُخرى.

I

نحن نعلمُ من أدبيات وفقهيات قرنٍ ونصف القرن أنّ الاستعمار الغربيَّ وتداعياته كان وراء الاستثارات الأعمق للمشاعر الدينية الإسلامية، ولتحريك الفتاوى الفقهية. فنحن نعرف أنه منذ الربع الأول من القرن التاسع عشر، بدأت تظهر **<u>بالهند الإسلامية</u>** الفتاوى التي ما عادت تعتبر الهند دارَ إسلام، وتدعو بالتالي إلى مجاهدة البريطانيين أو الهجرة عن الديار في حالة العجز أو الهزيمة. ولعواملَ وطنية وقومية ودينية بلغت الأحداث ذروتَها بتمرد العام 1857بالهند، والذي ذهب ضحيته عشراتُ الأُلوف، وجعل ذلك الجهاد مستحيلاً، ولذلك كثرت الفتاوى للخروج من دار الكفر إلى دار الإسلام في أفغانستان! وبعد هزيمة العام 1857 أيضاً نشِب صراعٌ عنيفٌ بين فقهاء المُسالمة، وفقهاء الهجرة. فقد ذهب السيد أحمد خان إلى تحريم الجهاد لأنه انتحار، ومن حقّ المسلمين الاستمرار في ديارهم المحتلة ما داموا يتمكنون من أداء فرائض دينهم، ويكون عليهم اجتراح سُبُل أُخرى للنضال من أجل الحرية والاستقلال. ثم إنّ هوية الدار ليست تابعةً لهوية السلطة أو الحاكم، بل لهوية السكّان. وبالوسع القول إنّ هذه الوقائع والنقاشات والتداعيات والآثار حدثت في كلّ مكانٍ غَلَب عليه المستعمرون. فبعد الهند مباشرةً حدث ذلك بالجزائر عندما غزاها الفرنسيون عام 1831. فقد طلب الأمير عبد القادر من سكان المدن والبلدات الهجرة باتجاه المغرب لأنّ الدار ما عادت دار إسلام. واستجلب لذلك فتاوى من فقهاء المالكية بالمغرب وتونس ومصر. واتصلت لديه الهجرة بالجهاد، فقد حشد شبان المهاجرين بتلمسان وعاد معهم لقتال الفرنسيين إلى أن انهزم وأُسر عام 1847. وصدرت فتاوى بالهجرة في **<u>البوسنة</u>** في سبعينات القرن التاسع عشر

عندما انهزم العثمانيون أمام الروس والنمساويين، واستولت النمسا على البوسنة. كما ازدهرت فتاوى الجهاد والهجرة **بالسودان** عند دخول البريطانيين إليه في ثمانينات القرن التاسع عشر. وقد قاتل السودانيون البريطانيين وهزموهم كما هو معروفٌ، لكنْ بعد مقتل محمد بن أحمد المهدي وهزيمة مجاهديه، بدأت فتاوى الهجرة بالصدور رغم صعوبة الأمر لأنّ مصر كانت محتلةً من جانب البريطانيين الذين دخلوا إلى السودان من جهتها، وما كان المسلمون مسيطرين بإثيوبيا، وكانت منطقةُ البحيرات تقع بالتدريج تحت السيطرتين الفرنسية والبريطانية. وإبّان ذلك الوقت، وبعد مناوشاتٍ استمرت قُرابة القرن، ظهرت فتاوى الهجرة في **جاوة وسومطرة** (إندونيسيا الحالية) في وجه الهولنديين. وعلينا أن لا ننسى الهجرات الكبيرة والكثيرة من **آسيا الوسطى والقوقاز** إلى أقطار العالم العثماني نتيجة تقدم السيطرة الروسية بتلك المناطق، والتي نجم عنها ميراث كبيرٌ من الفتاوى الداعية للقتال والهجرة معاً. وكانت أولى فتاوى الجهاد والهجرة في القرن العشرين، تلك الصادرة بمناسبة غزو **الإيطاليين لليبيا** عام 1911. فقد دعا السلطان العثماني للجهاد، ونشر السيد أحمد الشريف السنوسي زعيم السنوسية آنذاك فتاوى من علماء سائر الأقطار تدعو للجهاد وللهجرة من أجل التحشُّد للقتال. ومما يلقي ضوءاً على استمرار هذا النوع من التفكير والتصرف على نحوٍ ما إلى فترةٍ قريبةٍ فتوى الشيخ ناصر الدين الألباني في أواخر السبعينات بالهجرة **من فلسطين**، لأنها لم تَعُدْ دار إسلام بعد استيلاء الصهاينة عليها!

لقد ذكرتُ هذه النماذجَ والحالات، والتي تذكّر بأمورٍ مُماثلةٍ وفتاوى مماثلة صدرت خلال قرون ضياع صقلية والأندلس والحروب الصليبية بالمشرق. فهي نمطٌ في التفكير الفقهي له تقليدٌ عريق. بيد أنّ ثباتَه هذا رغم اختلاف الظروف، يدلُّ على جمودٍ مشهود. فقد كان هناك اختلافٌ بين الفقهاء في ماهية الدار وهويتها وعلى ماذا تُعَلَّقُ الهوية: على الحاكم أو السكان أو الحفاظ على العهد الأول والحالة الأولى، أو أخيراً على تطبيق أحكام الشريعة. وكان المشهور عن الفقهاء المالكية والحنابلة التشدد، بينما توسَّط الشافعية والأحناف. أمّا في الأزمنة الحديثة، فإنّ الأمر ما عاد أمر اختلافاتٍ فقهية؛ بل هو تأزُّمٌ شاملٌ داخلَ سائر المذاهب، وعانى منه الناسُ كثيراً. فالذين اتّبعوا الفتاوى بالهند، كانوا من

الأحناف، وقد مضوا باتجاه أفغانستان، وما وصل منهم أحدٌ إلى هدفه، بل تخطّفتهم العصابات. والذين غادروا ديارهم بآسيا الوسطى حلّت محلَّهم شعوبٌ أُخرى. والذين تركوا ديارهم بليبيا جمعهم الطليان في معازل تشبه ما فعله النازيون باليهود والغجر فيما بعد!

ولا ينبغي الظنُّ هنا أنّ فتاوى الهجرة كانت السبيل الرئيسة لمواجهة الاستعمار، فقد قامت حركاتٌ وطنيةٌ هي التي أخرجت المستعمرين في النهاية وليس الجهاديات أو مغادرة الديار. بيد أنّ هذه الطريقة في التفكير الانتحاري الذي يَفْطُرُ القلب، وقعت في أساس فشل تيارات الإصلاح الإسلامي، والتي كانت تريد أساليب أُخرى في مناضلة الغرب من أجل تَدارُكِ الانجراف في مجرى السيل الذي لا يمكن دفْعُه؛ بحسب تعبير خير الدين التونسي. ذلك أنّ الذهاب إلى أنّ الدار لم تَعُدْ دارَ إسلامٍ، هو سَحْبٌ لمشروعية العيش فيها على المسلمين المتدينين الذين يتبعون تلك الفتاوى. ويعني ذلك في بعض المذاهب استحلالَ استخدام العنف، كما يعني لدى البعض أيضًا عدم حِلّ إجراء العقود والمعاملات الضرورية لاستمرار العيش. وقد كافح الإصلاحيون المسلمون منذ الرُبع الأخير من القرن التاسع عشر للخروج من هذه الطريقة في التفكير، وفتح باب الاجتهاد، واعتبروا أنّ الدين ليس مهدَّداً من الخارج؛ بل هو مهدَّدٌ نتيجة الجمود في حركة التفكير، أمّا التهديد الأكبر فهو واقعٌ على الدول والمجتمعات، والتي ينبغي أن تمضي في سُبُل التقدم التي مضى فيها الغربيون لكي تنجوَ من العواصف الغربية الهائجة.

وما كانت الاستجابةُ لهذه الطريقة الجديدة في التفكير سريعة. وذلك لأنّ الحركة الاستعمارية تفاقمت في مطالع القرن العشرين. وجاءت الحرب العالمية الأولى بين الدول الاستعمارية، لتسقط بنتيجتها الدولةُ العثمانية، وهي آخِر الدول الإسلامية التي كانت داخلةً في النظام الدولي الحديث. فأظهر الجزعُ الهائلُ الذي بدا على مثقفي المسلمين بمصر والهند والشام وجاوه وسومطرة وآسيا الوسطى نتيجة إلغاء مصطفى كمال للخلافة عام 1924، أنّ ذوي الذهنية الدينية دخلوا في حالة اليأس من إمكان استعادة (المشروعية) التي صارت الخلافةُ فجأةً عَلَمًا عليها.

شكَّل إلغاء الخلافة إذن مرحلةً جديدةً في سياق الوعي المتأزّم الناجم عن السيطرة الاستعمارية على العوالم غير الأوروبية، ومنها العالم الإسلامي. ومسألة استعادة الشرعية الدينية والتاريخية والسياسية مسألةٌ خاصةٌ بذوي الذهنية الدينية من المسلمين. أما الميول الأُخرى في عوالم الثقافات الأسيوية والعربية فانطلقت باتجاه الثقافة الذاتية للدولة الوطنية الجديدة في حقبة ما بين الحربين. وعنى ذلك انتقالاً من إشكالية الإصلاح في السياق الأوروبي بغرض التقدم بالمعنى الغربي، إلى إشكالية الهوية والخصوصية. إشكالية النهضة الأولى هي التقدم، وإشكالية الإحياء Revivalism هي صَونُ الهوية من التغريب والاستعمار الثقافي. وقد لاحظ تشارلز آدمز في كتابه: الإسلام والتجديد في مصر، 1933، أنّ مئات الجمعيات التربوية والخيرية والاجتماعية ظهرت عشية الحرب العالمية الأُولى في العشرينات والثلاثينات من القرن الماضي، ومن ضمنها جمعيات الشبان المسلمين، والإخوان المسلمين، وإحياء السنة، والجمعية الشرعية، والشبيبة الإسلامية في بلاد الشام. وقد اختلط في هذه الجمعيات والجماعات الديني بالقومي والوطني والمحلّي والخيري والاجتماعي. وبالتدريج وخلال فترةٍ قصيرةٍ انفصل الديني الإحيائي عن الوطني والقومي: فالحركات الوطنية والقومية انصرفت لاستعادة الشرعية من طريق الكفاح من أجل الاستقلال، وإقامة السلطات الوطنية- أما النزعة الإحيائية الإسلامية فقد انقسمت إلى قسمين: **<u>الإحيائية السلفية</u>** التي استكانت إلى قيام الدولة السعودية الثالثة بقيادة الملك عبد العزيز آل سعود. والإحيائية الأصولية خارج المملكة العربية السعودية والتي انصرفت إلى بناء شرعية بديلة عبر الجمعيات التي تعتمد أسلوب البيعة للمرشد، بحيث صار "التنظيم" هو المحور أو هو الدائرة التي تعتصم بها الشرعية التي يراد بناؤها. فالثقافة الإحيائية الخاصة إنما انبنت من حول "التنظيم" وليس العكس. وخلال البناء الاعتقادي عبر عدة عقود كان مصدر ضعف أو قوة الاتجاه الجديد أمرين سلبيين إذا صحَّ التعبير: **<u>مصارعة الدولة</u>** الوطنية الجديدة والإفادة من تعثراتها، كما الإفادة من الاشتباك معها، **<u>ومصارعة</u>** الثقافة الغربية التي كانت تُطبِقُ على العالم خلال الحرب الثانية وبعدها وصولاً للحرب الباردة واصطفافاتها. وخلال تلك الحقبة الحاسمة فيما بين الثلاثينات والستينات من القرن الماضي اكتملت مقولةُ النظام الكامل أو الحاكمية والدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة، وتمثّل ذلك كلُّهُ أو تمحور حول

التنظيم بحيث صار هو الإسلام ذاتُه، والإخوان هم حزبُه، بفرعيه: **الجهادي** والحزبي ذي الأبعاد السمْتية والشعائرية وتقاليد المرشدية ومقتضياتها. وعندما سقطت تجربة الدولة الوطنية في سبعينات القرن الماضي، ما عاد هناك في الساحات العربية غير قطبين: الديكتاتوريات العسكرية القائمة على الأمن، والمعتمدة بالداخل على القمع، وفي الخارج على أحد قطبي الحرب الباردة، ومنذ الثمانينات على الولايات المتحدة وحلفائها ومعسكرها الصاعد والمنتصر- والقطب الآخر الإسلامان الحزبي والجهادي، واللذان يتصديان للطغيان والاستبداد الداخلي، و الطاغوت الغربي، من أجل استعادة الشرعية عن طريق إقامة حكم الله في الأرض أو استعادة الخلافة!

وهكذا وفي عودةٍ إلى تلخيص ما سبق أن أوجزتُهُ في التمهيد، لدينا خمسة أُمور إلى حين اندلاع حركات التغيير العربية: **الإحيائية** الإسلامية التي تطورت من جمعياتٍ للهوية إلى تنظيمات حزبية صلبة هدفُها استعادة الشرعية للمجتمع فالدولة، ثم للمجتمع من خلال الاستيلاء على الدولة- **واعتقادية** الحاكمية أو النظام الإلهي الكامل الذي بُني من حول التنظيم- **والشعبوية** التي اكتسبها التنظيم العقائدي نتيجةً لفشل تجربة الدولة الوطنية- **والازدهار** الإخواني في الثمانينات وبعدها بسبب الصدام العقدي والجهادي مع الديكتاتوريات العربية والإسلامية ومع النظام العالمي بشقيه. وقد أفادت التنظيمات السمْتية والحزبية والأُخرى الجهادية من بعضها، بحيث بدا الجهاديون إنقاذاً في فترة، وأهل التنظيم المستكين ظاهراً حلاًفي فترةٍ أُخرى- **والأمر الخامس والدالّ**، **إنفجار السلفية الجديدة** في السبعينات والثمانينات أيضاً باتجاه التشرذُم الجهادي، لتُضاف الحصيلةُ إلى حساب شعبوية التنظيم الإخواني أيضاً، لأنها تجنبت أعباء الصدام المسلَّح والانتكاسات مع الأنظمة من جهة، ومع النظام العالمي من جهةٍ ثانية. بحيث صار مقرراً منذ الثمانينات أنّ الحديث عن ترشيد الصحوة، وعن الوسطية الإسلامية، يصبح المُراد بهما تنظيمات الإخوان، فهم الصحوةُ الراشدة، وهم أهل الوسطية والاعتدال!

II

لستُ خائفًا على الدولة وإدارة الشأن العام بعد الثورات. فحركات التغيير ما أطلقها الجهاديون ولا الإخوان ولا السلفيون. بل أطلقتها الأجيال الجديدة من الشباب. وإذا كانت الموجةُ الأولى قد انكسرت تحت وطأة الضياع بين العسكر وشعبويات الإسلاميين؛ فإنّ الموجة الحاضرة وهي الثانية توشِكُ أن تعيد السوية والتصحيح إلى ملفّات الدولة الوطنية العربية التي تحطمت إنجازاتُها في السبعينات من القرن الماضي، لتصعد على أنقاضها الديكتاتوريات والأُصوليات على أنواعها. وما حدث في مصر وتونس واليمن وليبيا، يحدُثُ مثلُهُ منذ عامين ونصف في سورية، فالمدنياتُ والسلميات التحررية والتحريرية اجتمعت عليها الديكتاتوريات من النظام السوري وروسيا وإيران وحزب الله وأشياع إيران الآخرين، وأخيرًا القاعدة ومتفرعاتها، والتي تجد نفسها اليوم أقرب إلى الأطراف الهاجمة على الثورة الشعبية. فالثورات العربية الحاصلة هي ثوراتٌ شعبيةٌ وقد انطلقت لأسباب تتعلق بتصحيح مسار الدولة وإدارة الشأن العام. وإن لم تكف موجةٌ أو موجتان، فقد تكونُ هناك موجةٌ ثالثة.

إنما المخوفُ الآن وغدًا هو الأخطارُ التي تتهدد الدين وذلك نتيجة عدة ظواهر وتداعيات. **والظاهرةُ الأولى** المرعبة هي التحويل المفاهيمي الذي استطاع الإحيائيون الإسلاميون إحداثه ضمن إسلام أهل السنة والجماعة، بإحلال الشريعة محلَّ الأمة، وإحلال التنظيم محلَّ العقيدة، واعتبار التنظيم مكلَّفًا بتزعُّم النظام لإعادة الشريعة والشرعية إلى الدولة والمجتمع. وبذلك فقد صار الموضوع الوهمي الثابت في أخلاد فئاتٍ واسعةٍ من العامة والمتعلّمين المتدينين إنما هو إعادةُ الدين أو استكمالُ ما نقص منه نتيجة التغريب والأنظمة العلمانية. الله سبحانه وتعالى يقول لنا: { اليوم أكملْتُ لكم دينكم، وأتممتُ عليكم نعمتي، ورضيتُ لكم الإسلامَ دينا}، وهم يقولون لنا بل إنّ دينكم ناقصٌ أو إلى زوال، والتنظيم كفيلٌ بإعادته أو استعادته واستعادة الشرعية إذا استولى على النظام السياسي، وطهَّر من طريق التفرد والتمكين جهاز الدولة وانحرافات المجتمع!

والأَمْرُ الآخرُ المُهِمّ أنه بمقتضى هذه المقولة، أي أنّ مهمة الدولة الأساسية تطبيق الدين أو شريعته، يصبح الدين بيد المسيطرين في النظام

السياسي. وقد كانت أكبر شكاوى تاريخنا الديني والسياسي هذا الأمر بالذات، أي وضع الدين بيد السلطة السياسية تستخدمُهُ كيف شاءت، وسواء أكانت ذات أيديولوجية دينية أو مدنية أو بين بين. فأيُّ جهةٍ تحصُلُ على شرعيةٍ باسم الدين، تصبح قوتها مطلقة، فتُفسِدُ الدين من جهة، وتفسد إدارة الشأن العام من جهةٍ أُخرى. لقد كان أقصى ما بلغته العلاقة بين مجتمعاتنا وسلطاتها بشأن إدارة الملفّ الديني- إذ إنّ إدارتَهُ هي حق المجتمع المسلم وواجبه- ما ذكره الماوردي (- 450هـ) في مطلع كتابه: "الأحكام السلطانية والولايات الدينية" وفيه أنّ الإمامة موضوعةٌ لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا. والحراسةُ تعني الصَونَ من الاعتداء، ولا تعني الخوضَ في عقائده وعباداته. فالأَمْرُ أدنى إلى أن يكونَ بالصيغة المعاصرة صَونًا وضمانًا للحريات الدينية لا أكثر. ونحن نجد شاهداً على ذلك في عهود الصلح والتعاقد بين الفاتحين المسلمين وأهل المدن والأمصار من المسيحيين، والتي كانت تتضمن صون الكنائس وحفظها، والحقّ في ممارسة المسيحيين واليهود لدينهم بدون بغيٍ ولا افتئات، لا لجهة العقائد ولا لجهة العبادات، وعودة إدارة الشأن الديني والاجتماعي لرجال دينهم وقضائهم الخاص. لكنْ حتى الماوردي كان متأثراً في ثنائيته (الحراسة والسياسة) بالنموذج الإيراني الساساني في علاقة الدولة بالدين. فبحسب <u>عهد</u> أردشير(228-241م) مؤسِّس الدولة الساسانية آخِرِ الدول الإيرانية قبل الإسلام أنّ الدين أساس، والدولة عماده. وأنّ الدين بالمُلْك يقوى، وأنّ المُلْك بالدين يبقى. وقد أسرف المفكرون المسلمون في اقتباس هذا العهد وتصوراته لعلائق الدين بالسلطان السياسي، وكان مقصدهم النصح للسلطان بالالتزام الديني، لأنّ في ذلك فائدةً لاستمرار سلطته. بيد أنّ الأمر تجاوز تلك النوايا إلى وضع الدين في خدمة السلطات، رغم الاختلاف الشاسع بين الحالتين. والدليل على ذلك أنّ الدين الزرادشتي زال بزوال الدولة الساسانية الراعية؛ بينما ما تأثر الإسلام بضعف الخلافة وزوالها. كان الشاهنشاه هو الكاهن الأكبر في الديانة المجوسية، وما عاد ممكنًا أيام كسرى أنوشروان(528-578م) إقامة الشعائر الدينية بدون حضور ملك الملوك أو إذنه. ولذا فقد صار وُجودُ الدين أو مؤسستُهُ معلَّقًا على الدولة وسلطانها، ولذا يصبح مفهوماً ما جاء في العهد المنسوب لأردشير. ولا شيئ من ذلك كان وارداً في بداية الإسلام، ولا في تجربته الوسيطة. لكنّ إسلاميينا الأشاوس يريدون تحويل ديننا

إلى مجوسيةٍ باعتباره ناقصًا أو مهدَّدًا بالانعدام إن لم يستولوا هم على إدارة الشأن العام باسمه فيقوموا باستعادة "الشرعية" الذاهبة!

ثم كيف تستقيم مقولة الدولة المدنية، ما دامت مكلَّفةً بتطبيق الدين أو شريعته؟ سيقال: لكنّ الحاكم غير معصوم! ويمكن أن يُردَّ عليه: لكنّ الشريعة التي يزعم الحاكم تطبيقها معصومةٌ، فيصبح ذلك محلَّ نظرٍ لجهتين: لجهة التساوي في حقوق المواطنة أمام الدولة، ولجهة اكتساب رأس الدولة المتولّي للشأن الديني قوةً هائلةً بحيث يصعُبُ بعدها التفكير في تداوُل السلطة أو صناديق الاقتراع! وعندما أرادت الدولة العثمانية وهي دولةٌ إسلاميةٌ تجنُّب ظلم غير المسلمين، وتجنُّب التمييز بين فئات الأمة على أساس الدين، اصطنعت نظام المِلَل الذي أعطى غير المسلمين استقلاليةً واسعةً في شؤونهم الدينية والاجتماعية، استنادًا إلى سوابقَ إسلامية تعودُ لعهد الصحابة! فإذا كانت الدولة العثمانية قد اعتبرت نفسَها دولة المسلمين، فاضطرّت إلى الإقرار للأقليات الدينية والإثنية بامتيازاتٍ معيَّنةٍ؛ فإنّ ذلك ما ارضى اليهود ولا المسيحيين ولا أبناء القوميات والإثنيات بمن في ذلك نُخَبٌ من العرب المسلمين السنّة. وهذا على الرغم من أنّ العثمانيين تقدموا خطواتٍ واسعةً على طريق الدولة الوطنية بإصلاحات العام 1857 و1864 و1876. إنّ الدولة الوطنية والدولة الحديثة القائمة على المواطنة، لا يمكن أن تتوافق مع الحاكمية التي تريد تطبيق الشريعة. وقد قلنا مرارًا إنّ هذه المقولة تخالف طبيعة الإسلام، وطبيعة اجتماعنا السياسي الوسيط والحديث: فلماذا نريد فرض هذه "الحتمية" الوهمية(= الحل الإسلامي) التي تضع الدين أو الشريعة في مواجهة الأمة، والحزب في مواجهة العروبة، والفئات الاجتماعية بعضها في وجه بعض؟! هناك من يقول إنّ الشريعة بالفعل غير مطبَّقة وهي تحتاج إلى تطبيق، وهذا خطلٌ كبير. لكنْ هناك من يقول إنّ النصَّ على الشريعة في الدستور أو الدساتير إنما هو من مقتضيات تأكيد الهوية. ولستُ أدري كيف ستتأثّر هوية الشعب المصري أو المغربي أو السوداني إذا لم يُنصّ عليها في الدستور؟ وقد كنت أرى أنّ ثقافة الهوية تصطنع أساليب وتنتج أفكارًا غير معقولة. لكنني وبعد ما رأيتُ ما حدث خلال الثورات العربية، أرى أنّ همَّ الإسلاميين في السلطة بحدّ ذاتها، أكبر من همِّهم في تأكيد الهوية بكثيرا! ولذا فالذي أراه أنّ مشروع الإسلاميين السياسي هو وهمٌ من الوهم، وهو تبريرٌ للوصول للسلطة عند

أذكيائهم، وتسويغٌ للنضال والموت لدى عامتهم.وكما يمكن لهذه "الثقافة" أو هذا الوعي أن يشكّل عقبةً في وجه بناء الدولة الحديثة؛ فإنه مُضِرٌّ بالدرجة الأُولى بالدين في وحدته وسكينته والتفاف المجتمع من حوله.

ثم من أين أتى اعتبار النظام السياسي ضرورةً للدين أو ركنًا من أركانه؟ هذا الأمر موجودٌ لدى الشيعة الإسماعيلية والزيدية، ومستجد على نحو ما لدى الإثني عشرية، لكنه ليس موجوداً لدى أهل السنة والجماعة، وهم سوادُ المسلمين الأعظم. فعلماء الكلام المسلمون من السنة والمعتزلة، وفقهاء المذاهب الكبار جميعًا يعتبرون الإمامة أو رئاسة الدولة شأنًا مصلحيًا واجتهاديًا وتدبيريًا ولا علاقة له بالتعبديات ولا بالعقائديات. وهم يقولون ذلك في الأبواب الأخيرة (أبواب الإمامة - والحدود والجنايات والجهاد والبغي) من كتب "علم الكلام" لتعليل ذكر الإمامة في كتب العقائد مع أنه لا علاقة لها بها، وهم يعلّلون هذا الخُلْف بأنّ مقصودهم الدفاع عن تجربة الصحابة في إقامة الخلافة، والردّ على نظرية الإمامة المعصومة التي يعتبرها أنصارُها من أُصول الدين وأركانه. أما الفقهاء فيذكرون الإمامة في تلك الأبواب من كتبهم لبيان المجالات التي لها فيها صلاحيات داخلية وخارجية. أمّا في أُطروحة الحاكمية والنظام الكامل؛ فإنّ الشأن السياسي صار شأنًا اعتقاديًا، ويمكن أن يُحكم على مَنْ لا يقول به بالكفر أو بما هو أسوأ في نظر الإسلاميين أي الاتهام بالعلمانية، أو القول بالفصل بين الدين والدولة!

لكنْ وبدون تهويل، لقد كان هناك دائمًا تداخُلٌ بين الدين والدولة في التجربة الإسلامية الوسيطة. ولذلك تأثر المسلمون كثيرًا بإلغاء الخلافة. لكنّ الأُطروحة القائلة إنّ الإسلام دينٌ ودنيا ومصحفٌ وسيف، هي أُطروحة الشيخ حسن البنا. وبها وباجتهادات عبد القادر عودة في الأربعينات، والاستظهارات الأُخرى للمودودي، بدأ تبلوُرُ المقولة التي أفضت إلى الحاكمية والنظام الإلهي الكامل. وقد لعبت ظروف العقائديات في الحرب الباردة دورَها في هذا الشأن، وهذا معنى قول الشيخ يوسف القرضاوي في مطلع السبعينات: إذا كان الحلُّ الاشتراكي حتميًا، وكذلك الحلّ الرأسمالي لدى مُناصريه، فالأَولى أن يكونَ دينُ الله حلاًّ تحت: شعار حتمية الحلّ الإسلامي، أو الإسلام هو الحلّ!

لقد عرفت حقبة الحرب الباردة جملةً من العقائديات والحتميات. بيد أنّ العقائدية أو الحتمية التي سادت بين الشبان والنُخَب العسكرية العربية في بلادنا كانت الحتمية التاريخية المتعلقة بالصراع الطبقي، وحرب الشعب الطويلة الأمد. وقد كان قسمٌ من هذه العقائدية ناجماً عن الاقتناع، و القسم الآخر ناجم عن تحالف الأنظمة العسكرية والأمنية مع الاتحاد السوفياتي في الحرب الباردة. فبعد أوساط الستينات بدت الأجواء في منتهى القهر والاستفزاز. فعُصَبُ الضباط في سورية والعراق والسودان والجزائر وموريتانيا وليبيا تصل إلى السلطة بالانقلاب، وتعلن نفسها "طلائع ثورية"، وتقول بالحتمية التاريخية لانتصارها المدوّي باعتبارها أقليات واعية تريد النهوض بالعامة، وإنقاذها من سيطرة البورجوازيات العميلة للاستعمار أو للدين التقليدي. وفي ذلك الوقت كان الإسلاميون قد أوشكوا على إكمال القطيعة مع الدولة الوطنية، فبدت لهم مركسةُ الضباط مبرراً جديداً للتمرد واللجوء إلى حتميةٍ مضادّةٍ هي الحتمية الإسلامية. ووقتها بدأ تفكير الدوائر الاستخبارية الغربية بهم في الحرب الثقافية التي داخلت الحرب الباردة. وعندما بدأ ظهور سلسلة الشيخ القرضاوي عن بيئات الحلّ الإسلامي وشبهاته وحتمياته (1972-1973)، كان كتاب الخميني عن الحكومة الإسلامية قد ظهر (1971)،وظهر في الوقت نفسه بحث إرنست غلنر عن أمارات وإرهاصات الأُصولية الإسلامية (1973)، واستطلاع بريجنسكي الذي صار مستشاراً للأمن القومي أيام كارتر، عن إمكان استخدام الدين والحركات الإسلامية الصاعدة في الصراع مع الاتحاد السوفياتي.

إنّ لدينا في تجربتنا السياسية التاريخية والأُخرى المعاصرة، سلبياتٍ ومصائب كثيرة، ليس أقلّها الطغيان الفساد والعنف. بيد أنّ البلاءَ الأعظم الآخر هو الذي ابتلانا به الإحيائيون المسلمون في العقود الأخيرة، وأعني بذلك أُطروحة الدولة الدينية أو الإسلامية. والتي تُحيلُ الدولةَ ديناً أو مؤسَّسةً لخدمته، فيدخل الدين عملياً في خدمة هذا الفريق أو ذاك، سعياً لتخليده في السلطة مثلما فعل الحكام العرب من طريق اعتلاء حتميتي القومية والاشتراكية. وقد انتهى الناس من تجربة الدولة الدينية المخيِّبة في العصور الوسطى. لكنّ التجربة تجددت أو تجددت محاولتها في نشأة الكيان الباكستاني، والآخر الإسرائيلي، وتجربة جمهورية إيران الإسلامية. فلننظر في هذه النماذج الثلاثة وما تمارسه كل تجربةٍ منها من سياسات بالداخل وتجاه الجوار والخارج. ولننظر

هل جعل استتباع الدولة أو النظام رسمياً لدينٍ أو إمامٍ أو مرشدٍ الدولةَ المعنية أكثر إنسانيةً أو عدالةً أو محافظةً على حقوق وأرواح مواطنيها وأهل جوارها ورُصفائها في الدين والثقافة والإنسانية؟!

قلنا إنّ التداخُل بين الشأنين الديني والسياسي كان حاصلاً في التجربة الوسيطة وبعض الحديثة. بيد أنّ أحداً ما اعتبر إدارة الشأن العامّ أمراً دينياً، وإلاّ فكيف يكون أساس الإمامة الاختيار من الناس إذا كانت شأناً دينياً؟! وعندما قال الماوردي(- 450هـ) إنّ أصل الإمامة العقل والنقل أو العقل والسمْع معاً، ردَّ عليه إمام الحرمين الجويني (-478هـ) بأنه لا علاقة للنقل والسمع بقيام السلطة، بل المرجع العقل والمصلحة والإجماع أو الاتّفاق. فمهمةُ الدين (العقائد والعبادات والأخلاق) مختلفةٌ عن مهمة الدولة، وهي مؤثّرةٌ فيها بالطبع من طريق الأخلاق والقيم التي تتدخلن في الأخلاد، وتؤثّر بقوةٍ في الاختيارات السياسية للأفراد، ولأسباب متعددة. وإذا أعطينا الدين أو القائمين عليه والمدّعين لمرجعيته مهماتٍ سياسيةً بحجة وجود أكثرية معينة أو مصالح معينة أو باعتقاد وجود نظام حكم إسلامي مأخوذ من القرآن أو موروث عن النبي (ص)؛ فإننا نُحدثُ انقساماتٍ اجتماعية، لأنّ الدين في حضن المجتمع وفي أساس وحدته وتضامُنه. يقول **تشارلز تيلر** في كتابه: **الزمن العلماني**، إنّ المجتمعات الدينية، وبخاصةٍ المجتمعات الإسلامية، هي مجتمعاتُ ثقةٍ وتضامُن. وإدخال الدين في الصراع السياسي يترتب عليه أمران: انقسامات اجتماعية للتنافس بين الأحزاب الدينية. والأمر الآخر: إدخال اليأس في نفوس الناس إذا لم ينجح البرنامجُ السياسيُّ ذو الخلفية الدينية. ثم إنّ الناس العقلاء لا يأنسون لفكرة استغلال الدين في العمل السياسي سواء بادعاء تطبيق قيم الدين وأحكامه، أو من أجل المُغالبة والانتصار. فقد تتبع الأستاذ Putnam السلوك الانتخابي لفئات الشباب الأميركي منذ السبعينات وحتى العام 2006، فوجد أنّ الحزب الجمهوري تقل شعبيته بين الشباب كلما أَسرف في استخدام الدين في عمله السياسي! لكنّ الأسوأ فيما وجده، أنّ تركيز الإنجيليين الجدد على إدخال الدين في بطن الدولة لمكاسب انتخابية، دفع شباناً أميركيين كثيرين إلى هجران الكنائس المسيَّسة أو هجران الدين كلّه!

III

كان عنوان هذه المحاضرة: الاسلام والإصلاح والخيارات الأُخرى. وقد أوضحتُ أنّ تيارات الصحوة هي التي تولدت عنها الجهاديات والإسلام السياسي. وما شكل هذان الاتجاهان إصلاحاً لا بالنظر إلى الماضي، أي أن يكونا بديلاً للديكتاتوريات؛ إذ هما ينتميان إلى نزوعٍ شموليٍّ باسم الدين، ويرميان إلى إنجازِ مشروع دولة دينية، لا تتوافَقُ وطبائع الإسلام السني، كما لا تتوافقان وروحَ العصر، ومتطلبات المستقبل الآخر للعرب والمسلمين. وإذا كنا قد عانينا وما نزال من ديكتاتوريات الجمهوريات الوراثية؛ فإنّ الإسلام السياسيَّ فضلاً على أنه لا يحلُّ مشكلات الدولة، ولا يصنع إدارةً صالحةً للشأن العامّ؛ فإنه يخلُقُ مشكلةً مستعصيةً داخل الإسلام ذاته. ولذا لا بد من كلمةٍ عن أوضاع الإسلام السني، قبل الصيرورة إلى متابعة مسألة الإصلاح و الخيارات الأخرى المطروحة أو التي ينبغي أن نفكِّر فيها.

قال الأنثروبولوجي المعروف إرنست غلنر في كتابه: مجتمع مسلم (1977) إنّ الإسلام السني أو إسلام الأرثوذكسية الأكثرية داخل الإسلامِ التاريخي، يختلف عن الأرثوذكسيات في الأديان الأُخرى في أنه أكثر بساطةً وانفتاحاً وقبولاً للتعدد من الأرثوذكسيات أو الكنائس الكبرى في ديانات التوحيد وغيرها. وذلك بمعنى أنّ الفِرَق والشِيَع المنشقة عن الأرثوذكسيات تميل في العادة أو تعلّل انشقاقاتها بالهروب من التشدد الأرثوذكسي في الاتجاه الرئيسي في الدين. بينما الأمر في الإسلام على خلاف ذلك. فالمنشقون أو المتمايزون عن الأرثوذكسية التقليدية يميلون للتشدد من الناحيتين الاعتقادية والشعائرية. وعلى هذا القياس: أين هي الأرثوذكسية أو "الجماعة "بالمصطلح القديم في إسلام أهل السنة اليوم؟ منذ أواخر القرن التاسع عشر قامت حملة على "التقليد السني"، تقليد الأشعرية والمذاهب الفقهية، من جانب السلفيين، ومن جانب الإصلاحيين، وهم الذين تحالفوا على ضرب التقليد ونجحوا في ذلك إلى حدود بعيدة، ثم افترق الطرفان على نموذج الدولة الوطنية، فسقط الإصلاحيون بعد علي عبد الرازق في التقنيات والتفاصيل، وخرجت الإحيائية الإسلامية على التقليد السني المتهاوي بسهولة، باتجاه الانشقاق والالتفاف حول التنظيم، في حين استكان السلفيون مؤقتاً لحكم الكتاب والسنة في دولة عبد العزيز آل

سعود، إلى أن انشقّوا أيضاً في سبعينات القرن العشرين باتجاه الجهاديات. ولذا كان هناك من قسّم الإسلام السني في ثمانينات القرن العشرين إلى ثلاثة تياراتٍ بل ثلاث فرق: الإحيائية الإخوانية، والإحيائية السلفية، والإحيائية الصوفية. وإذا كان ذلك صحيحاً أو ممكناً جرّاء متابعة المشهد الحافل بالمَوَران والانقسامات، فأين هي "الجماعة" السنية التي كانت قائمةً على تقليد عريق، ضربته الإصلاحيات وأسقطته الإحيائيات بأحزابها الدينية، أو بعبارة أُخرى: ما هي المشتركات أو القواسم الكبرى التي ينبغي الاستنادُ إليها لاجتراح ما سمّاه أريك هوبسباوم: التقليد المتجدد؟ لقد كانت هناك تقليدية تعددية على المستوى الديني تمثلت في المذاهب الفقهية الأربعة، وفي الصوفية الحاضرة في ثلاثةٍ منها. وقد كانت هناك أسبابٌ معقولة للحملة على التقليد الفقهي هذا من جانب الإصلاحيين، ومن جانب السلفيين. وقد أراد الطرفان فتح باب الاجتهاد من طريق العودة إلى "ما قبل التقليد"، وليس من طريق فتح التقليد الذي اعتبروه مغلقاً في كلّ المذاهب. وعبْر عدة عقودٍ من الحملات من اليمين واليسار، أمكن تحطيم التقليد بالفعل، لكنّ الإصلاحيين والسلفيين انقسموا – كما سبق القول- في اتجاهين: إتجاه الإفادة من التجربة الغربية في كل شيءٍ من جانب الإصلاحيين- واتجاه الوقوف عند نصوص الكتاب والسنة من جانب السلفيين. وهذا مفهومٌ بسبب طبيعة البرنامج السياسي الذي دعمه كلٌّ منهم. فالإصلاحيون دخلوا في مشروع الدولة الوطنية. وهو مشروعٌ غربيٌّ التوجُّهات تعباً لمتغيرات الزمان والمكان والأفكار. أمّا السلفيون فقد دخلوا في مشروع الملك عبد العزيز آل سعود لإقامة دولة الكتاب والسنة. وعندما كان مشروع الدولة الوطنية ناجحاً بدا كأنما عمليات الإصلاح الإسلامي سوف تنجح أيضاً؛ وهذا رغم انجراحات الوعي العام الناجمة عن إلغاء الخلافة، وعن الأفكار الجريئة لعلي عبد الرازق وطه حسين. بيد أنّ المرحلة العسكرية التي دخلت فيها الدولة الوطنية، والتي اجتذبت العامة في بداياتها، تركت الإصلاحيين المسلمين في مصر والمشرق العربي أيتاماً. فهي لم تكتف باستبعادهم، بل عمدت للتدخل بالقوة في المؤسسات الدينية بداعي إصلاحها إصلاحاً جذرياً! وما كان ممكناً العودة للتقليد الذي كان قد تحطّم، فعمدت كثرةٌ منهم إلى الانكفاء أو التداخُل مع الإخوان والسلفيين. وتأخرت عمليات الانشقاق في المغرب العربي، لأنّ الحركة الوطنية هناك تداخَلَ فيها السلفي والإصلاحي والمدني دونما تناقضٍ أو افتراقات، حتى فسدت الأجواء في السبعينات وما بعدها بسبب

العسكرية الجزائرية، وقد انفجرت بعدها في سائر أنحاء المغرب بدءًا بالجزائر. وفي الوقت الذي كانت فيه الأصولية الإخوانية ومتفرعاتها تتفجر من شتى جوانبها، انفجرت السلفية أيضًا وصارت سلفياتٍ نشورية وجهادية. وبالطبع فإنّ الإصلاح الديني كان أول الضحايا في كل مكان.

فلنعُدْ إذن إلى حديث الإصلاح. لا يشكّل الإسلام السياسي اتجاهًا جديًا للإصلاح، لأنه انشقاقٌ في الأصل، لأنه يحمل مشروعًا مستحيلاً لإقامة دولة دينية، ولأنه يُفسِدُ الدين أيضًا بإدخاله في بطن الدولة الطاحن والمشرذِم. وهكذا نكون محتاجين إلى إصلاحٍ سياسيٍّ، وآخَرَ ديني. أما الإصلاحُ السياسيُّ فتتولاه تيارات الشباب المعنية بإصلاح إدارة الشأن العام،وإقامة الحكم الصالح. وأمّا الإصلاحُ الديني فيحتاج لجهدٍ كبير لأنه يتطلب وعيًا فائقًا وهادئًا وعقلانيًا لا تُتيحُهُ اللحظة الثائرةُ الراهنة. فقد جرى استنزاف المؤسسات الدينية العريقة في العقود الستة الماضية، ومن جانب الأنظمة، كما من جانب الإحيائيات الإسلامية الثائرة على تلك المؤسسات والمرجعيات، بقدْر ثورانها على الديكتاتوريات! في هذا الصدد أصدرت مشيخة الأزهر وعبر عامٍ ونصفٍ بعد الثورات، أربع وثائق، تتعلق **<u>أولاها</u>** بمستقبل نظام الحكم في مصر، **<u>والثانية</u>** بالتغيير في العالم العربي. **<u>والثالثة</u>** بالإبداع والحريات. **<u>والرابعة</u>** بقضية المرأة. وهي وثائق شاسعةُ الاهتمامات، وحظيت بدعم معظم التيارات الدينية والسياسية أو سكوتها. وتعتمد تلك الوثائق خطًا وسطًا في الإصلاح إذا صحَّ التعبير. فهي في أولاها تقول بالاستناد إلى مبادئ الشريعة وقواعدها أو كلياتها، وتعتبر أنّ تلك المبادئ تسمح بإقامة الدولة الديمقراطية العصرية التعددية المؤسَّسة على المواطنة. وهذا تفسيرٌ تقدميٌّ للإسلام، لا يحظى بالطبع باستحسان أو حماس الإحيائيين من أهل الإسلام السياسي. بيد أنّ الحكم على فعاليته ومستقبله ينبغي أن يستند إلى نقطتين: **<u>مدى القدرة</u>** على استحداث وعيٍ جديدٍ بالعلائق بين الدين والشأن السياسي، **<u>ومدى القدرة</u>** على إحياء التقليد السني وتطويره باتجاه استعادة المرجعية في الدين بالكفاءة والجدوى، وليس بالفرض من جهة السلطات أو من أحزاب الإسلام السياسي التي تريد السلطة ولا شيئ غير.

لقد كان المؤمَّل في وجه ثقافة الإحيائيات الخالطة لكل شيئٍ بكل شيئ، أن ينهض جيل العلماء الشباب بعمليات الإصلاح الديني، التي توقفت منذ خمسة

عقود تحت ضغط الأنظمة، وضغوط الإسلاميين الحزبيين. لكنّ الواقع الآن يُشْعِرُ بأنّ تخليص الدين ووحدته من بطن الدولة ومطاحنها، ومن ممارسات الحزبيين والجهاديين، لن يحدث إلاّ من خلال عمليات الإصلاح السياسي؛ بمعنىً أنّ الإصلاح السياسي إن تحقّق، هو الذي يسمحُ بقيام إصلاح ديني، تقودُهُ قوى ويقوده علماء تحرروا تماماً من أوهام الإسلام السياسي في الاستيلاء على الدولة باسم الشريعة! لماذا نقول ذلك هنا والآن؟ نقول ذلك، لأنّ هناك فرقاً شاسعاً بين الإصلاح والنهوض. فما قام به الأزهر الشريف بعد الثورات وما يزالُ مهمٌّ جداً ولجهتين: **إجتراح** تفسير تقدمي للدين في علاقته بالهوية وإدارة الشأن العام، **وحفظ** تماسُك المؤسسة الدينية، والمجتمع المصري(إنجاز مؤسسة: بيت العائلة المصرية). بيد أنّ هذا الخيار الذي ما كان غيره ممكناً في هذه الظروف على ما أعتقد غير كافٍ وقد أبقى على الالتباس في كثيرٍ من الأُمور، ومن بينها علاقة الدين بالدولة، ومعنى مرجعية الأزهر الدينية والوطنية. وهذا الغموض الباقي، لا تُزيلُهُ بياناتٌ تتوخّى التوسط والتوافُق العام. بل إنه محتاجٌ إلى نهوضٍ فكريٍّ بعيد المدى لا تبدو نخبته حاضرةً الآن. نحن محتاجون إلى القيام بحركةٍ نقديةٍ جادّةٍ لمسألة "تحويل المفاهيم" والتي مارسها الإسلاميون لأكثر من نصف قرن، فأوشكت أن تغير من طبيعة الدين، وأن تتسبب في انشقاقاتٍ اجتماعيةٍ ودينيةٍ عميقة. ذلك أنّ الالتباسات لا تقتصر على وضع الدين في خدمة الدولة أو الدولة في خدمة الأحزاب الدينية للإسلام السياسي، بل إنها تشمل تغيير علائق الأفراد بدينهم صغاراً وكباراً. إذ كيف يمكن للسكينة التي يعرفها ديننا أن تتسلل إلى نفسية فتىً يقال له منذ صغره إنّ عليه لكي يكتمل دينه أن يعمل على إقامة حكم الله في الأرض، وليس من طريق الدعوة؛ بل من طريق نُصرة هذا الحزب أو ذاك، لكي تتكامل عباداته الطقسية مع التعبُّد لله بإقامة الدولة الإسلامية! لا بد من إعادة الاعتبار للإيمان الفردي، والحرية الفردية في فهم الدين وفي التعبد به. وهذه الثقة بالنفس والله، تصبح ذات مردود أخلاقي كبير، في المجتمع الذي استوت إدارة شأنه العام.

كلُّ الخيارات المعقولة للدولة والدين معاً في العالم العربي إذن تمرُّ اليوم عَبْرَ الخلاص من طغيان الأنظمة العسكرية الوراثية، ومن رُهاب الإسلام السياسي وأوهامِه، باتّجاه الإدارة الصالحة للشأن العام، واستعادة المؤسسات الدينية للمرجعية في الشأن الديني لإنجاز المهامّ التي بقيت لها، ولا يستطيع

القيامَ به غيرها وهي: التقليد المتجدّد والمنفتح في فقه العيش، وفي العلاقة بالعالم- والتعليم الديني غير الحزبي وغير النصوصي الحرفي- والفتوى التي تعقل حاجات الناس، وتجترح المبادرات- والإرشاد العامّ.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يأتي على الناس زمان يكون فيه المؤمن القابض على دينه كالقابض على الجمر". هذه هي رسالة "المقاصد" في أزمنة الرخاء والشدّة منذ قيامها في سبعينيات القرن التاسع عشر: تلتزم بهذا الدين، دين التسابق في الخيرات، وصنع السكينة والأمان للمجتمع والبلاد، لا يغيّر من سيرتها عدل عادلٍ ولا جَور جائر. "يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين". صدق الله العظيم.

(*) محاضرة ألقي موجز عنها بجمعية المقاصد الخيرية الإسلامية – كلية الدراسات الإسلامية في بيروت بتاريخ 5 تشرين الثاني 2013 في احتفال بدء العام الدراسي.

مقاصد الشريعة والمدخل القيمي:
النظرية الاجتماعية والسياسية

I

قال الماوردي(- 450هـ/1055م) **<u>في أدب الدنيا والدين</u>**: " الأدب أدبان، أدبُ شريعةٍ وأدبُ سياسية. فأدبُ الشريعة ما أدّى الفرض، وأدبُ السياسة ما عَمَرَ الأرض"(1). ثم تابع: "وكلاهما – أي الشريعة والسياسة- يرجع إلى العدل الذي به سلامةُ السلطان وعمارةُ البلدان- لأنّ **<u>مَنْ ترك الفرضَ فقد ظَلَمَ نفسَه</u>**، **<u>ومن خرَّب الأرضَ فقد ظَلَمَ غيره</u>**.." (2). وهنا بيت القصيد، فالذي يَدَعُ الشريعةَ وفرائضها التعبدية إنما يظلمُ نفسَه، أمّا الذي يَدَعُ السياسة أو العمل العامَّ أو مسائل التدبير فإنه يظلمُ غيره، أي أنه يظلمُ الجماعة بعامّةٍ، وذلك لأمرين اثنين: الإعراض عن ممارسة حقِّه في المشاركة، وفي الوقت نفسِه: التسبُّب بأشكالٍ مباشرةٍ أو غير مباشرةٍ في خراب الأرض، للإعراض عن ممارسة واجبه ومسؤولياته في المشاركة أيضًا. وهذا فهمٌ للعلائق بين الشريعة والجماعة والسياسة أو الشأن العامّ، يبدو أنه ما استقرّ في أخلاد الفقهاء والمتكلمين إلاّ في القرنين الرابع والخامس للهجرة، لأننا نجده قد ظهر مرةً واحدةً لدى كلٍّ من العامري والماوردي وأبي يعلى والجويني والراغب الأصفهاني والغزالي وآخرين، في هذه الحقبة بالذات، والواقعة تقريباً بين 350 و500 للهجرة. ولكي لا نكرّر ما سبق أن تحدثنا فيه كثيراً في الأعوام الثلاثة الأخيرة(3)؛ فإننا نلخّص ذلك في النقاط التالية:

<u>أولاً</u>: شهد القرنان الثاني والثالث صراعًا كلاميًا على المنظومة القيمية القرآنية تحت عنوانين: الإيمان والقَدَر(4). وقد قدّم المعتزلةُ مقولة التنزيه وقيمة العدل؛ في حين قدَّم أهل السنة عقيدة التوحيد وقيمة الرحمة. وخلال ذلك الصراع الذي استمرَّ قرنًا ونصف القرن(100-250هـ) تبلورت في الأذهان والوعي منظومة القيم القرآنية بالفعل، والتي تركَّزت في: المساواة والكرامة والرحمة والعدل والتعارُف والخير العام. وما كان الخلافُ على أهمية هذه القيمة أو تلك، بل على القيمة التي ينبغي أن تُردَّ إليها القيمُ الأُخرى، وكيف تؤثّر المنظومة بأصولها الكلامية أو اللاهوتية في الأخلاق والتصرفات. وقد بلغ من شراسة هذا النزاع الذي كان في الحقيقة نزاعًا على علائق الدين بالمجتمع،

وبالنخبة العالمة وبالسلطات على أنواعها، أنْ اتخذ طابعاً نظرياً ودوغمائياً بحيث قيل إنّ التنزيه أو التوحيد هو المرجع، كما أدخل مبحث القيم في مباحث "الأسماء والأحكام" الدينية. إنما ترتبت على هذا النزاع من جهةٍ أُخرى نتيجتان بنّاءتان: ظهور مبحث مفهوم العقل وماهيته ووظائفه بالتوازي مع مباحث مفهوم الدين وقيمه ووظائفه- وظهور مبحث الحُسْن والقُبح مترتباً على مبحثي الدين والعقل.

ثانياً: لا نعرف بالقطْع متى ظهر مبحثُ مفهوم العقل، إنما وصلتْنا كتاباتٌ فيه من النصف الأول من القرن الثالث الهجري، من جانب الكندي الفيلسوف(-252هـ)، والمحاسبي(-243هـ) المفكر والزاهد. يقول الكندي- متأثراً في ذلك بالترجمات عن اليونانية، وبالجدالات الكلامية- إنّ العقل جوهرٌ فردٌ، وإنه صادرٌ عن العقل الأول أو العقل الفعّال(5). ويقول المحاسبي إنّ العقل غريزةٌ أو نورٌ، وإنه يقوى ويزيد بالتجارب والعلم والحلم(6). وإلى مثل قول الكندي ذهب سائر الفلاسفة الإسلاميين ومقلديهم. وإلى مثل القول المحاسبي ذهب الفقهاء وأكثر المتكلمين. وقد أدَّى ذلك من الناحية النظرية إلى ظهور "دين العقل" عند الفلاسفة على اختلاف تياراتهم، وظهور "عقل الدين" لدى الفقهاء وأكثر المتكلمين. ومن الناحية العملية ظهر افتراقٌ شاسعٌ في الرؤية الاجتماعية/ السياسية بين الفلاسفة والمفكرين الأخلاقيين المتفلْسفين من جهة، والفقهاء وبعض المتكلمين من جهةٍ ثانية. فالطرفان يعطيان العقل وظائف تدبيرية، سواء لجهة سيطرته على فيزيقا البدن أو الشبكة الاجتماعية والسلطات الأُخرى. بيد أنّ الاختلاف في مفهوم العقل أدى إلى الاختلاف في فهم ممارسته لطرائقه أو وظائفه التدبيرية. فالعقل لدى الفلاسفة ومُشايعيهم صادرٌ عن العقل الفعّال، ولذا فهو يملك سلطاتٍ عليا ومستقلة أو قائمة بذاتها دونما حاجةٍ إلى شرعيةٍ أُخرى من أي نوع. وهو لا يحضُرُ لدى سائر الناس على نفس القدْر أو الدرجة، لأنّ البشر في نظر أهل الفلسفة أو الفلسفات الكلاسيكية، ليسوا أفراداً عقلاء وراشدين؛ بل هم فئاتٌ أو طبقات، وفي كل فئةٍ أو طبقةٍ يحضر العقلُ بقدرٍ معيَّنٍ، إلى أن يغيب تماماً لدى العبيد والأرقّاء(7). بينما يحضُرُ لدى الطبقة العليا أو المختارة فرداً أو نوعاً بالقدر الأعلى. والقدرُ الأعلى هذا لدى الحكماء هو الذي يملكُ حقَّ وواجبَ السطوة والسيطرة. وهذا معنى قول الفارابي(-339هـ): "يكونُ الرئيس ثم تكون المدينةُ وأجزاؤها(8). فالمدينةُ الفاضلةُ التي تتحقق لفئاتها السعادة هي التي يسودُها بل ينشئها

الفلاسفة والحكماء بمقتضى الطبيعة العاقلة والخالصة والتي يملكونها دون غيرهم. وهكذا وعند الوصول للتأثير والتدبير على المستوى الاجتماعي والسياسي؛ فإنّ الدين يكونُ قد تنزَّل على هؤلاء الحكماء العارفين فيسيطر دينُ العقل بهذا المعنى المؤسْلَم. أو يتوازى الدينُ والعقلُ مع بقاء السيطرة للعقل- وتظل النتيجةُ واحدةً في التأثير والتدبير.

أمّا لدى الفقهاء وبعض المتكلمين(9) الذين يقولون- تبعًا للمحاسبي- إنّ العقل غريزة؛ فإنه يكونُ – مع الاحتفاظ بالوظائف التدبيرية- قوةً من قوى النفس الإنسانية، والناسُ يتساوون فيه، وبالتالي فإنه شائعٌ فيهم، فتشيع بذلك السلطة على المستويين الاجتماعي والسياسي، ويتساوى الناسُ فيها حقًا ومسؤولية. وبذلك تتبلور رؤيةٌ أُخرى للمجتمع والسلطات فيه- ويظهرُ بذلك "عقلُ الدين" أو كما سمّاه المحاسبي: العقل عن الله، (وهي عمليةٌ وليست مبدأً)، بحيث يمارسُ التقدير والتدبير من طريق **الجماعة** التي تقدر وتدّبر وتضبط وتنضبط من خلال الذهنية والثقافة التي أنجزتها منظومة القيم التي اشترعها القرآن في "رؤيته للعالم" إذا صحَّ التعبير.

ثالثًا: **الرؤية القيمية والنظرية السياسية والاجتماعية**: ما كان ظهور النظرية الاجتماعية والسياسية الإسلامية سهلاً. فنحن لا نجد تبلْوُرًا واكتمالاً لها إلاّ في القرنين الرابع والخامس للهجرة لدى العامري(- 381هـ) والماوردي(-450هـ) والجويني(-478هـ) وآخرين وصولاً للغزالي. وتتمثل الصعوبات التي أعاقت التبلْور في عدة عوامل: **الأول**: الصراع على منظومة القيم الحاكمة في المجتمع بين المتكلمين، بحيث تحول النزاع إلى عقائديات تتعلق بالكفر والإيمان كما سبق الذكر. إذ صار الأمرُ أمرَ التنزيه وذات الله وصفاته. واحتاج الأمر إلى بعض الوقت لتنتصر رؤية المحاسبي في اعتبار العقل غريزة، والخروج من طريق ذلك إلى المدى الاجتماعي والسياسي، أي جَعْل المسألة في المدى الإنساني، أو العودة للقول بمركزية الإنسان المؤمن وتعقُّله للشريعة وقيمها. **والثاني** أنّ هذه العملية ما أُدركت باعتبارها كذلك إلاّ عندما حدث أمران: التحرر من الجمود المُريح للرؤية الفلسفية للعقل- وانتقال الملفّ الاجتماعي والسياسي من أيدي المتكلمين العقائديين إلى أيدي الفقهاء. فحتى في القرن الخامس الهجري، كان الجويني(-478هـ) ما يزال يشكو من أنّ مبحث **الإمامة** ما يزالُ في أيدي المتكلمين وليس الفقهاء(10). **والعامل الثالث** مؤسسةُ الخلافة نفسها، والتي كانت طريقةُ ظهورها عاملاً إيجابيًا في فتح الطريق لتبلْوُر نظرية سياسية

جديدة. فقد ظهرت من طريق الشورى والبيعة. لكنّ تطورات النقاش في مرجعيتها، ووقائع استمرارها؛ كلٌّ ذلك تحول إلى قيدٍ على فهم مسائل التاريخ والشرعية والمرجعية. ولنضربْ مَثَلاً بالنقاش حول أصل الإمامة أو السلطة السياسية بين الماوردي (-450هـ)، والجويني(-478هـ). فالماوردي المتمسك بالتقليد الحي وبالشرعية التاريخية يؤسِّسُ الإمامة على العقل والنقل معًا(11). بنيما يذهب الجويني إلى أنه لا تأسيس للإمامة إلاّ على **الإجماع**(12) تاريخًا وحاضراً، لأنّ السلطة للجماعة، والإمام وكيلٌ عنها بالشروط المعروفة. وهي ليست عقليةً لأنها قائمةٌ على الشورى واختيار الجماعة، كما أنها ليست نقليةً لأنّ النقل يقتضي اليقين، وليس هناك نصٌّ دينيٌّ يقينيٌّ بشأنها(13).

II

ولنعد إلى الماوردي ومقولته في أنّ الشريعةَ معنيةٌ بأداءُ الفرض، والسياسة معنيةٌ بإعمار الأرض. فالشريعة تتعلق بالفرائض التعبدية الفردية والحسْبية، بينما تتعلق السياسة بالأعمال التدبيرية- أمّا الناظمُ بينهما فهو منظومةُ القيم القرآنية، التي بدأ الفقهاء وبعض المتكلمين والأُصوليين يتحدثون عنها منذ القرن الثالث تحت عنوان عِلَل الشرائع أو محاسنها أو مصالحها أو ضرورياتها وُصولاً للاستقرار على مصطلح مقاصد الشريعة للتعبير عن أمرين: مركزية الإنسان في المنظومة الكونية، واشتراعُ الدين لصَون ضرورياته، ومراعاة حاجاته ووسائل تقدمه وازدهاره. وقد درس الماوردي في باب" أدب النفس" من كتابه: "أدب الدنيا والدين" كيف تُسهمُ العبادات في تزكية النفوس وتطهيرها، بسبب قيامها على الطاعة لله، وبسبب الإصرار على أن تكون تلك العباداتُ دافعًا لتهذيب النفوس، ونشر الودّ والخير بين الناس، من مثل الصلاة والزكاة والصوم(14). أمّا الفلسفةُ الاجتماعية والسياسية فإنها تقومُ في الإسلام على المنظومة القيمية المتمثلة في قيمة المساواة، وقيمة الكرامة، وقيمة الرحمة، وقيمة العدل، وقيمة التعارُف، وقيمة الخير العام. والالتزام العامّ بهذه القيم من جانب المؤمنين أفرادًا وجماعاتٍ تكون نتيجته السير في تحقيق المصالح الضرورية لبقاء مجتمع المؤمنين وازدهاره. وقد ترجم الماوردي منظومة القيم القرآنية ومآلات صَلاح حال الإنسان في مجتمع المؤمنين، بستة مرتكزات أو

شؤونٍ أساسية هي: الدين المتبع، والسلطان القاهر، والعدل الشامل، والأمن العام، والخصب الدارّ، والأمل الفسيح. وما ذكره الماوردي كرره معاصروه وبخاصةٍ العامري والراغب الاصفهاني بعباراتٍ أخرى مقاربة(15)- وإن يكن هناك تفاوُتٌ في طرائق المعالجة. فالماوردي يضع نظرية المصالح أو المجتمع الصالح في كتاب" أدب الدنيا والدين"، بينما يقرأُ النظرية السياسية في كتابه:"الأحكام السلطانية". ويقتصر العامري(-381هـ) على عرض النظرية في "الإعلام بمناقب الإسلام"، وكذلك الراغب الأصفهاني في "الذريعة إلى مكارم الشريعة"، وأبو زيد الدبّوسي في: "الأمَد الأقصى". في حين يذهب إمام الحرمين الجويني مذهبًا آخر إذ يعرض النظرية السياسية في "غياث الأُمَم" بينما يُدْخِلُ للمرة الأولى الضروريات الخمس (النفس والدين والعقل والنسل والمِلك) في كتابه: البرهان في أُصول الفقه. وهذا الأمر نفسه يقومُ به الغزالي(- 505هـ) الذي يعرض النظرية الدينية والاجتماعية والسياسية في "إحياء علوم الدين"، بينما يذكر الضروريات الخمس في كتابه الأول في أصول الفقه: المنخول من تعليقات الأُصول. ويصلُ بنا عز الدين ابن عبد السلام(- 665هـ) إلى مرحلةٍ جديدةٍ حين يختصُّ المصالح أو الضروريات بكتابٍ هو: "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"، ثم يعرض النظرية الاجتماعية القائمة على منظومة القيم القرآنية في كتابه المسمَّى: "شجرة المعارف والأحوال"(16). ويبلُغُ هذا النهج الذروةَ في المرحلة الكلاسيكية كما هو معروفٌ بكتاب بل كتابا الشاطبي(- 790هـ)، الأول هو "الموافقات في مقاصد الشريعة" وهو مشهور، والثاني" الاعتصام" وهو مختصٌّ بعرض الجوانب الدينية التعبدية والحسْبية لقسم "أداء الفرض" من النظرية(17).

ولنعد إذن إلى تجميع أو تركيز القسم الكلاسيكي من نظرية الدين أو عقل الدين أو عقل الجماعة. بدأ الأمر بتبلْوُر منظومة القيم القرآنية الست من خلال صراع المتكلمين على تقديم قيمة العدل أو قيمة الرحمة، والصيرورة إلى تسلُّم الفقهاء للمنظومة وإعادة النظر في علائقها بالعَقَديات. ومع تضاؤل الطابَع العَقَدي انتقل التركيز إلى مفهوم العقل، حيث جرى التوصل إلى اختيارٍ آخَرَ أيضًا. قال الفلاسفة إنّ العقل جوهرٌ فردٌ، وقال الفقهاء وبعض المتكلمين: بل هو غريزة. واستنادًا إلى أنّ للعقل وظائف تدبيريةً؛ فإنّ المذهب الغَرَزيَّ عَنَى أنّ الناس متساوون في العقول، وفي السلطة التدبيرية. وبذلك فإنّ

عقل الدين أو عقل الجماعة الذي يستكِنُّ ويُجِنُّ منظومةَ القيم القرآنية هو الذي يسود في المجتمع، ويملكُ السلطة في العالم السياسي. وباستواء الأمر فيِ منظومة القيم، وفي مفهوم العقل، تجلّت المنظومةُ القرآنيةُ بدون حواجزَ وعقباتٍ في صورة نظريةٍ اجتماعية/ سياسية مؤسَّسة على مقاصد الشريعة، التي هي نفسُها منظومة القيم القرآنية. لقد تجلَّى ذلك كلُّه بوضوح في القرن الخامس الهجري. واستمرت التطورات والتدقيقات بين العبادي والحسبي والفقهي حتى القرن التاسع الهجري. وتحقّق خلال هذه القرون أمران أساسيان: أنّ الإنسانَ هو الكائنُ المركزيُّ في هذا العالم، وأنّ الله سبحانه وتعالى أرسل إليه الرسل والكتب إكراماً وصَوناً لمصالحه وضرورياته، لكي يتمكن من عبادته تعالى، والقيام بمهامّ الخلافة في الأرض التي عهدَ إليه سبحانه بها، تسخيراً وإعماراً.

III

إفتتح رفاعة رافع الطهطاوي(-1883م) التفكير في الشأن العامّ الإسلامي والإنساني في الثلاثينات والأربعينات من القرن التاسع عشر. في "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" (1834م) حيث قصَّ قصةَ رحلته إلى باريس(1827-1831م) إماماً لبعثة محمد علي التعليمية، واستعرض مشاهد الحياة الباريسية الإنسانية والثقافية والسياسية، ومن ضمن ذلك تلخيصه لدستور الثورة الفرنسية(18). وفي الأربعينات من القرن التاسع عشر تحدث عن الحريات الإنسانية وقسّمها إلى خمسة أقسامٍ نقلاً أيضًا عن كتابٍ فرنسيٍّ فيما يبدو(19). ومع أنه عرض لكراهية الفرنسيين المثقفين للكهنوت الكاثوليكي، لارتباطه بالمَلَكية الاستبدادية؛ فإنه ما تطرّق – وهو الشيخ الأزهري - إلى مسألة علاقة الدولة بالدين أو أنه لم ير حاجةً للإصلاح الديني. أمّا خير الدين التونسي(-1888م) الذي قاد مشروعاً كبيراً لإصلاح الدولة من طريق إدراك المنافع أو المصالح العمومية(ويقصد بها كلٌّ من الطهطاوي والتونسي: استنهاض الوعي العام أو الوعي بالمصلحة العامة)، وإقامة المؤسسات؛ فإنه وجد في مقدمته على كتابه الكبير: "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" أنّ هناك ضرورةً لكسْب رجال الدين في عمليات النهوض والإصلاح الدولتي. فقد وعى الرجل أنه كان يستوردُ أفكاراً ومؤسَّساتٍ معاً، وهناك خشيةٌ أن يرفض رجال الدين والعامة هذا الاستيراد والتغريب. ولذلك لجأ في بعض

فقرات مقدمة الكتاب السالف الذكر إلى الاستنصار بأفكار "الضروريات" والسياسات الشرعية، وجلب المصالح ودرء المفاسد، وكلُّها مسائل وقواعد اعتقد خير الدين (أو أشار عليه بذلك العلماءُ القريبون منه) أنها أحرى أن تلقى قَبولاً فيما هو بسبيله من تجديد وتطوير(20). فقد ذهب إلى أنّ هذا النهوض الأوروبي هو بمثابة سيلٍ لا يمكن دفْعُهُ إلاّ بالانخراط في بناء المؤسسات المشابهة لما عند الأوروبيين والتي يمكن أن تُسهم في درء أخطار هذه العاصفة الزاحفة على المسلمين ديارًا وإنسانًا. وهذا أول استعمالٍ حديثٍ نعرفُهُ لقاعدة الغايات أو جلب المصالح أو السياسة الشرعية. وهذا يعني أنّ التونسي ومستشاره محمد بيرم الأول(صاحب رسالة: السياسة الشرعية)(21) رأَيا استخدام فكرة المصالح (أو المقاصد الشرعية) لدفع المسلمين لتقبُّل الجديد النافع. وفيما بعد أضاف محمد عبده والفقهاء التونسيون والمغاربة إلى هذه الوظيفة الجديدة للمقاصد وظيفةً أُخرى هي فتحُ باب الاجتهاد الذي كان قد انسدَّ في نَظَر عبده منذ عدة قرون. فقد رأى عبده أنّ الجمود المذهبي والتقليد والتواكل الصوفي والطُرُقية؛ كلُّ ذلك قد جمَّد الدين، ولا بد من فتح منافذ جديدة للإصلاح الديني، وللإصلاح في الشأن العام، ومن طريق إحياء الاجتهادِ فكرةً وممارسة، والذي يمكن أن يتجاوزَ التقليد والبدَع والخرافات، ويُسْهمَ في تقبُّل الجديد والنافع(22). وهاتان المهمتان لفقه المقاصد: مهمة تقبُّل الجديد، ومهمة دعم الاجتهاد، ظلّتا ساريتَي المفعول على مدى حوالي نصف القرن حتى ثلاثينات القرن العشرين. وإلى هذا المنزع، منزع الفقه الإصلاحي يمكن نسبةُ كتابي الطاهر بن عاشور(1947)، وعلاّل الفاسي(1972) في مقاصد الشريعة، وإن كانا متأخّرين زمانًا. إنما يكونُ علينا أن نلاحظ أنّ ابن عاشور عالج المنزع الفقهي البحت أي الاجتهاد والتجديد، بينما وسَّع علاّل الفاسي بحكم اهتماماته السياسية البارزة استعمال المقاصد لاجتراح مظلَّةٍ لمسائل جديدة مثل مبحث حقوق الإنسان.

إنما فيما بين الثلاثينات والثمانينات من القرن العشرين حدث انقلابٌ هائلٌ، وتغيُّرٌ كبيرٌ في الإشكاليات والاهتمامات وبالمشرق أولاً ثم بالمغرب. فقد كانت إشكاليةُ ما عُرف بعصر النهضة: كيف نتقدم، وفي هذا السياق استُخدم فقه المقاصد فيما بين خير الدين وعبده وابن عاشور والفاسي. أمّا في حقبة ما بين الحربين فقد ظهرت إشكاليةٌ جديدةٌ هي: كيف نصونُ هويتنا الإسلامية. وترتّبت على ذلك ثلاثةُ أمور: مكافحة التغريب والغزو الثقافي، وبناء نظام إسلامي جديد

من طريق التأصيل، وظهور مجموعات وحركات اجتماعية وثقافية وسياسية لتحقيق الأمرين: أمر مكافحة التغريب، وأمر بناء النظام الكامل والمؤصَّل على الكتاب والسنة(23). في هذا السياق الإحيائي المستجدّ بل والقاطع مع المرحلتين: المرحلة الكلاسيكية التقليدية، والمرحلة النهضوية/ الإصلاحية، عاد الإحيائيون الإسلاميون لاستخدام فقه المقاصد، ولثلاثة أغراض: **إثبات** أنّ لدى المسلمين نظاماً دينياً وثقافياً وقيمياً وقانونياً مستقلاً ومتكاملاً، وذا فلسفةٍ خاصةٍ لا تتلاقى مع النظام العالمي إلاّ في جزئياتٍ وتفاصيل. **والثاني** أنّ هذا النظام العقدي والتشريعي والسياسي، يقوم على الاستخلاف والتكليف والحاكمية وتطبيق الشريعة(24). **والثالث** أنه تبقى لفقه المقاصد فوائد في الإصغاء للأَولويات، وإمكانيات التلاؤم، والتفرقة بين القطعي والظني والمصلحي(25).

IV

لقد مررنا إ ذن وخلال قرابة القرن ونصف القرن بمرحلتين فيما يتصل باستخدام فقه المصالح أو المقاصد الشرعية: **مرحلة الإصلاح** التي استُخدم فيها فقه المقاصد في الانفتاح على الجديد، وفي فتح باب الاجتهاد الفقهي. ومرحلة **الإحياء** التي استخدم فيها فقه المقاصد في بناء نظامٍ جديدٍ عقائدي واجتماعي وسياسي. لكنْ في المرحلتين، ما كانت هناك إفادةٌ من فقه المقاصد الشرعية باعتباره تأسيساً لمركزية الإنسان، ولقيام السلطة الاجتماعية والسياسية على الجماعة أو انبثاقها عنها. ولذلك فإنّ الإحيائيين الحزبيين المسلمين كما بَدَوا نوافرَ ومختلفين في أزمنة معارضتهم، يبدون الآن نافرين ومثيرين للسخط في زمن حركات التغيير العربية.

لقد اندفعت إلى التغيير حركاتٌ شبابيةٌ حملت شعارات الحرية والكرامة والعدالة والتداول على السلطة ومكافحة الفساد. وهي جميعاً أمورٌ وقيمٌ إسلاميةٌ وعالميةٌ افتقدتها أمتنا إلى حدٍ بعيد منذ الستينات من القرن العشرين. وقد انضمّ إليهم الحزبيون الإسلاميون في الساحات، ثم ظهروا في الانتخابات، وتفاوتوا في التلاؤم مع المشهدين العربي والعالمي. ومن مظاهر التلاؤم الرضا بخوض الانتخابات وتقبُّل نتائجها أو التظاهر بذلك. إنما عند أول تحدٍّ عادوا لتهديد الناس بتطبيق الشريعة لتحشيد الحزبيين، وإخافة المُعارضين لهم. ولدينا اليومَ أربعةُ تحدياتٍ تتعلقُ جميعاً بالقيم والمقاصد الشرعية، والانخراط في السياق الكوني المعاصر في الوقت نفسِه:

الأول: معالجة الانفصام بين الشريعة والجماعة، وهو انفصامٌ طوَّره الإسلاميون عبر أكثر من خمسة عقود. فالشريعة تحتضنُها الجماعة منذ كان الإسلام. والشريعة ركنان: الركن العبادي، والركن التدبيري. والركن العباديُّ عقائديٌّ وشعائريٌّ وتربوي، والناس يتبعونه ويؤدونه كما في كل دينٍ دونما وكيلٍ أو آمر، لأنه يعتمد على الإيمان ودخْلنة القيم. أمّا الجانبُ التدبيري فهو بيد الجماعة اجتماعياً وسياسياً، وهو يقتضي أنّ الشعب هو مصدر السلطات. ذلك أنّ الشريعة تبقى شديدة التوهُّج والحضور، وما غابت لكي تحتاج إلى تطبيق. وغياب المشاركة السياسية ليس غياباً للدين، بل هو غيابٌ لحق الناس في إدارة شأنهم العام، وهم مقبلون الآن على التصحيح والتغيير لمباشرة إدارة مصالحهم العمومية بأنفسهم باعتبار ذلك حقهم وواجبهم. وبهذا المعنى فإنّ شعار تطبيق الشريعة خطأٌ وخطيئةٌ في حقّ الدين وحقّ الناس. فإلى اليوم ما يزال الفرنسيون يفخرون بأنهم أول من قال في القرن التاسع عشر عقِب الثورة الفرنسية بحقّ الاقتراع العام. وها هو الجويني- ومنذ القرن الثاني عشر الميلادي، يقول بقيام السلطة على الإجماع. وما تطورت مؤسَّساتٌ لصَون ذلك وإنجازه مؤسَّسياً في التاريخ، لكنّ أحداً من أهل السنة ما قال بغير الاختيار في الشأنين الاجتماعي والسياسي.

والتحدي الثاني: النظر في التمييز وربما الفصل بين الدعَوي والسياسي. لأنّ الدعوة تتناول الجانب التعبدي والحسْبي والتربوي من الدين. بينما يتناولُ السياسي الجانب التدبيري الذي تسودُهُ خياراتُ الناس، وإدراكُهُم لمصالحهم، وحقهم في إدارة شأنهم العام. وما تفعلُهُ الأحزابُ الإسلاميةُ هو استخدامِ الجانب الدعوي والاعتقادي والتعبُّدي في الصراع السياسي ضدَّ الخصوم، وضدَّ بعضهم بعضاً. وهذا الصراع هو إدخالٌ للدين في بطن الدولة، ومعدةُ الدولة قادرةٌ على الشرذمة والتحطيم والهضم. وفي ذلك شرذمةٌ للدين الذي نعتمد في الوحدة الاجتماعية على جانبه التعبدي والحسْبي والرحوم والذي ينشر التضامُنَ والأمن والودَّ بين الناس. فلا بد من صون الدين في زمن الثورات وأزمنة التغيير الكبرى.

والتحدي الثالث: النظر في إعادة تكوين المؤسسات الدينية والمرجعية. فقد خضعت في المرحلة الماضية إلى ضغوطٍ هائلةٍ من جهتين: جهة السلطات التي استتبعتْها أو حاولت إلغاءها- وجهة الإسلاميين الحزبيين الذين أرادوا استلاب المرجعية منها والحلول محلّها، بحجة أنها قاصرةٌ أو خاضعة.

وللمؤسسات الدينية عامةً أربع مهامّ: القيام على العبادات، والتعليم، والفتوى، والإرشاد العامّ. وهي جميعاً مهامّ تظلُّ ضروريةً لديننا وناشئتِنا ومشهدِنا العامّ. والمرحلة القادمة هي مرحلةُ انحسار سيطرة الدولة عن هذه المؤسسات، ولا ينبغي من جهةٍ ثانيةٍ أن يستولي عليها الحزبيون الإسلاميون حتى لو وصلوا للسلطة. ولذلك كلّه لا بُدَّ أن يفكّر أهل الدين والرأي في مصائر هذه المؤسسات في ظلّ الحريات الجديدة، بحيث تكون مؤسساتٍ كبرى من مؤسسات المجتمع المدني يصونها ويعمل بها ولها المجتمع الذي أنشأها في الأصل، وأَوكل إليها العناية بشأنه الديني.

والتحدي الرابع: مصائر الدين نفسِه. فهناك في صفوفنا منذ عقود نزوعٌ دينيٌّ نحو التشدد وهو مُحافظٌ من جهة، وإحيائي وأصولي من جهةٍ ثانية. لقد صار الإسلام منذ أكثر من عقدين مشكلةً عالميةً بسبب هذا النزوع إلى الهوية والخصوصية، والذي يصبح عنيفاً أحياناً، في التعامل مع الداخل، كما في التعامُل مع العالم. نحن بحاجةٍ شديدةٍ إلى نهوضٍ فكري إسلامي كبير، لتجديد الرؤية لإنفُسِنا ودينِنا، وللعالَم. فنحن نريد أن نعيش بديننا وأخلاقنا في العالم ومعه، وليس في مواجهته. لا نريد أن نخيف العالم، ولا أن نخافَ منه. ولا أجدى من آفاق مقاصد الشريعة للدخول في السياق الكوني المعاصر(26).

الحواشي

(1) الماوردي: أدب الدنيا والدين. مصر: المطبعة الأميرية 1915، ص ص 113.

(2) أدب الدنيا والدين، مصدر سابق، ص 114. وقارن برضوان السيد: المجتمع الصالح بحسب الماوردي، والنظام القيمي في التجربة الإسلامية؛ في: مجلة **التفاهم**، م 35، 2012، ص ص 64-84.

(3) قارن برضوان السيد: المفهوم القيمي والأخلاقي في العقل الإسلامي؛ بندوة القيم العُمانية، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بسلطنة عُمان، 2011، ص ص 349-364، ومقالتي: شواهد التغيير ومشاهده في القرآن الكريم؛ بمجلة **التفاهم** العُمانية، م34، ص ص 28-42، ومقالتي بمجلة **التفاهم**، م31، ص ص 13-21. وكنتُ قد استندتُ في قراءة المفاهيم القيمية والأخلاقية في القرآن إلى دراسات المستشرق الياباني أكيشيهو إيزوتسو. وانظر الآن عبد الرحمن الحاج: الخطاب السياسي في القرآن، السلطة والجماعة ومنظومة القيم. بيروت: الشبكة العربية 2012.

(4) عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين ببيروت، 2008، ص ص 97-120.

(5) الكندي: الرسالة في الفلسفة الأولى. تحقيق أحمد فؤاد الأهواني. القاهرة 1955. ص 38-41، ورسائل الكندي الفلسفية. حققها وأخرجها محمد عبد الهادي أبو ريدة. مصر: دار الكتاب العربي؛ 1950، م1، ص 165: رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ورسالة الكندي في العقل 1/353،312-358.

(6) المحاسبي: العقل وفهم القرآن. نشر حسين القوتلي. بيروت: دار الفكر 1971، ص 162-163، 211-212. وقارن بدراستي: بين التنزيل والتأويل، منهج المحاسبي في رسالتيه مائية العقل وفهم القرآن؛ في أعمال مؤتمر الرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب(2010). نشر دار

مدارك للنشر، بيروت 2011، ص ص 11-18، ودراستي: العقل والدولة في الإسلام، دراسة مقارنة لمفاهيم الاجتماع البشري والعقل والتدبير عند الفلاسفة والفقهاء؛ في: الأمة والجماعة والسلطة. بيروت: دار جداول للنشر. الطبعة الخامسة، 2011، ص ص 186-208.

(7) قارن برسالة ثامسطيوس إلى يوليان الملك في السياسة وتدبير المملكة. تحقيق وشرح محمد سليم سالم. مصر: مطبعة دار الكتب، 1970، ص 28-30= جمهورية أفلاطون، ترجمة فؤاد زكريا، الكتاب الثاني، الفصل الحادي عشر، 369ب 11-12، ص 54.

(8) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة. تحقيق البير نصري نادر. بيروت: دار المشرق 1973، ص 120. وقارن بالفارابي: السياسة المدنية. تحقيق فوزي نجار. بيروت: دار المشرق، ص 69-70، والفارابي: تحصيل السعادة. تحقيق جعفر آل ياسين. بيروت: دار الأندلس 1981. ص 92-93.

(9) الفرآء: العُدّة في أصول الفقه. تحقيق أحمد بن علي المباركي. بيروت: مؤسسة الرسالة 1980، ص 89-94، وشرح الكوكب المنير24/1، والمسوَّدة لآل تيمية، ص 559-560، والجويني: البرهان في أصول الفقه. تحقيق عبد العظيم الديب. الدوحة 1399هـ. ص 112-113.

(10) الجويني: غياث الأُمم في التياث الظُلَم. تحقيق ودراسة عبد العظيم الديب. الدوحة 1400هـ. ص 59-60.

(11) الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية. بيروت: دار الكتاب العربي 1974. ص 3-5.

(12) الجويني: غياث الأُمم. مصدر سابق، ص61.

(13) غياث الأمم. مصدر سابق، ص 60-61.

(14) الماوردي: أدب الدنيا والدين. مصدر سابق. ص 222-236. وانظر مقالتي، المجتمع الصالح بحسب الماوردي؛ بمجلة **التفاهم**، 2011، م34، ص ص 64-84.

(15) العامري في: الإعلام بمناقب الإسلام(بينما هو يذهب في **السعادة والإسعاد** مذهبًا فلسفيًا بحتًا)- والراغب الأصفهاني في: الذريعة إلى مكارم الشريعة. وقارن بمنى أحمد أبو زيد: مجتمع الخير والأمة الميمونة عند العامري، بمجلة **التفاهم**، م 34، 2011، ص ص 101-126.

(16) عز الدين ابن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام. بيروت: مؤسسة الريان 1990، وشجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال. تحقيق إياد خالد الطباع. بيروت 1996. وقارن بمحمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 2001، ص ص 595-618.

(17) ومع ذلك فإنه يوردُ استطرادًا كشفًا بتسعة معانٍ **للجماعة**؛ قارن بالشاطبي: الاعتصام. تقديم محمد رشيد رضا. مصر: دار المنار، 1922. م2، 216-227.

(18) الطهطاوي: تخليـص الإبريز. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب 1968. ص ص 128-134.

(19) الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية. نشرة 1912. ص 127-128. وقارن بالشيخ حسين المرصفي: رسالة الكلم الثمان. دراسة أحمد زكريا شلق. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1984. ص ص119-122. وانظر رضوان السيد: سياسيات الإسلام المعاصر. بيروت: دار الكتاب العربي 1997، ص ص 244-246.

(20) خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، 1-2. تمهيد وتحقيق المنصف الشنوفي. تونس: المجمع التونسي للعلوم(بيت الحكمة)، الفقرات من 4إلى 33(ص50).

(21) بيرم الأول: رسالة في السياسة الشرعية. تحقيق وتعليق محمد الصالح العسلي. دبي: مركز جمعة الماجد، 2002. وهناك شبهٌ شديدٌ بين كلام محمد بيرم وكلام خير الدين، لكنّ المشكلة أنّ خير الدين طبع كتابه عام(1867) قبل نشر رسالة بيرم بحوالي العشرين عاماً(1886). وقارن برضوان السيد: مقاصد الشريعة بين أصول الفقه والتوجهات النهضوية، التأسيس والتوظيفات الحديثة؛ بمجلة **التفاهم** العُمانية. م34، ص ص 268-289. وانظر فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسـلام في الأزمنة الحديثة. بيروت: الشبكة العربية 2010، ص ص 118-131.

(22) رضوان السيد: سياسيات الإسلام المعاصر. مرجع سابق. ص ص 221-225. وقارن بمقالتي السالفة الذكر بمجلة **التفاهم** م2011،34، ص ص 280-282.

(23) قارن برضوان السيد: نقائض التأصيل والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر؛ في: سياسيات الإسلام المعاصر. مرجع سابق، ص ص 171-183، ورضوان السيد: حركات الإسلام السياسي والصراع على الإسلام؛ في كتابي: الصراع على الإسلام. بيروت: دار الكتاب العربي 2005، ص ص 73-103.

(24) يقول محمد جمال باروت: (في: يثرب الجديدة، دار رياض الريس ببيروت 1994، ص ص 13-47) إنّ الدخول في مسألة تطبيق الشريعة حدث قبل الدخول في الحاكمية، وهذا غير دقيق.

(25) قارن برضوان السيد: مقاصد الشريعة بين أصول الفقه والتوجهات النهضوية. مرجع سابق. ص ص 285-288.

(26) هناك كتابان صدرا بعد قيام حركات التغيير العربية، وقد دخلا في هذه الإشكاليات تفكيراً ونقاشاً، وبخاصةٍ أولهما: - طه عبد الرحمن: روح الدين، من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2012، Tarik Ramadan: The Arab Awakening. Islam and the New Middle East. Allen lame 2012.

www.ridwanalsayyid.com

بحث ألقي في مؤتمر عن مقاصد الشريعة في الرابطة المحمدية بالرباط / المغرب في 5-6 /6 /2012

<u>ابن رشد واختلاف الفقهاء</u>

التصنيف: أوراق علمية

الموضوع: ابن رشد – الاجتهاد والتجديد

المصدر: مجلة التسامح – سلطنة عُمان

التاريخ: العدد التاسع عشر (صيف 1428 هـ /2007 م)

http://www.altasamoh.net/Article.asp?id=441

1

يذكر ابن رشد في تمهيده لبداية المجتهد الغرضَ من تأليفه له فيقول: (.. إنّ غرضي في هذا الكتاب أن أُثبت فيه لنفسي على جهة التذكرة مثن مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلّتها، والتنبيه على نُكَت الخلاف فيها – ما يجري مجرى الأصول والقواعد؛ لما عسى أن يَرِدَ على المجتهد من المسائل المسكوت عنها في الشرع. وهذه المسائل في الأكثر هي المسائلُ المنطوقُ بها في الشرع، أو تتعلق بالمنطوق به تعلقاً قريباً – وهي المسائلُ التي وقع الاتفاق عليها، أو اشتهر الخلافُ فيها بين الفقهاء الإسلاميين من لدُنِ الصحابة –رضي الله عنهم–، إلى أن فشا التقليد)(1).

وظيفة فنّ (اختلاف الفقهاء) إذن استعراض المسائل المختلف فيها بين مشاهير المجتهدين، وكذا المسائل المتفق عليها فيما بينهم، وذلك على سبيل المقارنة والمعارضة من أجل التدرُّب والاستعداد لبلوغ رتبة الاجتهاد(2). فرتبة الاجتهاد تقتضي نظراً في المسائل المسكوت عنها؛ وذلك ما لا يقدرُ عليه المتفقّه إلاّ إذا كان قد عرف آراء الفقهاء ومناهجَهم في الاتفاق والاختلاف؛ وفي الاختلاف على الخصوص أكثر مما هو في حالات الاتفاق(3).

ويعني ذلك من ضمن ما يعنيه أنّ ابن رشد يمسك هنا بطرف الخيط من جهتين: جهة تاريخ الفقه، وظهور مجتهديه ومذاهبه، وجهة فنون الأدلّة والمناهج. وقد عبَّر عن المسألة الأولى ضمناً عندما اعتبر استعراضَ آراء الفقهاء والمجتهدين إعداداً ضرورياً للمتفقّه، بينما استعرض فعلاً جوامع مسائل الخطاب الشرعي قبل أن ينصرف لاستعراض آراء الفقهاء على أبواب الفقه كما هو معروفٌ في كتب الاختلاف الأخرى في شتّى المذاهب(4).

والواقع أنَّ الإمامَ الشافعيَّ (-204هـ/819م) كان رائداً في المسألتين. ففيما يتعلق بالمسالة الأولى، وأعني بها تاريخ الفقه، وما تطور إليه من وجوه اتفاقٍ واختلاف، نجد أنّ الشافعيَّ احتفظ لنا في طوايا كتاب الأمّ بالوثائق الضرورية لتتبع ذلك ودراسته. فضمن أبواب الأمّ المختلفة حسب موضوعات الفقه نجد الوثائق التالية: كتاب اختلاف العراقيين وهو كتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى (لأبي يوسف)، وكتاب اختلاف علي وعبد الله بن مسعود، وكتاب اختلاف مالك والشافعي، وكتاب جماع العلم، وكتاب إبطال الاستحسان، وكتاب الردّ على محمد بن الحسن الشيباني، وكتاب الرد على سِيَر الأوزاعي لأبي يوسف(5). ومن تفحُّص تلك الكتب أو الرسائل يتبين لنا أنّ الشافعيَّ أخذ بعضها من العراقيين من تلامذة أبي حنيفة، بينما جمع بنفسه بعضاً آخر، وقد قام بمناقشتها ونقدها تمهيداً للخروج باجتهاداته الجديدة في هذه المسائل كلّها - وقد كان من حسن الطالع بقاؤها ضمن كتاب الأم لتُطلِعَنَا على الوثائق المبكّرة في الاختلاف بين الفقهاء من جهة، وعلى طريقة الشافعي في التأليف والاجتهاد من جهةٍ ثانية(6).

أما المسألة الأخرى، والتي كان الشافعيُ رائداً فيها مما يتعلق باختلاف الفقهاء، بل باتفاقهم فتتصل بعلم الأدلّة الشرعية. فالمعروف أنَّ الشافعي الذي عرف فقه الحجازيين، وفقه العراقيين وخاض نقاشاً مع الأوائل، وجدلاً مع الأواخر، قام بعملٍ آخر قبل صياغة مذهبه القديم، بل ربما أثناء صياغته، تمثّل في تأليف كتاب الرسالة الذي قعّد فيه لعلم الأدلّة الشرعية: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس(7). وبسبب نشأة ذلك العلم في جوٍّ جداليٍّ أو خلافي؛ فقد ظهر ذلك في الرسالة مثلما ظهر في الأمّ(8).

على أنّ البيئة الخلافيّة التي تظهر لدى الشافعيّ في المستويين: مستوى الفروع والجزئيات، ومستوى مناهج الأدلة، لا يظهرُ منها لدى ابن رشد غير المستوى الأول، مستوى الفروع والجزئيات. ويرجعُ ذلك إلى المسافة الزمنية التي تفصلُ الشافعيَّ وفقهَه وخلافياته أواخر القرن الثاني الهجري، عن ابن رشد أواسط القرن السادس الهجري. فنحن نعلمُ اليوم أنّ علم الأدلّة الشرعية استقرّ إلى حدٍّ بعيدٍ منذ أواسط القرن الرابع الهجري -مع استثناءاتٍ ضئيلة-، فما عادت هناك نقاشاتٌ خلافيةٌ إلاّ على مستوى القواعد الخاصّة بكل مذهب، والخلافات الجزئية الأُخرى المتعلقة بالــدلالات اللغوية (مباحث الألفاظ)، ودلالات المفاهيم المتصلة بتنزيل النصوص على الوقائع(9). وهذا معنى ذهاب ابن رشد إلى أنّ دراسة (اختلاف الفقهاء) في عصره إنما هي دراسةٌ تدريبيةٌ، ودراسةٌ مقارنة؛ ذلك أنّ الخلفية التأصيلية كانت قد صارت واحدة: هناك اتفاقٌ على الأدلّة في سائر المذاهب، بل وهناك اتفاقٌ على أكثر القواعد التي تبلورت في ظلّ علم الأدلّة - فيكونُ على المتفقّه الذي يريد أن يخطو باتجاه الاجتهاد في المذهب أو في الفقه بشكلٍ عامٍ أن يقوم بالأمرين معاً أياً يكن مذهبه: دراسة علم الأدلّة دراسةً معمّقةً، والاطّلاّع على القواعد اللغوية والأصولية في سائر المذاهب، وهذا كلُّهُ يدخل في باب المنطوق به. وهو الذي يمكّنُ الفقيه من الخطو باتّجاه المسكوت عنه؛ ذلك أنّ المقصودَ بالمسكوت عنه الوقائع الجديدة التي يستطيع الفقيه الطالع الذي أتْقن علوم المنطوق به أن ينظر فيها ويصلَ إلى رأيٍ أو اجتهادٍ بشأنها استناداً إلى الثقافة والتدريب.

II

اختار ابن رشد لكتابه مدخلاً مختلفاً إذا ما قارنّاه بكتب الاختلاف الأخرى في شتّى المذاهب. وأعني بالمدخل المختلف إجمالَهُ لمسائل الحكم أو الخطاب الشرعي قبل تتبُّع مسائل الاختلاف التفصيلية(10). لكنّ تجديده –إذا صحَّ التعبير– لا يقتصر على ذلك، بل إنه في كلّ بابٍ من الأبواب يبدأ بذكر جوامع الباب وأُمَّهات مسائله(11)، على أنّ الأمر الثاني هذا رغم فائدته له سببٌ خاصٌّ يتصل بالمنهج الذي حدّده لنفسه في التمهيد السالف الذكر، وسوف أعود إليه.

حدَّد ابن رشد طُرُق تلقّي الأحكام عن النبي –صلى الله عليه وسلم– بأنها ثلاث: لفظٌ وفعلٌ وإقرار، أمّا ما سكت عنه الشارع فالجمهور بنوا فيه على القياس الذي يشهد له دليل العقل؛ لأنّ الوقائع غير متناهية والنصوص متناهية(12). ثم صنّف الألفاظ التي تُتلقّى منها الأحكام إلى أربعة، ثلاثة متفق عليها؛ وهي: عامٌّ يُحمل على عمومه، وخاصٌّ يُحمل على خصوصه، وعامٌّ يُرادُ به الخصوص، أو خاصٌّ يُراد به العموم. وأما القسم الرابع من الألفاظ، المختلف فيه، فهو دليلُ الخطاب. ثم ذكر صيغ الأمر والنهي والخلاف في معناها، وقسّم الألفاظ إلى ما هو نصٌّ في معناه وما ليس كذلك بأقسامه المجمل والمشترك. ثم أجمل مباحث القياس قاصداً من وراء ذلك الردّ على الظاهرية بالتفرقة بين القياس، واللفظ الخاص الذي يُرادُ به العامّ(13).

ثم أجمل مباحث الطريقين الأخريين للحكم وهما الفعل والإقرار. واستطرد معتبراً الإجماع مستنـــداً إلى إحدى الطرق الأربعة وليس أصلاً مستقلاً، وإلاّ لزم إثبات شرعٍ زائدٍ بعد النبي –صلى الله عليه وسلم–. ولم ينس تصنيف المعاني المستفادة من الطرق الأربع إلى أمرٍ ونهيٍ وتخيير(14).

وقد كان يمكن الاكتفاء بذكر دليل الخطاب باعتباره ذا صلةٍ مباشرةٍ بمسائل الاختلاف دون القضايا الأخرى، لكنّ ابن رشد أراد فيما يبدو وضع دليل الخطاب في سياق مباحث الحكم. ولهذا فإنه ختم هذه المقدمة بتصنيف أسباب الاختلاف بين الفقهاء وهي عنده ستة(15):

الأول: تردد الألفاظ بين تلك الطرق الأربع، أي لفظ عام يُرادُ به العامّ أو الخاصّ، ولفظ خاص أريد به الخاصّ أو العامّ، أو يكون له دليل خطاب أو لا.

والثاني: اشتراك اللفظ بأقسامه.

والثالث: اختلاف الإعراب.

والرابع: تردد اللفظ بين الحقيقة والمجاز.

والخامس: إطلاق اللفظ وتقييده.

والسادس: التعارُضُ بين الأدلّة بأقسامها.

لقد ذكرتُ أنّ هذا الإجمال لعلم الأصول، ومباحث الحكم، غير مألوفٍ في مقدمات كتب الاختلاف، وقدَّرْتُ أنه ربما فعل ذلك توصـــلاً لذكر (دليل الخطاب) الذي هو أهمّ أسباب الاختلاف. أما ما اعتبُر طريقةً مبتكرةً في إجمال مباحث الأصول والحكم فغيرُ مسلّمٍ إذ استعار أكثـــر ذلك من (المستصفى) للغزالي، الذي وضع له مختصراً عام 552هـــ قبل وضعه (بداية المجتهد) بين العامين (560 و564 هـــ)(16). لكنْ تبقى له فضيلةُ إجمال أسباب الاختلاف أو حصرها في البنود الستة التي ذكرناها.

على أنّ ابن رشد لا يختلف عن زملائه وسابقيه من كتّاب الاختلاف الفقهي في هذه المسألة وحسْب؛ بل، كما سبق أن ذكرت، يبدأُ كلَّ بابٍ من أبواب الفقه بذكر جوامعه أو مسائله الهامّة وهو ما لا يفعَلُهُ الآخرون. وأرى أنّ ذلك راجعٌ للمنهج الذي ذكره في التمهيد، فهو لا يريدُ استقصاء مسائل الاختلاف، بل يريد ذكر أهمّها للتنبيه والتعليم، ولذلك فإنه بتحديده للجوامع، يكون قد حدَّد المسائل التي يريد استعراض الاختلافات فيها في كل بابٍ من أبواب الفقه. لكنْ في حين لم يذكر لنا مصدره أو مصادره في مقدمته الأصولية، واستظهرتُ أنا أنه اعتمد على (المستصفى) عمد لتحديد مصدره الرئيسي لمسائل الاختلاف في أبــواب الفقه كلّها حينما قال(17): (..وأكثر ما عوَّلْتُ عليه فيما نقلتُهُ من نسبة هذه المذاهب إلى أربابها هو كتابُ الاستذكار..). والاسم الكامل للكتاب: (الاستذكار لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار) لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البرّ (-463هــ/1070م). وهذا المصدر -كما سبق- هو المصدر الرئيسي ويعود ابن رشد إلى مصادر ثانوية أخرى كثيرة من بينها المقدّمات لابن رشد الجدّ، وكتب السنة المشهورة.

III

لا يختلف ابن رشد عن كُتّاب الاختلاف الآخرين في طرائق معالجة الموضوعات. فهو يــذكر المسألة المختلف فيها، ثم يذكر آراءَ مختلف العلماء، ودليل كلٍّ منهم. وفي أحيانٍ كثيرةٍ يقتصر الأمر على ذلك دونما ترجيحٍ لرأْيٍ على رأي. والملاحظُ أنّ الذين يُذكَرون في غالب الأحيان هم فقهاءُ مجتــهدون بغضّ النظر عن انتمائهم المذهبي، مثل أن يقال: قال مالك كذا، وقال ابن الماجشون كذا، وقال الثوري والأوزاعي كذا، وقال الشافعي وأبو يوسف كذا. وقال أبو حنيفة وأحمد كذا(18). فالمعتبَر في الاختلاف هنا الاجتهاد أو التميز برأيٍ مستندٍ إلى دليل، وليس الانتماء إلى مذهب. فابن الماجشون فقيهٌ مالكيٌّ، لكن لأنّ له اجتهاداً مستقلاً في مسألة فإنه يُذكَرُ مستقلاً عن مالك شيخ المذهب. ولا يعني ذلك أنّ كلَّ كتب الاختلاف تفعلُ ذلك؛ ولكنّ هذا هو الأعمّ الأغلب، وهو صنيعُ ابن رشد في (بداية المجتهد). فهل يعني هذا أنَّ كتب الاختلاف الفقهي هي كتبٌ في (الفقه المقارن) شأن الدراسات الحديثة(19)؟ والجواب أنّ كتب الاختلاف تختلف عن كتب الجدل الفقهي، فكتب الجدل الفقهي تركّز على نُصرة المذهب أو الشيخ بكلّ سبيل لكنّ هذا لا يعني أنّ كُتّاب الاختلاف يتميزون جميعاً بالحياد أو هم غالباً كذلك. فابن عبد البرّ يستقصي أدلّة المذاهب كلّها في كلّ مسألة، لكنه ينتهي في 90% من الحالات إلى نُصرة مذهب الإمام مالك الذي ينتمي إليه. وكذا الأمر مثلاً لدى الطحاوي الحنفي (-321هــ/ 933م) في 80% من الحالات(20). على أنّ الطريقة الغالبة استيفاء المسائل والأدلّة دونما تعليقٍ واضح، بل يكونُ التوجيه غير مباشرٍ مثل ذكر رأْي أحد الفقهاء في آخر الباب والإطالة في الانتصار له. أمّا ابن رشد فقد تتبعتُ أكثر أبواب (بداية المجتهد) فوجدْتُ أنه يصمتُ في 60% من الحالات، ويفضّل آراء فقهاء آخرين على رأي مالك مباشرة أو موآربةً في20% من الحالات، ويوردُ آراء مستــقلةً لنفسه في 10% من الحالات. لكنه يبقى متميزاً عن كُتّاب الاختلاف الآخرين في أمرين اثنين: تحديد جوامع الباب، ورؤوس مسائل الاتفاق والاختلاف في البداية، ومحاولة التقعيد للاختلاف أو إيضاح أسبابه استناداً إلى العلل الستّ التي ذكرها في مقدمة (البداية).

وأودُّ في هذه العجالة أن أذكر مثلاً لمعالجات ابن رشد، ثم أعودُ فأدرس تمايزه أو تميّزه. ففي كتاب الزكاة، يبدأ ابن رشد هكذا(21): (المواضيع المحيطة بهذه العبادة تنحصرُ في خمس جُمَل: في معرفة من تجب عليه، وفي

معرفة ما تجب فيه من الأموال، وفي معرفة كم تجب ومن كم تجب، وفي معرفة متى تجب ومتى لا تجب، وفي معرفة لمن تجب وكم يجبُ له؟ فأمّا معرفة وجوبها فمعلومٌ من الكتاب والسنة والإجماع. وأما على من تجب؟ فإنهم اتفقوا أنها على كل مسلمٍ حرٍ بالغٍ عاقلٍ مالكٍ للنصاب ملكاً تاماً. واختلفوا في وجوبها على اليتيم والمجنون والعبيد وأهل الذمة والناقص المِلْك مثل الذي عليه الدَين، ومثل المال المحبَّس الأصل...

فأمّا الصغار؛ فإنّ قوماً قالوا: تجب الزكاةُ في أموالهم؛ وبه قال عليٌّ وابن عمر وجابر وعائشة، من الصحابة. ومالك والشافعي والثوري وأحمد وإسحاق وأبو ثور وغيرهم من فقهاء الأمصار. وقال قومٌ: ليس في مال اليتيم صدقةٌ أصلاً؛ وبه قال النخعي والحسن وسعيد بن جبير من التابعين ... الخ). ويصل ابن رشد إلى التقعيد لهذا الاختلاف فيقول: (وسببُ اختلافهم في إيجاب الزكاة عليه أو لا إيجابها هو اختلافُهُم في مفهوم الزكاة الشرعية؛ هل هي عبادةٌ كالصلاة، أم هي حقٌ واجبٌ للفقراء على الأغنياء؟ فمن قال إنها عبادةٌ اشترط فيها البلوغ. ومن قال إنها حقٌ واجبٌ للفقراء والمساكين في أموال الأغنياء، لم يعتبر في ذلك بلوغاً من غيره.. الخ)(22). ثم يتابع بالنسبة لإيجاب الزكاة على أهل الذمة فيقول(23): (إنّ الأكثر أن لا زكاة على جميعهم إلاّ ماروت طائفةٌ من تضعيف الزكاة على نصارى بني تغلب، أعني أن يؤخذ منهم مثلاً ما يؤخذ من المسلمين في كل شيء؛ وممن قال بهذا القول: الشافعي وأبو حنيفة وأحمد والثوري. وليس عن مالك في ذلك قول. وإنما صار هؤلاء لهذا لأنه ثبت أنه فعلُ عمر بن الخطاب بهم؛ وكأنهم رأوا أنّ مثل هذا توقيف؛ ولكنّ الأصول تُعارضه.(

إذا تأملْنا هذا النموذج، نجد أنّ ابن رشد ذكر جوامع كتاب الزكاة، ثم ذكر المواطن التي كان فيها انفاق. وأخيراً بدأ بذكر رؤوس المسائل الخلافية فذكَرَ الخلاف في تزكية أموال الصغار وبيّن أنّ أصل الخلاف لا يكمُنُ في رواية هذا الراوي للحديث المتضمّن الحكم أو عدم روايته، بل في الاختلاف في مفهوم الزكاة ووظائفها، وهي عبادةٌ أو حقٌ واجبٌ للفقراء. وانتهى في مسألة زكاة أهل الذمة إلى أنّ رأي الفقهاء القائلين بجواز أخذ الزكاة منهم مخالفٌ للأُصول، ويعني بذلك أنّ النصوص تدل على أنّ الزكاة عبادةٌ للمسلم، فلا يجوز أن يزكّي المسيحي أو اليهودي الذمي. وهكذا فإنّ هذا يعني من طرفٍ خفيٍّ أنه لا يرى فرض الزكاة على الذمّيّ رغم ما فعلهُ عمر مع نصارى بني تغلب(24).

وقد أحصى أحدُ الباحثين الحالات التي أورد فيها ابن رشد رأياً مستقلاً لنفسه فبلغت العشرين(25)؛ في المسائل التالية: الموقف من تارك الصلاة عمداً، والحكم الواجب في ضبط القبلة، وكيفية تحديد شهر رمضان، وأوصاف المسكرات، ومفهوم الجزية ومدلولها، وإسقاط الزكاة في أموال المدين، وإجازة شهادة المرأة، وحظّ المرأة من الغنيمة، ودور الإمام في قسمة الغنيمة، ومانع المرض في الزواج، وتحرر القاضي في إصدار الأحكام، وضمّ الذهب إلى الفضة لاكتمال النصاب في الزكاة، وإجازة ذبائح أهل الكتاب للمسلمين، والقدر الأدنى للمهر، وتأخير دفن الميت المصاب بانطباق العروق، وميراث الجدّ وأنه لا يحجبُ الإخوة، وجواز نكاح المرأة بغير ولي.

بقي ابن رشد فقيهاً مالكياً بالمعنى المتعارف عليه لذلك؛ والدليل على ذلك سكوته أو موافقته لآراء مالك في أكثر الحالات. أمّا الحالات التي يختلف فيها مع المالكية فهي محدودةٌ من جهة، ثم إنها ناجمةٌ في الأغلب عن اكتشافه أنّ المالكية خالفوا قواعدهم هم. بيد أنّ الأهمّ من ذلك أنه على الرغم من حيويته الفكرية، ووضوحه المنهجي، وتقسيماته المنطقية؛ ظلَّ ملتزماً بالسُنَن والطرائق الفقهية ولم يُحدثْ قطيعةً معها(26). وأوضحُ مَثَلٍ على ذلك

موقفُهُ من الظاهرية. فعلى عكس الفقهاء الآخرين يعتبر ابن رشد خلافَهم، ويُوردُ آراءهم (يعني آراء ابن حزم من المُحَلَّى)؛ لكنه يقف مع التقليد الفقهي في قضيتي الإجماع، والمسكوت عنه. فهو يرى أنَّ الاجتهاد هو بذل الجَهد في موافقة مُراد الله تعالى. ومعنى ذلك أنّ لكل واقعةٍ حكماً ظاهراً أو مسكوتاً عنه يُستنبطُ أو يُكتشفُ بالقياس؛ بخلاف قول الظاهرية إنّ المسكوت عنه لا حُكْمَ له. والأمر نفسه مع الإجماع. فالإجماع عنده مثلما هو عند الشافعي ليس دليلاً مستقلاً، بل هو من لواحق القرآن والسنة مثل القياس، أي أنه من طُرُق اكتشاف الحكم، وليس من طُرُق إنشائه(27).

لقد انطلق ابن رشد في (بداية المجتهد) كما في (فصل المقال) و (مناهج الأدلة) من قناعتين، رأى أنهما تمثلان جوهر الإسلام؛ الأولى أنّ الدين يُسْرٌ لا عُسْر – فهو دينُ رفقٍ بالإنسان، ورعايةٍ لحرماته(28). والثانية أنّ الرسول –صلى الله عليه وسلم– إنما بُعث ليتمّم مكارم الأخلاق، ويُزيلَ الخلاف. أمّا وظيفة الفقيه والعالم فهي دائماً كما يقول نصاً(29): (طلب الحقّ لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول). على أنّ (طلب الحقّ) في الأحكام الشرعية يكون بالتماس الدليل واتّباعه وحسْب؛ فإذا اقتضى الأمر اجتهاداً في المسكوت عنه فإنّ ذلك يكون عن طريق القياس، الذي هو بدوره شأنه في ذلك شأن الإجماع – كاشفٌ للحكم وليس مُنشئاً له(30). ولا شكّ أنّ ذلك ينطلق لديه من قناعةٍ عميقةٍ مؤداها أنّ حكم الشرع لا يخالف حكم العقل؛ فـ (المصالح المعقولة لا يمتنع أن تكون أسباباً للعبادة المفروضة(31) لكن إذا حدث تناقضٌ ظاهريٌّ فالتقدمة لحكم الشرع لأنّ (مُراد الله تعالى) الذي يكشِف عنه (الاجتهاد) يقصرُ (التعليل) عن إدراكه في كثيرٍ من الأحيان(31). ففي مسألة الولاية في عقد النكاح يوردُ ابن رشد أدلّة الأكثرية التي تشترط الوليَّ في صحة النكاح، ثم يوردُ أدلّة من لم يشترط الولاية، ويميلُ إلى ترجيحها، لكنه لا يعلّل ذلك برُشد المرأة أو مساواتها للرجل أو ما شابه؛ بل بأنه (لو قصد الشارعُ اشتراط الولاية لبيَّنَ جنس الأولياء وأصنافهم ومراتبهم؛ فإنّ تأخُّرَ البيان عن وقت الحاجة لا يجوز...)(33). وكذا الأمر في ذهابه إلى إسقاط الزكاة في مال المَدين؛ فإنه علّله بقول الرسول –صلى الله عليه وسلم– عن الزكاة إنها صدقةٌ تؤخَذُ من أغنيائهم، وتُردُّ على فقرائهم)، والمَدينُ لــيس بغني(34).

فيبقى أنّ ابنَ رشد في (بداية المجتهد) نهج منهج الفقهاء ولا غير، واعتبر أنّ ضبط المنهج والانضباط به، كفيلٌ بالتصدّي للنوازل ومتغيّرات الظروف. أمّا النهج العقلي الذي سلكَهُ في معــالجة المسائل العقدية في (فصل المقال) و (مناهج الأدلّة) فمختلفٌ لقيامه على مبدأ التحسين والتقبيح العقليّين؛ وأمّا هنا في (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) فإنّ الحسن هو ما حسَّنَه الشرع، والقبيح ما قبّحه الشرع.

الحواشي

(*)مفكر وأكاديمي من لبنان، ومستشار تحرير مجلة التسامح.

1– ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد. تحقيق وتعليق ودراسة الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود. دار الكتب العلمية ببيروت 1996م، م1، ص325.

2– قارن ببداية المجتهد، م1، ص325.

3– بداية المجتهد، م1، ص325.

4- أهمّ كتابين في الاختلاف الفقهي عند المالكية قبل (بداية المجتهد) هما: الإشراف على نُكَت الخلاف للقاضي عبد الوهّاب البغدادي المالكي (-422هـ/1030م)، والاستذكار لابن عبد البرّ (-463هـ/1070م.(

5- ما تزال سائر هذه الكتب والرسائل ترد في طبعات كتاب (الأم) المختلفة. لكنّ كتابي اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، والرد على الأوزاعي، نُشرا أيضاً مستقلين بتحقيق أبو الوفا الأفغاني، بمصر عام 1357هـ.

6- قارن بمقدمة أحمد شاكر على نشرته لكتاب الرسالة للشافعي (1940م)، وبكتاب محمد أبو زهرة: الشافعي (1968م). ويرى Norman Calder أنّ كتاب الأمّ جُمع في عصر الجيل الثاني من أجيل أتباع الشافعي؛ لكنّ مجموعات الفقه المبكّرة لم تلق في الحقيقة حتى الآن دراسةً نقدية مقارنة لمخطوطاتها وأشكال ظهورها ورواياتها.

7-8- قارن بمقدمة شاكر على الرسالة، وبكتاب (جماع العلم) الموجود في (الأمّ)، والمطبوع على حدةٍ أيضاً.

9- لا يرى الدكتور مصطفى ديب البغا صاحب (أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي) - للطبعة الثانية، 1993م) هذا الرأي. لكنه يقصد بالأدلة المختلف فيها ما يُعرف بالأدلة الفرعية وهي الاستصلاح، والاستصحاب، والاستحسان، والعُرْف، ومذهب الصحابي، وإجماع أهل المدينة، وشرع من قبلنا، وسدّ الذرائع، والاستقراء. وانظر عن أثر القواعد في اختلاف الفقهاء محمد الروكي: نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، الرباط 1994م.

10- تبدأ كتب الاختلاف عادةً بمقدمة قصيرة، أو بدون مقدمة. ولأنها من (فقه الفروع) فإنها لا تُعنى بعلم الأصول إلاّ ما يُذكَرُ عَرَضاً في الأبواب الفقهية المختلفة. وقارن بدراسةٍ عن الاختلاف الفقهي والثقافي ومعناه لطه جابر العلواني: أدب الاختلاف في الإسلام، الطبعة الرابعة، 1991م.

11- التزم ابن رشد بذلك في كلّ أبواب الكتاب، وحتى في كتاب الحج، الذي أدخله على (بداية المجتهد) بعد نيفٍ وعشرين سنة.

12- بداية المجتهد، م1، ص325.

13- بداية المجتهد، م1، ص327-328. وقارن بحسن القرواشي: المنطوق به والمسكوت عنه في فقه ابن رشد الحفيد. تونس 1993م، ص25-28، ومحمد الواعظ الخراساني: ابن رشد الفقيه المالكي والفقه المقارن؛ في: ابن رشد الفقيه، الكويت 1995م، ص367-369.

14- بداية المجتهد، م1، ص332-335. وقارن بالقرواشي، ص36-37.

15- بداية المجتهد، م1، ص332. وقارن بالقرواشي، ص60-62، والخراساني، ص368. وقارن بسالم بن علي الثقفي: أسباب اختلاف الفقهاء، القاهرة 1996م، ص147 وما بعدها، ووهبه الزحيلي: أسباب اختلاف الفقهاء، 1999م، وعبد الله التركي: أسباب اختلاف الفقهاء، الرياض 1977م. بيد أنّ الأقرب لما ذكره ابن رشد ما ورد في دراسة محمد الروكي: نظرية التقعيد الفقهي، مرجع سابق، ص223-225.

16- قال ابن رشد في آخر كتاب الحج (بداية المجتهد، م3 ،ص 404): (وكان الفراغ منه.. عام أربعة وثمانيين وخمسمائة، وهو جزء هذا الكتاب الذي هو نهاية كتاب) بداية المجتهد (الذي كنتُ وضعتُهُ منذ أزيد من عشرين عاماً أو نحوها..). وكان قد ذكر طبيعة اختصاره للمستصفى في خاتمته فقال: (يشبه المختصر من جهة

حذف التطويل، والمخترع من جهة التتميم والتكميل)، الضروري في أصول الفقه، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي ببيروت 1994م، ص146.

17- بداية المجتهد، م2، ص36.

18- قارن على سبيل المثال: بداية المجتهد، م6، ص40-41.

19- الخراساني، ص363-364، ومقدمة بداية المجتهد، م1، ص318-319.

20- قارن بالطحاوي: مختصر اختلاف العلماء، 1-4، تحقيق عبد الله نذير أحمد، بيروت 1995م، م1، ص91-93. وقارن عن الجدل: مفتاح السعادة، م2، ص599، والتعريفات للجرجاني، ص66.

21- والآراء المستقلة التي يوردها قد تكون موافقةً لفقه مجتهدٍ آخر ، إنما التركيز على الاحتجاج. فعلى سبيل المثال تتوافق بعض اجتهاداته مع الحنفية أو مع بعض الصحابة؛ لكنّ التعليلات مختلفة؛ قارن بأبو سريع محمد عبد الهادي: اختلاف الصحابة وآثاره في الفقه الإسلامي؛ بمجلة أضواء الشريعة، الرياض 1403هـ ، العدد الرابع عشر، ص89-120.

22- بداية المجتهد، م3، ص58.

23- بداية المجتهد، م3، ص59. وعدم إيجاب الزكاة في مال اليتيم هو مذهب الحنفية؛ قارن بمحمد بن نصر المروزي: اختلاف العلماء، بيروت 1985م، ص110. وانظر عن رأي المالية الذي خالفه ابن رشد: الإشراف للقاضي عبد الوهاب، بيروت 1999م، م1، ص388.

24- بداية المجتهد، م3، ص59.

25- بداية المجتهد، م3، ص59.

26- القرواشي، ص61-62.

27- قارن بمحمد عابد الجابري: ابن رشد، سيرةٌ وفكر، دراسةٌ ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1998م، ص89-92، والقرواشي، المنطوق به والمسكوت عنه، ص100-101.

28- بداية المجتهد، م1، ص328-329:(.. وليس الإجماع أصلاً مستقلاً بذاته ... لأنه لو كان كذلك لكان يقتضي إثبات شرعٍ زائدٍ بعد النبي -صلى الله عليه وسلم-؛ إذ كان لا يرجع إلى أصلٍ من الأصول المشروعة ...).

29- القرواشي، مرجع سابق، ص65،59.

30- بداية المجتهد، م1، ص325-326: (وأما ما سكت عنه الشارع من الأحكام، فقال الجمهور: إنّ طرق الوقوف عليه هو القياس. وقال أهل الظاهر: القياس في الشرع باطل، وما سكت عنه الشارع فلا حكم له. ودليل العقل يشهد بثبوته ...). وانظر عن ذلك، ابن رشد: الضروري في أصول الفقه (مختصر المستصفى للغزالي)، ص127-129.

31- بداية المجتهد، م1، ص393.

32- بداية المجتهد، م1، ص372.

33- بداية المجتهد، م4، ص223. وقد خرق ابن رشد برأيه هذا إجماعاً مالكياً مستقراً؛ قارن بالإشـــراف على نكت مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب، م2، ص686-687. وجواز النكاح من كفءٍ بدون ولي هو رأي الحنفية؛ قارن باختلاف العلماء لمحمد بـــن نصر المروزي، ص121، والإفصاح لابن هبيرة، م2، ص88-90. وقارن برأي مختلف لمنى أبو زيد في: المدينة الفاضلة عنـــد ابن رشد، 1999م، ص136-137.

34- بداية المجتهد، م3، ص61. والحنفية لا يرون الزكاة في مال المَدين إن كان ما يبقى منه لا يبلغ النصاب؛ لكنهم يعللون اجتهادهم هذا بتأويل معينٍ لقولٍ لأمير المؤمنين عثمان بن عفّان؛ قارن بفتح القدير للكمال بن الهمام، م1، ص486. والمسألة خلافيةٌ منذ القديم؛ قارن بأبي يوسف: اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، ص122. وانظر أدلة سائر الأطراف في ابن هبيرة: الإفصاح عن معاني الصحاح، بيروت 1996م، م1، ص170.

*****

تحالُفُ الأقليات واختلاف المصائر

رضوان السيد

كان ذلك في أواخر تسعينات القرن الماضي، وقد تفاقم الاختلال في علاقة وليد جنبلاط بسورية على مشارف وفاة الرئيس حافظ الأسد، وقد بدأ بشار يتولى زمام الأمور. كان وليد جنبلاط (الذي صار زعيماً كبيراً أيام السوريين بلبنان على أثر قتلهم لوالده كمال جنبلاط عام 1977)- يقصُّ قصته في العلاقة مع سورية، والتي بدأت بعد أربعين يوماً على مقتل والده، وهو يعرف أنّ ضابطاً سورياً هو الذي اغتاله. زار جنبلاط سورية فقابل الجميع، وجلس معه حافظ الأسد طويلاً، وأرسله إلى جبل الدروز والسويداء، وعندما وصل الخبر إلى الأسد أنّ محافظ السويداء لم يتصرف بالاحترام الواجب تجاه وليد بك، سارع إلى غزله! وعلّق جنبلاط: إذا أطعتَ ودخلْتَ في تحالف الأقليات، فلك المنُّ والسلوى والشراكة في السلطة، وإن أبيتَ فأنت ميتٌ أو مهجَّر! لقد تذكرتُ هذا الحديث قبل ستة عشر عاماً مع وليد جنبلاط بمناسبة أحداث إدلب والسويداء. فالميزان الذي وضعه حافظ الأسد للعلاقات مع الفئات السورية بالداخل، والفئات أو المذاهب والأديان والأقليات لم يتغير: تهميش السنة المدينيين في كل مكان، وقتل من يتمرد أو نفيه، واحتضان السنة الريفيين استتباعاً دونما مشاركةٍ حقيقية في السلطة، والمنُّ عليهم كل الوقت أنهم سنةٌ رجعيون! أما الأقليات الإسلامية والمسيحية؛ فإنّ النظام يعتبر نفسه حاميها وعليها لكي تستطيع الحياة والمشاركة القيام بأمرين: معاداة السنة المدينيين على وجه الخصوص – والخضوع في مقابل المشاركة، واعتبار أنهم جزءٌ من التحالف الذي تقوده الطائفة العلوية. وهذان الأمران بالضبط لم يفعلهما كمال جنبلاط، ولذلك مات.

ونفس قصة وليد جنبلاط سمعتها من ثلاثةٍ من الزعماء المسيحيين عبر عقدين من الزمان: إن لم تخضع أو تمردْت أو اعتبرتَ نفسك محمياً من الأميركيين أو السعوديين، فأنت ميت! أمّا إن خضعْتَ واعتبرتَ الجماعة سادتَك، فأنت معزَّزٌ مكرَّم، وإذا اشتدت الثقة فستصبح مثل لحود أو عون، باعتبارك تجاوزْتَ القنطرة. ورغم أن الوصول صعب صعب؛ لكنّ الترك صعبٌ أيضاً، وبخاصةٍ إذا جاء من جانب العلويين أنفسهم مثلما حصل لحسين الحسيني، والأفظع ما حصل لميشال سماحة . فحسين الحسيني أخطأ بمجاملة المسيحيين في انتخابات العام 1992 فقاطع مثلهم، فكاد يهلك. ثم إنه لم يعد إلى رئاسة مجلس النواب منذ ذلك الحين. إنما الفرق أنّ الشيعي الخائب لا يُقتل، بينما الآخرون جميعاً يُقتلون إذا اقتضت المصلحة ذلك.

إنّ لما حصل بإدلب والسويداء وجهين متناقضين وليس وجهاً واحداً. الأول هو حُمْق المسلَّحين الذين يتحججون بحججٍ واهيةٍ من أجل قتل الناس واضطهادهم ومصادرة ممتلكاتهم.

والوجه الآخر: خبث النظام السوري والتعامل مع ملف الأقليات من موقع الابتزاز أو العصا والجزرة. وقد حدث أن الدروز ما أرادوا التورط في المزيد من سفك الدم. ولذلك ما لبَّى كثيرون منهم الدعوة للتجنيد الإجباري. وهذا فضلاً عن الإشكال مع إسرائيل بسبب وقوع مساكنهم على الحدود. عندما كان الخيار بين إسرائيل والنظام، ظل الخيار الأول هو سورية رغم وجود دروز على الطرف الآخر. لكنهم يقعون اليوم بين ثلاثة أو أربعة جيران: إسرائيل والمستوطنين، والسوريين المعسكِرين، والميليشات الإيرانية وميليشيا حزب الله، وكتائب المسلحين المعارضين. ماذا يفعل الكهل المدني؟ في أول الثورة حمل سلاحه للدفاع عن نفسه. ثم تكاثرت عليه الفرق المسلَّحة فغادر إلى لبنان أو الأردن أو تركيا. ومن طريق تركيا تعرفت إلى بعض مهاجري إدلب من الدروز وغيرهم. وهم عبَّروا عن مخاوفهم هنا في لبنان بطرائق أوضح. فالنظام لا يريد بهم خيراً بالطبع، والتنظيمات المتطرفة لا توفّر فرصةً للحديث معها في العدل والتحرير والوحدة الوطنية.

لقد طالت مدة الاستتباع. فلا ينبغي أن ننسى أنّ حكم البعث بدأ عام 1963 ونحن الآن في العام 2015، فهي حوالى الثلاثة أجيال. وقد نسي الناس زمان نضالات الاستقلال، وزمان الديمقراطية القصير، وصارت الأمجاد ذكريات. بل إنّ حافظ الأسد المهجوس بالتاريخ، كان يعيّر زواره بماضيهم وتاريخ آبائهم، كأنما هو وعائلته وطائفته المبرأون الوحيدون.

كل هذه الأمور صارت ركاماً من ضمن ركام سورية المهدَّمة. فهل الجميع نادمون على ما كان مثل وليد جنبلاط؟ في هذا المعرض لا نسأل الشيعة لأنهم شركاء في المشروع. لكنّ الجنرال عون ليس نادماً أيضاً!

www.ridwanalsayyid.com

جريدة الاتحاد في صحفة وجهات نظر يوم الأحد 2015/6/21

رؤية العالم: وجهة نظرٍ إسلامية

رضوان السيد

عُمان: ورشة العمل بشأن رؤية العالم
عُمان، ورشة العمل، 10 نيسان -2013

I

بدأتُ الاهتمام بمصطلح "رؤية العالم" في النصف الأول من التسعينات في القرن الماضي. وما كان اهتمامي به فلسفياً أو مجرَّداً، بل بسبب ما بدا لدى المسلمين من اضطرابٍ في "رؤية العالم" أو في العلائق بأواليات التفكر والتدبُّر والممارسة فيه(1). فقد عاش المسلمون، والأمم الأسيويةُ والأفريقية في العقود الأولى للحرب الباردة (1955-1970) في ظلّ فكرة أو منظومة لعدم الانحياز أو الحياد الإيجابي. وهي تقوم على ثلاثة أُسُس: الخروج من الاستعمار إلى الاستقلال السياسي والثقافي/ الحضاري- والدخول في أفق التنمية على كلّ المستويات – والإسهام في صنع العدالة والسلام في محور عدم الانحياز، وفي أُفق الحياد الإيجابي، الذي يشمل تجاوُز انقسامات الحرب الباردة، وتأثيراتها على العوالم الأسيوية والإفريقية الجديدة. بيد أنّ هذا المحور تراجع وفشِل، وفي مهامِّه الثلاثة: فالخروج من الاستعمار تحول إلى تبعية لأحد قطبي الحرب الباردة بدلاً من الاستقلال والحرية. والتنمية لم تتحقق، بل وتحطمت الكياناتُ التي كانت تقوم بمحاولاتها أو أوشكت. وعالم السلام والعدالة الذي طمحت دول مؤتمر باندونغ(1955) إلى إقامته عندها وعلى مستوى العالم، تحول إلى بؤرٍ للتوتر والانقسامات التي لم تتوقف عند حدّ. وكانت أجزاءُ ذاك المحور الأشدّ اضطراباً، هي الأجزاء العربية والإسلامية. وكما سبق القول؛

فإنني فكّرتُ في التسعينات الأُولى بأسباب الاضطراب والتحوُّل على مستوى العالمين العربي والإسلامي. وكما سبق أن اتخذْتُ في أعمالي في الثمانينات والتسعينات من محمد رشيد رضا(1865-1935) نموذجاً للتحول من الإصلاحية إلى الإحيائية(2) فقد لفتت انتباهي وأنا أتأمَّل الأجواء الملبَّدة في العالم العربي خلال الحرب على العراق وبعدها(1989-1992)، تحولات الأستاذ مالك بن نبي(-1975) فيما بين نهايات الأربعينات وبعد أواسط الستينات من القرن العشرين(3). فقد كان مالك بن نبي من أشدّ أنصار الأفق الذي فتحه محورُ عدم الانحياز ابتداءً بمؤتمر باندونغ عام 1955. وقد انطلق مالك بن نبي في تفاؤله من أمرين: إقبال الأُمم الأسيوية والإفريقية (ومن ضمنها المسلمون) على الكفاح من أجل الاستقلال من الاستعمار والتبعية، والتطلُّع العالمي والإنساني الكبير لهذه الأُمَم العظيمة (وبينها الهند والصين وإندونيسيا ومصر ويوغوسلافيا والباكستان ونيجيريا وكينيا وأوغندا) التي صَمّمت ليس على الاستقلال وحسب؛ بل وعلى إقامة ثقافةٍ تنمويةٍ قويةٍ وجامعة، عمادُها السلامُ والعدالة. فهذه "الثقافة" في نظر بن نبي كانت تُبشِّرُ بآمالٍ كبيرةٍ وأشواق هائلة وبخاصةٍ بالنسبة للمسلمين الذين يملكون في الأصل تفكيراً رسالياً، وإنسانيةً ودودةً وجامعة. فالعربيُّ والمسلم، والعربيُّ المسلم وهو يناهضُ الاستعمار، ويقاتلُ من أجل الاستقلال والحرية، ما كان يقدم مئات أُلوف الضحايا والشهداء للخلاص من الاستعمار العسكري والاقتصادي الأوروبي؛ بل كان يريد أيضاً وفي الاساس صَونَ انتمائه الثقافي والديني المفتوح الآفاق. وقد اعتبر بن نبي – مستنداً إلى اعتزاز العرب بمصر والجزائر بما قام به عبد الناصر في باندونغ- أنّ هؤلاء العرب الذين حملوا رسالة الإسلام إلى العالم، إنما يحرّكهم شَوقٌ كبيرٌ إلى الانتماء الكبير الذي صنع من قبلُ وعلى مدى عشرة قرونٍ حضارةً عالميةً كبرى، وإلاّ فما معنى قول الجزائري النهضوي عبد الحميد بن باديس: شعبُ الجزائر مسلمٌ/ وإلى العروبة ينتسِبْ؟! العربُ يريدون إذن ليس استعادة الاستقلال والانتماء؛ بل ويريدون المشاركة من جديدٍ في صُنْع حضارةٍ عالمية. ولا أَولى من الصينيين والهنود من مشاركة المسلمين في هذه المغامرة النهضوية، بالنظر للمُعاناة المُماثلة لمعاناة المسلمين من الاستعمارات العسكرية والاقتصادية والثقافية. إنها المحاولةُ الأكبر منذ زمن ما بعد الموحِّدين للعودة إلى العالم برسالة النهوض والنموّ والوحدة.

وما كان مالك بن نبي(ومثله على الخصوص أبو الحسن الندوي) غافلاً عن الاحتمالات الأُخرى وإمكانيات الانتكاس. فقد عاش في القاهرة في النصف الثاني من الخمسينات، وراقب عن كَثَبٍ أفكارَ وممارسات التفتُّح والانكماش معاً. وقد قال لي إنه عرف الندويَّ وسيد قطب بالقاهرة عندما كان الثاني يقدّم لكتاب الأول: ماذا خسِر العالم بانحطاط المسلمين(4). كما شهد تراجُع سيّد قطب بل والندوي باتجاه الرؤية الذاتية، وعوالم الصراع الداخلي والانكفاء على طهوريةٍ ترفض الآخَر، أيَّ آخر، بدوافع الحفاظ على الذات. وهو حفاظٌ ما كان يراه بن نبي ممكناً إلاّ من ضمن الانتماء الكبير والتفتُّح والامتداد في أشواق العالمية ومسؤولياتها وآفاقِها. وهو مثل الندوي والمودودي وسيد قطب، ومنذ الخمسينات، ما كان يرى في الحرب الباردة غير صراعٍ غربيٍّ للسيطرة على العالم. وكانت تُهِمُّه أكثر ما تُهِمُّه "الحربُ الباردةُ الثقافية"، والتي تريد محاصرة البشرية الجديدة بين الرأسمالية والماركسية، وكلتاهما غربٌ لا يأبه لآمال البشر وتطلعاتهم للتحرر والحرية. ولذا ففي الوقت الذي كتب فيه كتابه عن الفكرة الإفريقية- الأسيوية، سارع لكتابة كتابه الآخر: الصراع الفكري في البلاد المستعمرة(5). لكنّ مالك بن نبي، والندوي، كلاهما عاش، حتى تضاءلت الآمالُ أو اختفت. وآل المسلمون أو نُخَبُهُمْ المتديِّنة إلى انكفائيةٍ اتخذت ثلاث سِمات: **النزوع** الطهوري للخلاص من أوضار التقليد والتغريب في الوقت نفسِه، والمصير إلى إحيائيةٍ تتجاوز التجربة التاريخية إلى أشواق الزمن الأول. **ومُعاداة التغريب** الرأسمالي والماركسي الثقافي والسياسي. **والاقتناع** بضرورة الاستيلاء على إدارات الدولة الوطنية التي تسنّمها الضباط، من أجل صَون الدين والدولة معاً. وأمام هذه الهزيمة لعالمية الحياد الإيجابي، وظهور التشنُّج في الفكر الإسلامي، اكتفى مالك بن نبي والندوي بالإنكار على أصوليتي سيد قطب والمودودي، ونُصْح الشبان المسلمين بعدم اللجوء إلى العنف في وجه السلطات. وقد سمعتُ مالكًا يقول لشابٍ شاميٍّ عام 1973، وكان يُريه كتاباً عنوانه: بيِّنات الحلّ الإسلامي، إنّ الأمر لا بيِّنةَ فيه، والحلُّ الإسلاميُّ هذا ليس مشروعًا، إنه بالأحرى بروتستانتية جديدة، ولن ينجم عنه غير العنف والدمار.

II

"رؤيةُ العالم" في الأصل، مصطلحٌ فلسفيٌّ نحته الفيلسوف الألماني فلهلم دلتاي(1833- 1911)، واعتبره بحثًا في فلسفة الفلسفة(6). وموضوعه:

التصورات الأساسيةُ للإنسان، والتي يعتبرها مطلقةً في سَرَيانها وشمولها، وفي دلالاتها وتأثيراتها في الحياة الإنسانية. بيد أنه يعود فينقُدُ هذه الإطلاقية لاعتبارها أنّ هناك رؤىً للعالم، وليس رؤية واحدة، وهي متضاربةٌ بين اللاهوت والميتافيزيقا والفنون والفلسفة، والتي تتوخّى جميعاً كشف مفهوم الحقيقة. وهو يتابع أنه لا بد من قراءةٍ نقديةٍ ليس لربْطها بالزمان والمكان وحسْب؛ بل ولاكتشاف المشتركات فيما بينها بحيث تُشكّلُ أساساً صلباً ومؤكَّداً لأخلاقيات الإنسان وتصرفاته بدوافع إعطاء حياته معنىً في قضايا الوجود والمصير؛ وهي جوهر الحياة الإنسانية، وإنسانية الإنسان. وهذه القراءة النقدية من أجل كشف المشتركات، تشكّل في نظر دلتاي استمراراً بنّاءً لفلسفة كانط(-1804)في الواجب الإنساني الناجم عن العقل المجرَّد في مصيره من خلال العقل العملي إلى الدخول في الزمان والمكان(7).

لقد انطلقت بحوث "رؤية العالم" إذن من فلسفة كانط، وتفرقته بين العقل المجرد والعقل العملي. فالعقل المجرد مزوَّدٌ من طريق التأمُّل بالتصورات الأساسية، والعقل العملي يبحث في التدبيرات الواقعية أو ظروف تحقُّق الرؤية في الزمان والمكان أو المجتمع والدولة(8). وإذا عُدنا إلى أبي الحسن العامري(-381هـ) في كتابيه: السعادة والإسعاد، والإعلام بمناقب الإسلام، نجد أنه- متأثّراً في ذلك بالتيارات الفكرية في القرن الرابع الهجري في البيئات الإسلامية- يعرض تصوراً أو رؤيةً إسلاميةً للعالم(9). وتنطلقُ هذه الرؤيةُ من مقولة **<u>الوحدانية</u>** القرآنية التي تعتبر الدين مركوزاً في الفطرة {فطرةَ الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخَلْق الله ذلك الدينُ القيم}. وهذه الفطرةُ مزوَّدةٌ بالقيم أو التطورات الأساسية: المساواة والكرامة والرحمة والعدل والتعارف والخير العام، والتي تتصل برسالة الإنسان واستخلافه في الأرض(10). وهذا التوتُّرُ الناجمُ عن العلائق المتشابكة أو المشتبكة بين العقل والدين، هي التي ظهرت لدى الفلاسفة والمتكلمين في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي في مفهوم العقل. فقال الفيلسوف الكندي(252هـ) إنّ العقل جوهرٌ فردٌ شأن ما ذهب إليه أرسطو(- 322ق.م) وهو ينفردُ بتفكير الإنسان وتدبيره(11)؛ بينما قال المحاسبي(-243هـ) إنّ العقل غريزةٌ أو قوةٌ كاشفةٌ ودافعةٌ مثل سائر القوى الغَرَزية في الإنسان، وهو لا يمتلك التقدير، بل يتشاركُ مع القوى الأُخرى في التدبير(12). فالتصورات الأساسيةُ عند الكندي والفلاسفة الإسلاميين صادرةٌ عن العقل الفعّال. وعند المحاسبي عن فطرة الله التي فطر

الناسَ عليها. ووظيفةُ العقل عند الكندي ذات شقين: معرفة الخالق، والتشارُك مع الدين في تدبير المنافع وتجنُّب المضارّ في الدنيا. ووظيفةُ العقل عند المحاسبي: العقل عن الله، أي كشف مقضيات الفطرة التي زوَّد الله سبحانه الإنسان بها، والتشارك مع القوى الأُخرى في تدبير الشأن الإنساني. ولأنّ المتكلم المسلم في القرنين الثاني والثالث للهجرة (وإذا قلنا المتكِّم فالمعنيٌّ به حتى أواسط القرن الثالث، المعتزلةُ ومُشابِهوهُم) كان معنيًا بإقامة لاهوتٍ عقليّ؛ فإنه حاول إقامة شراكةٍ أصيلةٍ بين العقل والدين، وبدا ذلك في منظومة القيم عنده أو صِفات الله المُلْغاة أو المتضمَّنة في اللاهوت العقلي، وذلك عندما فاضلَ بين قيمتي العدل والرحمة على العدل(13) استناداً إلى ضمان القرآن: {كتب على نفسه الرحمة}، و{رحمتي وسِعت كلَّ شيئ}. ولأنّ تأمُّلات العقلانية التجريدية، والميتافيزيقا العقلانية، مضت بعيداً في أعمال فلاسفة الإسلام؛ فقد خرج منها – دون أن يغادر مقولاتها الأساسية- تيارٌ أخلاقيٌّ أفاد أيضاً من منتجات العقل العملي الأرسطي في الأخلاق والسياسة، ومن منتجات الأفلاطونيات المُحدَثة- وليس من أجل التآمُر كما ذهب لذلك الجابري-، بل من أجل التلاؤم مع السوائد في عالم الإسلام، ومن هؤلاء أبو الحسن العامري، ومسكويه ويحيى بن عدي. ومن طريق هؤلاء أقبل الفقهاءُ من مثل أبي زيد الدبّوسي(صاحب الأَمَد الأقصى)، والراغب الأصفهاني(صاحب تفصيل النشأتين، والذريعة إلى مكارم الشريعة)، والماوردي(صاحب أدب الدنيا والدين) على استكشاف وترتيب منظومة القيم القرآنية، باعتبار تأثيراتها في إعطاء السلوك الإنساني ومصالح الإنسان، أبعاداً أخلاقيةً بارزة(14). ومن باب هذا البُعْد الأخلاقي الواسع اعتُبرت أعمالُ الإنسان الدنيوية عباداتٍ أيضاً، بالنظر لصدورها عن القيم القرآنية، وتأثيراتِها في مسائل الإباحة التي تتجاوز فقهيات الحلال والحرام. وكشوف الماوردي والجويني والغزالي هذه، هي التي أوصلت الفقيه الشافعي عز الدين ابن عبد السلام(-660هـ) في كتابه: قواعد الأحكام في مصالح الأيام، إلى اعتبار أنه حتى الأحكام تكونُ بالاستقراء تابعةً للمصالح أو مترتبةً عليها(15). ونحن نعلم أنّ الشاطبي(-790هـ) في كتابه: **الموافقات** اعتبر – وبالاستقراء من القرآن وأصول الشريعة- أنها ضرورياتٌ إنسانيةٌ خمسٌ لا يقوم مجتمعٌ ولا يستمرُّ بدونها وهي: حقَّ النفس، وحق الدين، وحق العقل، وحق النسل، وحقّ الملك(16). وهذا الأصل على أهميته الفائقة، ودلالته على الرؤية القيمية الإسلامية للعالم، اقترن عند الشاطبي بالحديث عن الحاجيات

والتحسينيات المشتقّة من كل ضروريٍّ من هذه الخمس، وهو خيارٌ إنسانيٌّ كبيرٌ يتعلق بالأفراد، كما يتعلق بأعراف وتقاليد ومستجدات الزمان والمكان في سائر المجتمعات. وهكذا يكونُ لدينا مهادٌ هو الحقوق الأساسية، وأُفقٌ سامٍ هو القيم القرآنية، وحاجياتٌ وتحسيناتٌ هي التي تترتب على توقيع الاساسيات أو الضروريات، والقيم في عوالم ومتغيرات الزمان والمكان. وهذه المبادئُ الثلاثة تشكّل بمجموعها الرؤية الإسلامية للعالم في أزمنة الحِقَب الإسلامية الكلاسيكية. وبالطبع؛ فإنّ التجربة التاريخية للأمة ينبغي قراءتُها لجهة تحقق هذه الرؤية قراءةً نقديةً فاهمةً وكاشفة. لكنها في كلّ الأحوال تبقى مبادئ وثوابت لا يجوزُ إنكارُها ولا التنكر لها. ويمكن اتخاذها مقياساً للتأصيل في حالة القراءة، وللنقد والتطوير في حالة المقارنة مع المنظومات الأُخرى، وفلسفات رؤية العالم لدى الأُمم المختلفة.

II

كيف حدث الخَلَل؟ هذا العنوان، كما تعلمون لبرنارد لويس. والعنوان صحيح، لكنّ لويس أجاب عليه إجابةً فظيعةً كما نعلم، وليس في هذا الكتّيب فقط الصادر عام 2003، بل وفي مقالته: جذور العنف الإسلامي(1990)، وفي كتبٍ ومقالاتٍ أُخرى، صدرت قبل ذلك وبعده. والإجابةُ واحدةٌ، وهي التي صارت مستنداً لسائر الداعين لمواجهة التطرف والإرهاب الإسلامي في العقدين الأخيرين ومنهم هنتنغتون وغيره. وخُلاصة ما ذهب إليه لويس وتلامذته ومُشايعوه، أنّ المسلمين امتلكوا حضارةً عظيمةً وإمبراطورياتٍ كبرى منذ القرن الثامن الميلادي وحتى القرن التاسع عشر. وما توقف ذاك الإنجاز الحضاري عن الإثمار والتقدم وإن بخُطىً وئيدةٍ بعد الانطلاقة الكبيرة. لكن الغرب الأوروبي ثم العالمي، وفي القرن الثلاثة الأخيرة، حقّق قفزاتٍ هائلةً في شتّى المجالات، وقد اصطدم بسائر الحضارات الكبرى الأسيوية بالدرجة الأولى ومنها الحضارةُ الإسلامية. ولأنّ المسلمين على وجه الخصوص- بخلاف اليابانيين والصينين والهنود مثلاً- ظلُّوا يواجهون التقدم الغربي، بنفس الأساليب السابقة أو المعدَّلة قليلاً أو كثيراً؛ فإنهم سقطوا في حروب المواجهة، واستولى الغربُ الأوروبي والأميركي فيما بعد على العالم، وصار هو حضارته، وحضارة العصر؛ فإنّ المسلمين وقد تكثّف لديهم الحقدُ من الفشل، كانت ردّةُ فعلهم عنيفةً وما تزال. وهذا العنف الظاهر في الإسلام المعاصر- بنظر لويس ومشايعيه- له أصولٌ في

النصوص، لكنْ ما كان لتظهرَ له هذه التأثيرات العميقةُ حتّى لدى المسلمين، لولا أمران اثنان: **عنف** الظاهرة الاستعمارية والإمبريالية، و**فشل** المسلمين في الدخول في العصر أولاً **بشروطه**، ثم في **المشاركة** من جديد ومن مواقع الندّية والاقتدار في حضارة العصر والعالم. وليس من همي هنا نقد رؤية برنارد لويس، فليس هذا هو المكان الصالحُ لذلك. لكنّ العِلّة الثانية من علَّتيه تستحقُّ قراءةً نقديةً بالفعل. وأعني بذلك مسألة **المشاركة**. وقد بدأتُ مقالتي هذه بالمسألة ذاتِها، أي أشواق العرب والمسلمين للمشاركة في صنع عالميةٍ أُخرى غير العولمة الغربية،وهي التي سمّاها مالك بن نبي: فكرة الأسيوية- الإفريقية. والأسيوية- الإفريقيةُ سقطت كما نعلمُ تحت وطأة المواجهة في الحرب الباردة. بيد أنّ ذاك السقوط ما أثّر على الهند والصين كما أثّر على العرب والمسلمين، والأفارقة؛ وذلك لأمرين اثنين: **الأول** أنّ الأُمم الأسيوية الكبرى اختارت (وبالقرار السياسي والثقافي) الدخول في حضارة الغرب ثم في حضارة العالم بشروط العالمية والعولمة الغربية؛ بينما أبى العربُ والمسلمون ذلك للافتراق بين السياسي والثقافي/الديني لديهم(17). **والأمر الثاني**: أنّ القرار السياسيَّ والثقافيَّ لدى العرب وأكثر المسلمين في العقود الأربعة أو الخمسة الأخيرة، ما توافرت له الإرادةُ ولا الإدارةُ الملائمة. وعلينا أن نتأمَّل مسألتين اثنتين؛ **الأولى**: طبيعة القرار السياسي العربي والإسلامي ومَنْ تولاّه بعد تفكك الآسيوية- الإفريقية. **والثانية**: مَنْ تولّى القرار الثقافي، الذي يُحدّدُ أكثر من السياسي "رؤية العالم" لدى الأُمم الكبرى، والأديان الكبرى، والثقافات الكبرى. ولأننا معنيون هنا برؤية العالم بالذات، وأساب اضطرابها في عالم المسلمين والإسلام، فسيكون ذلك هو خاتمةُ أو مآل هذه الإطلالة على وجهة المسلمين والإسلام،وليس على عالم ما بعد الموحِّدين بحسب مالك بن نبي، بل على عالم انتصار العولمة والهيمنة في العقود الخمسة الأخيرة. في الانتكاسات الكبرى للأُمم والحضارات، تواجهُ ترتيباتُ رؤية العالم، بين القيمي والأساسي من جهة، والحاجي والتحسيني أو العملي من جهةٍ ثانية، اضطراباً في الحاجي والحسيني والعملي أيضًا. وبنتيجة هذا الاضطراب تحدث ارتداداتٌ واحتماعاتٌ بالقيمي والأساسي. والقيمي والأساسي لدى المسلمين عالميٌّ وقويٌّ ومنفتح. ولذلك فقد دار صراعٌ عنيفٌ على مدى قرنين تقريبًا واستنادًا إلى الأساسيات في الدين والثقافة، للخروج من الانكسارات العملية. لكنّ الثورة الثقافية باتجاه الأساسي والقيمي وانطلاقًا منه لم تحدث. ولم تحدث تلك الثورة لأنّ النُخَبَ التي تولتْ

الشأن الديني والشأن الثقافي، ما كان لديها التصميم القاطع، لأنه ما كان لديهاالوعي الجذريٌّ فما كانت عندها الإرادة، باستثناءاتٍ فرديةٍ ما استطاعت تغيير الواقع أو المشهد العام، وسواء لدى الإصلاحيين، أو لدى العلمانين، وقبل ذلك وبعده وفيما يتعلقُ بالإسلام، لدى نُخَب المؤسسات الدينية(18). وهكذا ومع تفاقُم التأزُّم وتحوله إلى الرمزيات والعقديات، بسبب فشل مشروع ما بعد الاستقلال، أقبلت نُخَبٌ جديدةٌ على إعادة تأويل الإسلام، باعتباره وفي الوقت نفسه:وسيلة اعتصامٍ واحتماء، ووسيلة مواجهةٍ لأعداء الخارج والداخل. في الحفر للاعتصام بالانتماء الأصيل جرت تنحيةُ عنصرين: **التقاليد** والأعراف الموروثة من أجل تطهير الدين وإزالة عناصر البدع الواقعة في أصل الانحطاط والهزيمة باعتقادها، والعناصر الدخيلة أو التي اعتبرتها دخيلةً من دخائل الغرب الهاجم. وفي مرحلة مواجهة الغرب والعالم بالداخل والخارج بالدين، جرت الاستعانةُ بما تعتبره عناصر صلبةً ثبتت جدواها في التجربة التاريخية كما وعتْها مثل الجهاد من جهة، وبسط سلطان الشريعة بالمفهوم الجديد على المجتمع والدولة. وهكذا فقد غابت أولاً عن الوعي التجديداتُ والإبداعاتُ الفكرية والثقافية التي يصنعُها الاجتهاد في الحاجي والتحسيني. ثم غابت أو تجمدت ثانياً أصول الرؤيةالقرآنية ورؤية التجربة التاريخية للأمة(19).

إنّ هذا الاستطلاع أو التفسير للثوران الإسلاميٌّ الأصوليٌّ، يفترضُ الآن سؤالاً عن المصائر. وهذا السؤال سببُهُ المباشر وصول أهل الإسلام السياسي إلى مواقع القرار الدولتي، بعد امتلاكهم زمام القرار الديني/ الثقافي منذ عقودٍ وعقود. فهل يكونُ هذا الاقتران أو هذا الإشباع – إذا صحَّ التعبير- سبباً واعداً أو مبشِّراً بإعادة الانفتاح على الرحابة والعالمية التي كانت حاضرةً في وعي المسلمين وتصرفاتهم في أزمنة التجربة التاريخية الطويلة، والتي شهدت انتكاساتٍ وحروباً طويلةً خاسرةً، دون أن تفقد الثقة بالمشروع الكبير وباستعادة الزمام؟

في نظري؛ فإنّ ذلك لا يبدو متوقَّعاً في الأمد المنظور. لأنّ إعادة تأويل الإسلام عبر خمسة عقودٍ أو أكثر أوصلت إلى انسداداتٍ هائلة، وسيزيد النجاح الأخير من اليقين بصوابيتها. بمعنى أنّ الحلَّ الجهادي وليس الإسلامي والذي انتصر من طريق التنظيمات النضالية، في الوعي ثم في الدين ثم في الثقافة ثم في الوصول للسلطة، يكون الأسهلُ عليه، وهو عاجزٌ بالفعل عن مواجهة الخارج العالمي، الانصراف إلى الاستبداد بالداخل الثقافي والديني والاجتماعي

والسياسي، شأن ما نجح فيه العسكريون على مدى عقودٍ وعقود. ولن يكونَ سهلاً عليه بالسلطوية التي تتملكُهُ الانطلاق إلى نقض البناء الذي اصطنعه في تأويل الدين أو عقدنته طوال عقودٍ وعقود. ولماذا يفعلُ ذلك ما دام قد نجح، وما دام أنصارُهُ المتحمسون يمضون بدون تردد لتشديد القبضة على المجتمع والدولة باسم الدين(20)؟!

وهكذا لا يبقى غير احتمالٍ تُرجِّحُ إمكانية تحققه أحداثُ السنتين الماضيتين وهو أن تتمكن المجتمعات الموّارة بالتغيير من التفلُّت من إسار هذا التحشُّد بالحركة المستمرة. بيد أنّ ذلك إنْ حدث، فسيكون فيه نجاةٌ للدولة والمجتمع السياسي، وليس للدين. إذ لا طريق لتحرير الإسلام من قبضة الأصوليات إلاّ بخطوتين مقترنتين أو متقاربتين: **إخراجَ الدين** من بطن الدولة ليعودَ لحضن المجتمع وخياراته وثقة العيش فيه- وإنتاج فهم آخر للإسلام، يعيد "رؤية العالم" الرحبة ذات الآفاق العالمية إلى مواقع التأثير والفعل في مجتمعات المسلمين وفي العالم. وكلا الأمرين يحتاج إلى نُخَبٍ رساليةٍ تمتلك الوعي والنزاهة والشجاعة والإرادة.وهذه سِماتٌ أربعٌ قد تتوافر اليوم لدى أفرادٍ معدودين، لكنّ هؤلا ء لايصنعون بعدُ النخبة أو النُخَب المُرتجاة:{ وما كان الله ليُضيع إيمانكم إنّ الله بالناس لرءُوفٌ رحيم}(سورة البقرة:143).

الحواشي

(1) رضوان السيد: رؤية العالم في الفكر الإسلامي المعاصر: الحتميات المؤتلفة والإمكانيات الأُخرى. وقد كُتب البحث عام 1994، ونُشر في كتاب الصراع على الإسلام، الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية. بيروت: دار الكتاب العربي، 2005، ص ص 173-188.

(2) رضوان السيد: سياسيات الإسلام المعاصر. بيروت: دار الكتاب العربي 1997، ص ص 185-214، 252-254.

(3) رضوان السيد: مسألة الحضارة والعلاقات بين الحضارات لدى المثقفين العرب في الأزمنة الحديثة؛ في: الصراع على الإسلام، مرجع سابق، ص ص 121-147؛ وبخاصةٍ الصفحات 133-135.

(4) نشر أبو الحسن الندوي كتابه: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، بالقاهرة عام 1950 وقدّم له سيد قطب. وانظر تحليلاً موجزًا للكتاب في رضوان السيد: مسألة الحضارة والعلاقات بين الحضارات؛ في: الصراع على الإسلام، مرجع سابق، 129-131.

(5) كُتُب مالك بن نبي المنشورة بالقاهرة في الخمسينات ومطالع الستنيات: فكرة كومنولث إسلامي(1955)، ومشكلة الأفكار في العالم الإسلامي (1956)، وميلاد مجتمع (1956)، ومؤتمر باندونغ أو فكرة الأسيوية الإفريقية(1956)، والصراع الفكري في البلاد المستعمرة(1960)، ومشكلة الثقافة (1962)، وشروط النهضة(1965).

(6) W.Dilthey; Gesammelte Schriften.Bd. III: Die Philosophie des Existenz. Berlin 1923; W. Dilthey; Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Suhrkamp. 1981, pp. 332-335; Ulrich Lessing: Wilhelm Dilthey. Böhlau- UTB. 2011. pp. 153-174.

(7) Michael Kearney; World View, Chandler and Sharp. 1984.

(8) درس ماكس فيبر (1864-1920) هذين المستويين في "رؤية العالم" في كتابه: Max Weber; Sociology of Religion (1964) H. Gerth, R. Mills; From Max Weber. Essays in Sociology (1980).

(9) قارن بمقالة منى أحمد أبو زيد: مجتمع الخير والأمة الميمونة عند العامري، **بمجلة التفاهم**، م 34، 2011ن ص ص 101-126.

(10) قارن برضوان السيد: المفهوم القيمي والأخلاقي في العقل الإسلامي؛ بندوة القيم العُمانية: نشر وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بسلطنة عمان، 2011، ص ص 349-364. وانظر دراستين لي بالموضوع نفسه في **مجلة التفاهم**، م 31، ص ص 13-21، م 34، ص ص 28-42.

(11) الكندي: الرسالة في الفلسفة الأولى. تحقيق أحمد فؤاد الأهواني. القاهرة، 1955، ص ص 38-41. ورسائل الكندي الفلسفية. حققها وأخرجها محمد عبد الهادي أبو ريدة. مصر: دار الكتاب العربي، 1950: رسالة الكندي في العقل وإشكالياتها، م1، ص ص 312-358- ورسالة في حدود الأشياء ورسومها، م1، ص 165.

(12) المحاسبي: العقل وفهم القرآن. نشر حسين القوتلي. بيروت: دار الفكر 1971، ص ص 162-163، 211-212. وقارن بدراستي: بين التنزيل والتأويل، منهج المحاسبي في رسالتيه مائية العقل وفهم القرآن؛ في: أعمال مؤتمر الرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب(2010). نشر دار مدارك للنشر. بيروت 2011، ص ص 11-18. ودراستي القديمة: العقل والدولة في الإسلام عند الفلاسفة والفقهاء. بيروت: دار جداول للنشر. الطبعة الخامسة 2011، ص ص 186-208.

(13) قارن برضوان السيد: المفهوم القيمي والأخلاقي في العقل الإسلامي، مرجع سابق، ص ص 350-351.

(14) قارن برضوان السيد: المجتمع الصالح بحسب الماوردي، والنظام القيمي في التجربة الإسلامية؛ في: **مجلة التفاهم**، م 35، 2012، ص ص 64-84.

(15) أنظر عز الدين ابن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام. بيروت: مؤسسة الريان، 1990، وله: شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال. تحقيق إياد خالد الطباع. بيروت 1996. وقارن بدارسةٍ عن أعماله في الأخلاق والمصالح عند الجابري في: العقل الأخلاقي العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001، ص ص 595-618.

(16) الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، م1، ص ص 138-148.

(17) قارن برضوان السيد: الإسلاميون والعولمة: العالم في مرآة الهوية؛ في: الصراع على الإسلام، مرجع سابق، ص ص 149-172.

(18) قارن برضوان السيد: الإصلاح الإسلامي وإصلاح البرامج التعليمية؛ في: الصراع على الإسلام، مرجع سابق، ص ص 213-250.

(19) قارن برضوان السيد: الإسلاميون والعولمة، العالم من مرآة الهوية؛ في: الصراع على الإسلام، مرجع سابق، 149-173.

(20) قارن بدراستي: الدين والدولة في زمن الثورات؛ بمجلة **المستقبل العربي**: العدد 206. ديسمبر 2012/12، ص ص 23- 38- ودراستي: الربيع العربي وضرورات الإصلاح الإسلامي، بمهرجان القرين، الكويت، يناير 2013.

الفكر الإسلامي والحريات الدينية

رضوان السيد

التصنيف: أوراق علمية

الموضوع: الفكر الإسلامي الحديث

المصدر: مجلة الاجتهاد – العدد الثلاثون، السنة الثامنة

التاريخ: شتاء العام 1996م – 1416هـ

يذكر المقريزي في كتابه السلوك (1) أن وزيراً مغربياً مرّ بمصر عام 700هـ / 1301م في طريقه إلى الحج؛ فأزعجه ما وجد عليه أهل الذمة بها من حرية واختلاط بالمسلمين حيث تعذّر عليه أن يميز أحد الموظفين الكبار من النصارى وظنّه مسلماً. وعندما قابل السلطان الناصر محمد بن قلاوون (693 – 741هـ) احتج على ذلك منكراً أن تظهر على أهل الذمة النعمة "وكونهم يلبسون أفخر الثياب، ويركبون الخيل والبغال، ويستخدمون في أجلّ المناصب، ويحكّمون على رقاب المسلمين...". فأثارت شكواه تلك ومقارناته بين مصر والمغرب في ذلك حمية السلطان الدينية فأصدر مرسومه الشهير الذي جدد ما عُرف باسم الشروط العُمَرية" (2). ولا يمكن تعزية النفس هنا بأن تلك الحوادث كانت قاصرةً على الجيزة، وأنها استمرت مدة قصيرة فقط (3). فقد كانت تلك الأحداث لدواعٍ متباينة: مرات بسبب هياج العامة لما تعتبره استفزازاً، ومرةً بسبب طمع هذا الأمير أو ذاك بأموالٍ من أموال أثرياء المسيحيين أو اليهود. وكانت السلطات تتدخل في الحاجة لإيقاف الإضطراب بعد أن تكون بعض الكنائس قد أُحرقت، وبعض المساكن قد دمّرت، وبعض الأرواح من الطرفين قد أزهقت، لكن يمكن تمييز ثلاث فترات لقي أثناءها "أهل الذمة" عنتاً شديداً: خلاقة المتوكّل العباسي (232 – 247هـ) ببغداد (4) ، وخلافة الحاكم بأمر الله (386 – 411هـ) بمصر (5) ، وسلطنة الناصر محمد بن قلاوون الثانية؛ التي ذكرنا النص حولها من قبل. ويمكننا أن نقرر أن علاقات المسيحيين بالمسلمين ساءت في فترة الحروب الصليبية ثم لم تتحسن كثيراً بعد ذلك.

جرت الدولة الإسلامية على التمييز بين الناس؛ مواطنين وغير مواطنين، على أساسي العقيدة التي يعتقدونها أو الدين الذي يعتنقونه. ولا يخشى الباحثون المسلمون المحدثون الإعتراف بذلك؛ بل يعتزّون بتسميتها "دولة الفكرة" أو "دولة العقيدة" (6). وقد قامت "دولة الفكرة" هذه بتقسيم العالم إلى قسمين كبيرين: دار الإسلام – وهي التي يسيطر فيها وعليها المسلمون، وتضم بالإضافة إليهم الذميين، أي اليهود والنصارى في الأصل ممن يعيشون مع المسلمين على أساس عقدٍ وعهدٍ مؤبدٍ يعود إلى حقبة

الفتح الإسلامي الأول في القرن السابع الميلادي (7). كما تضم دار الإسلام المستأمنين والمعاهدين الذين يملكون حق الإقامة المؤقتة بدار الإسلام لأغراض تجارية أو إجتماعية أو سياسية. والقسم الثاني: دار الكفر أو الحرب؛ وهي تشكل بقية العالم غير الواقع تحت سيطرة المسلمين وإن يكن فيه أناسٌ من أهل الكتاب. وعلى الرغم من أن أكثرية الفقهاء لا ترى أن علّة الجهاد أو القتال الكفر بل العدوان (8)؛ فإن هذا التقسيم – الذي يبدو أن الفقهاء أسهموا على الأقل في تقنينه – استمر واستتبّ مع تعديلات طفيفة عبر العصور.

وتأسيساً على التمييز الرئيسي بين الإيمان والكفر انبنت التمييزات الأخرى داخل دار الإسلام وخارجها. فالإسلام يعتبر نفسه دين الله الحق: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾، ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه﴾ [آل عمران: 11، 85]فيه ومعه وصل التاريخ إلى ذروته عبر تلك السلسلة الطويلة من الأنبياء والمرسلين. وقد اعترف القرآن لليهود والمسيحيين بصحة أصول دينهم لانتمائهم إلى التقليد نفسه الذي ينتمي إليه القرآن والإسلام. لكن كما أن المسيحية نسخت اليهودية عن طريق استيعابها – وإن رفض اليهود – فإن الإسلام جاء مصدقاً لما بين يديه (أي لما قبله) ومهيمناً عليه (9)، أي أنه ينبغي أن يحل محل المسيحية ومن باب أولى اليهودية. وهكذا ضمّ الإسلام – في نظر نفسه – التاريخ كله تحت جناحه؛ ثم هو يطمح للإنفراد بتحديد مصائر العالم عن طريق "ختم النبوة" (10). وبذلك اتّسم الإسلام – خطاب الله الموحى – بالإطلاقية والنهائية. فصحيح أن اليهودية والمسيحية تملكان شرعية، لكنها شرعية الماضي المنقضي الذي نسخته الرسالة المحمدية، التي ستظهر في الأرض:﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليُظهره على الدين كلّه﴾ [التوبة: 33].

في نطاق هذه الرؤية يأتي "أهل الكتاب" بعد المسلمين مباشرة من حيث القربى للحقّ. بل إن هناك آية تشعِر أن "الكتاب" خاص باليهود والمسيحيين فقط إلى جانب المسلمين(11)، وميزة التبعية لكتاب أو الإعتقاد به إمكان التعاقد مع المسلمين للعيش في ذمتهم فهم ليسوا مثل مشركي العرب مجبرين على الإسلام أو الموت (12) بل يمكنهم التعاقد تعاقداً مؤبداً مع الدولة الإسلامية مقابل مبلغ يدفعونه سنوياً (13) فتكون نتيجته التمتع بالحرية الدينية وبعض الإمتيازات الأخرى خارج النطاق الديني: فوما هي طبيعة وحدود تلك الحرية الدينية؟ هنا قد يكون مفيداً اقتباس فقرات من العهدين اللذين يقال إنهما أعطيا لأهل بيت المقدس وأهل أو سكان دمشق. جاء في العهد الذي يُقال إن عمر قطعه لأهل القدس (14): "أعطاهم الأمان لأنفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصلبانهم وسقيمها وبريئها وسائر ملتها: أنه لا تُسكن كنائسهم ولا تُهدم، ولا يُنتقص منها ولا من حيّزها ولا من صليبهم ولا شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يُضار أحد منهم، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود..". وجاء في عهد خالد بن الوليد لسكان دمشق: "... أعطاهم أماناً على أنفسهم وأموالهم وكنائسهم وسور

مدينتهم لا يُهدم، ولا يُسكن شيء من دورهم. لهم بذلك عهد الله وذمة الخلفاء والمؤمنين، لا يُعرض لهم إلا بخير إذا أعطوا الجزية"(15).

هذه العهود وأشباهها تظهر في كتب القرن الثالث الهجري رواية عما حدث في القرن الأول. أما "العهدة العمرية" المشهورة فلا نعرفها بنصّها الكامل إلى من المصادر التي ظهرت إبّان العصر الصليبي الأول وما بعد. جاء في إحدى صيغ عهد عمر ذاك ما يلي على لسان المسيحيين (16): "إنكم لمّا قدمتم علينا سألناكم الأمان لأنفسنا وأهالينا وأموالنا وأهل ملّتنا، وعلى أن نؤدي الجزية عن يدٍ ونحن صاغرون، وعلى ألا نمنع أحداً من المسلمين أن ينزل كنائسنا في الليل والنهار.. ولا نضرب فيها النواقيس إلا ضرباً خفيفاً، ولا نرفع فيها أصواتنا بالقراءة.. ولا نحدث كنيسة ولا ديراً ولا صومعة.. ولا نجدّد ما خرب منها... ولا نُظهر شركاً ولا ندعو إليه، ولا نظهر صليباً على كنائسنا.. ولا نمنع أحداً من ذوي قُربانا من دخول الإسلام إذا أراد. وأن نجزّ مقادم رؤوسنا، ونشدّ الزنانير في أوساطنا.. ولا نتشبه بالمسلمين في لباسهم ولا في هيئتهم ولا في سلوكهم. وعلينا أن نعظّمهم ونوقّرهم.." ولا شك أن هذا العهد بصيغته الغريبة لا يعودُ إلى القرن الأول. لكن بعض ما فيه كان معروفاً أيام المتوكل في القرن الثالث عندما حمل على المسيحيين(17). ثم إننا نجده معروفاً بالكامل في حملة الناصر محمد بن قلاوون على المسيحيين التي ذكرناها من قبل. فالعهود الأولى تُعطي "أهل الذمة" هامشاً واسعاً للحركة نسبياً، لكن تبقى عدة مسائل يجب النظر فيها بعناية: مثل دفع الجزية، ومثل التمايز في اللباس، وعدم قبول الشهادة، وعدم القدرة على الزواج من مسلمة بينما العكس جائز(18).

والحق أن الإشكاليات المتعلقة بأهل الذمة نظاماً وممارسة وتاريخاً تتنوَع، وتدخل بشكل عام في باب رؤية الذات والآخر. وقد درج الباحثون المسلمون وبعض المستشرقين على قراءة المسألة بطريقة تطورية. فقد نشأت المنظومة المتعلقة بأهل الذمة تدريجياً إذا ليس في القرآن فيما يتعلق بنظام أهل الذمة غير ذكر الجزية دون تحديد للمقدار بل هناك تحديد للكيفية(19)، أي "حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون"[التوبة: 1]. والرؤية التطورية كما تعني أن المنظومة التعلقة بأهل الذمة نشأت تدريجياً تطوراً عن عهود الصلح، وممارسات السلطة، وطبائع ومتغيرات العلاقة بين البيزنطيين(20)؛ فإن التطورية تعني أيضاً أن العصر الذهبي للدولة الإسلامية كانت دور العصر الراشدي ثم بدأ التردي أيام الأمويين وما بعد. لكن التطورية هنا موضع شك وتساؤل.

فالإسلام كان يواجه تحديات ضخمة في بدايات عهده. وأهم تلك التحديات محاولته وضع نفسه في سياق التقليد الإبراهيمي، وسياق التقليد الكتابي(21)؛ وحاجته في المسألتين إلى اعتراف من اليهود والمسيحيين. ويركز بعض الباحثين على تحول في حياة النبي، وتوجهات القرآن من اليهود والمسيحيين أو أهل الكتاب؛ ويمثل هؤلاء للانتقال من الإيجابية ومحاولات التقارب إلى السلبية

المتدرجة التي بدأت بالتحول في الصلاة عن بيت المقدس إلى الكعبة، وبلغت ذروتها في انفجار الصراع المسلّح مع اليهود(22). أمّا ذروة الإيجابية السابقة على التحول فتتمثل في "كتاب المدينة" خلال السنة الأولى للهجرة الذي اعتبر المسلمين والمؤمنين واليهود أمة واحدة للمسلمين دينهم، ولليهود دينهم(23). والمرحلة التأسيسية هذه حاسمة فيما يتعلق بالوعي وفيما يتعلق بالنصوص. ولكي يكون واضحاً ما نعنيه بذلك؛ فإن النصوص القرآنية في المرحلة المدنية الوسطى ثم الأخيرة تؤكد على ضرورة تمايز المسلمين في جماعة خاصة بهم، وعدم إقامة علاقات موالاة أو مباطنة(24) مع أهل الكتاب: أفلا يؤسس ذلك لإصرار الدولة الإسلامية اللاحق على التمايز في اللباس والمركوب؟ وألاّ يؤسس ذلك للجدل حول استعمال أهل الذمة في دواوين الدولة؟(25) فإذا أضفنا لذلك عدم قبول الشهادة، والخلاف حول قتل المسلم بالذمّي ومنع التزاوج؛ يكون معنى المساواة في القيمة الإنسانية الوارد في القرآن (26) قد انتفى كما ينتفي معنى العبارة الماثورة الواردة في كل المصادر(27): "فإن أدوا الجزية فلهم ما لنا وعليهم ما علينا". ويكون هذا كله دونما حاجة لنقاش كثير حول ما إذا كان العهد المنسوب لعمر بن الخطاب صحيحاً أو منحولاً. فحتى لو كان ذلك العهد منحولاً – وهو الراجح– فالواقع أن هناك تأسيساً نصياً وتاريخياً مبكراً لتمايز المسلمين عن أتباع الديانات الكتابية.

أما الدولة الإسلامية التي عمل الفقهاء في ظلها على وضع التفاصيل لنظام أهل الذمة؛ فإنها كسائر الدول يهمها الإستقرار، ويهمها أن تكون هي المرجع في كل شيء، وأن تفرض رقابتها على المجتمع كله. ويفسر ذلك اختلاف طرائق العلاقة مع النصوص ومع أهل الذمة. فقد كانت إدارة الدولة في القرنين الأولين مهتمة جداً بالمسيحيين باعتبارهم عاملاً إقتصادياً حيوياً للدولة؛ إذا كانواً أكثرية السكان، وكانت الأرض الزراعية بأيديهم. كما كانت نخبهم هي القائمة على الإدارة والمال(28). فالمهم كان إدارة الخراج، خراج الأرض الزراعية وليس الجزية الضئيلة القدر؛ لكن المهمة جداً من الناحية الرمزية. وكانت الحوادث السلبية في هذه الفترة قليلة لا بسبب التقارب بين المسلمين والمسيحيين بل لقوة السلطة والمركزية، وشدة الحاجة لأهل الذمة. ثم تضاءلت أعداد المسيحيين وتراجع دور الارض في إقتصاديات الدولة، وظهر الصليبيون الذين تهددوا مع المغول – الذين كان بعضهم مسيحيين – دار الإسلام كلها؛ فازدادت الممارسات القمعية ضد أهل الذمة دون أن تصبح سياسة ثابتة أو مقررة(29). لكن اللحظة التأسيسية بقيت قوية وثابتة: الإسلام هو الدين الحق، وهناك اعتراف محدود وثابت أيضاً بأهل الكتاب من اليهود والمسيحيين، ومن عندهم "شبهة كتاب" كالمجوس والصابئة(30). فالآخرون موجودون ومعترف بهم كمجموعات دينية. لكن المعترف به من الدين هو الجانب الشعائري وليس العقائدي أو الإجتماعي / السياسي. ولذلك فقد كانت المشكلات تظهر عندما يبدو المسيحي خارج الكنيسة: في دواوين الدولة، أو في الشارع، أو الحياة العامة: فهل القول إن

المسيحي مسموح له أن يوجد كمسيحي بشرط أن لا يلاحظ إجتماعياً أو سياسياً أو رمزياً – هل يعتبر ذلك حرية دينية؟! وبخاصة أنه ملاحق بالوصم، بالكفر والشرك واتباع الآية الممحوة؟!

كان "غير المسلمين" من كتابين ومن يشبههم هم الآخر المسموح بوجوده ضمن دار الإسلام بالنسبة للفقهاء. أما بالنسبة للدولة فقد اختلف الأمر قليلاً. فقد سلمت الدولة بوجود الجميع بعلل وذرائع مختلفة مع الإصرار على تمايزهم عن المسلمين، وعدم تساويهم في الحقوق والواجبات. وهناك استثناءات تأثرت فيها الدولة بآراء الفقهاء وعلماء الكلام؛ أعني فيما يتصل بمن سموهم الزنادقة(31). والمراد بهم المانوية؛ الذين تحركوا في أواخر القرن الثالث الميلادي فيما بدا انشقاقاً عن الزرادشتية ما لبث أن تجلى باعتباره ديناً مستقلاً. لاحق آباء الكنيسة الأوائل المانويين بشراسة، ثم بدأت الدولة الإسلامية بملاحقتهم في العصر العباسي الأول(32). فالدين ليس حقاً من حقوق الفرد بل هو واجب عليه. بمعنى أن الفقهاء ورجالات الدولة على حدٍّ سواء ما كانوا يتصورون إن كان وجود بشر بدون دين. وقد اعتبروا المانوية زنادقة، أي أنهم لا يقولون بوجود متعال خالق؛ وهذا غير صحيح؛ لكن هذا هو ما فهموه. ومن الباحثين من يرى أن ذلك كان بتحريض من الكنيسة الزرادشتية التي كانت تعتبر المانوية بين منافسيها الرئيسيين. والطريف أن الفقهاء المسلمين اعتبروا أن الزرادشتيين أصحاب ما يشبه أن يكون كتاباً – وهو الأفستا الذي سموه بالأبستاق. ويشتمل على أناشيد شعائرية بينما الأشبه بكتب الديانات الثلاث فعلاً كتب ماني الذي كان يرى نفسه أشبه بالمسيح. على أي حال، رأى المتكلمون المسلمون في المانوية، ورأت فيهم الدولة زندقة ودهرية وإنكاراً لفكرة الآلوهية. ومن أجل ذلك ما احتج أحد بالآية القرآنية القائلة(33): ﴿لا إكراه في الدين﴾. إذ إن الزنادقة ما كانوا مرغمين على الإيمان بدين معين. بل إن هناك من الفقهاء من كان لا يريد قبول توبتهم إذا تابوا باعتبار أن الملاحد هؤلاء مستحيل أن يصدقوا في اعتناق دين.

وتفضي بنا هذه النظرة إلى النقطة الأساسية المتعلقة بالمنضم للجماعة إذا قرر الإنفصال عنها، اي إذا قرر التحاول إلى الآخر أو الإنضمام إليه. يسمي القرآن عملية الإنفصال عن الإسلام: ارتداداً، ويستنكرها أشد الإستنكار: ﴿ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾[البقرة: 217]؛ و ﴿إن الذين كفروا بعد إيمانهم ثم ازدادوا كفراً لن تُقبل توبتهم وأولئك هم الضالون﴾[البقرة:90]؛ و ﴿إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً لم يكن الله ليغفر لهم ولا يهديهم السبيل﴾[النساء:137]. وقد أجمع الفقهاء المسلمون على وجوب قتل المرتد(34)، لكنهم اختلفوا في استتابته قبل قتله، وطول مدة تلك الإستتابة(35). وبقيت المشكلة في تحيد معنى الردة. فقد اعتبر أبو بكر الصديق العرب الذين أبوا دفع الزكاة له بعد وفاة النبي مرتدين، بمعنى أنهم تاركون للدين مع أن كثيرين منهم إنما أبوا دفع الزكاة

لسلطة المدينة وحسب أو أنهم كانوا قد خضعوا للنبي سياسياً دون اعتناق الإسلام فلما توفي خرجوا عن الطاعة(36).

وقد كانت هناك دائماً صعوبة في تحديد معنى الرد بسبب عدم وجود عقيدة إسلامية رسمية مجمع عليها بحيث يمكن الإحتجاج بها في مجال تقويم الإيمان المستقيم أو المنحرف أو الردة الكاملة(37). وقد يكون الأمر أقل صعوبة إذا انتقل الذي أعلن اعتناق الإسلام إلى المسيحية أو اليهودية. وقد وجد الفقهاء لكل حالة حكمها. فالذي يكون مسيحياً أو زرادشتياً أو يهودياً ثم يعتنق الإسلام ويعود عنه إلى دينه القديم يستتابُ (38). أما الذي نشأ مسلماً ثم ترك الإسلام إلى أحد الأديان القائمة فإن الفقهاء مختلفون في هل يستتاب أم يقتل دون استتابة(39).

وتظهر الصعوبات أيضاً عندما يترك الرجل الإسلام لكنه لا يعتنق ديناً من الأديان المعهودة أو الموجودة: هل تلك ردّة؟ لكن لنعد ثانية إلى التساؤل: ما هو الإسلام؟ وكيف يتحدد المسلم؟ ومتى يُعتبر مرتداً؟ صحيح أنه ليست هناك عقيدة رسمية Catachism بل هناك كما يقول علماء الكلام ما هو معلومٌ من الدين بالضرورة وهي في الحدّ الأدنى ثلاثة أمور: الإيمان بالله، والنبوات، والمعاد، فمن أنكر واحداً منها أو كلها ما عاد مسلماً (40).

لكن بغض النظر عن التفاصيل المتعلقة بالردّة، الغريب أنه لا أحد بين الفقهاء القُدامى خطر بباله أن يسأل نفسه عن كيفية التوفيق بين قتل من يدَعُ الإسلام، وقول القرآن الكريم في الآية (256) من سورة القرة (إذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن أن يقال لمن ترك الإسلام: إمّا أن تعود إليه أو تُقتل: أليس هذا هو الإكراه؟ يجيب الفقهاء المُحْدثون بل الإكراه هو أن ترغم إنساناً على الإسلام بدايةً. أما وقد اعتنق الإسلام باختياره فإن إعراضه عنه ليس تحدياً لله عز وجل وحسب؛ بل وللجماعة الإجتماعية / السياسية التي تلحق به أضرار فادحة إذا فشى فيها ذلك. وقد تأثر ذلك بالتجربة التاريخية بمعنى أن الذين ارتدوا عن الإسلام أقبلوا على معاداته مقاتلته؛ وقد يكون ذلك سبب ورود ما ورد في الحديث النبوي(41). "لا يحل دم امرئٍ مسلمٍ إلا بإحدى ثلاث: الثيّب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة". فلم يكتف بالقول: التارك لدينه؛ بل أضاف: المفارق للجماعة، إشعاراً بأن فظاعة الجريمة تكمن في الإنضمام إلى جماعة أخرى ودين آخر.

لكن أياً يكن الأمر فإن (باب الردّة) في الحقيقة عطّل الآية القرآنية التي تصرّ على مبدأ الإختيار في الإيمان. جزئية واحدة فقط بقيت معتبرة وهي: ردّة الرجل الذي أُكره على الإسلام. فالفقهاء يرون أنه ما كان مسلماً في الحقيقة بسبب الإكراه ولذا لا بد له من معاملة خاصة له(42).

لا يمتلك الإسلام كنيسة ذات أسرار، ولا هرمية معترفاً بها في جهازه الديني؛ ولذا جرى التشديد على مفاهيم مثل الجماعة والوحدة والإجماع من أجل تماسك الجماعة وتمايزها عن غيرها. و مع أن الأمور اتسمت برحابة ملحوظة داخل الأمة أو الجماعة فإن ذلك ما بقي على إطلاقه. فسرعان

ما انقسم المسلمون إلى شيعة (ذات شُعب متعددة) وإباضية وسنة. ثم عندما استتب أمر الأكثرية للسنة سرعان ما استتب الطرفان الآخران وإن ظل التشيع على اختلاف ظلاله أبرز وأفعل من الإباضية. وقد أدى الإنقسام هذا إلى مزيد من التحدد داخل كل اتجاه في العقيدة والفقه. وتبودلت تُهم الكفر والزندقة، كما ظلت المعارك في شوارع المدن بين السنة والشيعة مألوفة معروفة لعدة قرون تحولت بعدها إلى معارك عسكرية طاحنة بين العثمانيين والصفويين. وفي الواقع فإن الإنقسامات الإسلامية أحدثت كيانات ودويلات ارتبطت بها في جدلية ملحوظة. فصارت التهم المتبادلة بالعصيان أو الكفر أو الزندقة تتحول بسرعة إلى صراعات سياسية أو العكس. بمعنى أن الصراعات السياسية والإستراتيجية مثلاً بين الصفويين والعثمانيين دفعت كلاً من الطرفين إلى اتهام الطرف الآخر اتهامات دينية وطائفية. والفتاوى التي تصدر عن فقهاء السلاطين لدى العثمانيين والصفويين قبل اصطدام الجيوش أو بعدها نموذج واضح على ذلك(43). والإتفاق على ما هو معلوم من الدين بالضرورة (الإيمان بالله الواحد، والنبوات، والمعاد) ما أدى إلى انخفاض وتيرة النزاعات. إنما أخفضت حدة النزاع بسبب الإنهاك. وكما في كل نزاع من هذا النوع: فإن الوضع الذي تصل إليه المجموعة يؤثر في وعيها وبالتالي في اعتقادها وفهمها للمسائل. فالشيعة أكدوا على فضائل القلة الثابتة الصامدة على الحق والعذاب في حب آل البيت. والإباضية أكدت على القلة المصرة على الإستشهاد لتطبيق حكم الله في الأرض. والفريقان سميا الكثرة السنية: العامة الطغام والغوغاء؛ في حين ما أنكر السنيون كونهم الجمهور وأكدوا على فضائل البساطة وبدهياتها وامتدحوا إيماناً كإيمان العجائز. ولا تزال الصراعات الجدالية بين السنة والشيعة موجودة تحت السطح فيما يتصل بتحديد العقيدة القويمة. لكنها لا تُستثار إلا بدوافع سياسية كالصراعات بين إيران والسعودية أو بين العراق وإيران؛ وهي صراعات طُبعت على هوامشها مئات الكتب في التهم المتبادلة بالكفر والتآمر على الدين الصحيح. لكن للأكثرية ثقلها أياً يكن الوضع. فالإيرانيون أحرص حتى اليوم على الحظوة بكسب بعض أهل السنة إلى جانبهم، كما أنهم أكثر حرصاً من السنة في دعايتهم الدينية التي يحاولون إكساباً طابعاً غير مذهبي، أي أنهم يحاولون كسب السنة بدوافع سياسية.

كانت هذه تأملات في إدراك النص الإسلامي والفكر الإسلامي للذات والآخر والعلاقة فيما بينهما. وهي علاقة ذات خط واحد وليست علاقة الخطوط المتشابكة. وعنوان العلاقة ليس الحرية أو الإقتناع الفردي بل الجماعة ومصالحها ودورها تجاه ذاتها ووجودها ومستقبلها وبالتالي تجاه العالم. وقد كانت هناك حريات للآخر وتجاهه، وحريات أو رحابة داخل الجماعة أو الأمة. لكن العنوان ما كان الحرية وما كانت هي المقصودة. كان المقصود استيعاب الآخر أو احتواءه من أجل الدور والإستمرار. أما في الداخل فقد كانت الرحابة رحابةً في الحراك لتجنب المزيد من الإنقسام. وقد ساعد

على ذلك مع الآخر غير الإسلامي وجود المشتركات والتميزات في الوقت نفسه. أما في الداخل فلأن السلطة كانت غالباً سنية وكانت هي الأقوى في أكثر الأحوال.

وما كان مفهوم الحرية ليحضُر مع وجود دعوى الإطلاقية والنهائية. كما أنه لم يكن ليضُر مع غياب مفهوم الفردية الذي ما عرفه العالم إلا قبل قرنين من الزمان. وأكبر دليل على الغيـــاب مســـألة الردّة التي ظلت حتى اليوم مثار نقاشات واسعة في أوساط المثقفين المسلمين. فإذا كانت النزاعات بين الفِرق الإسلامية تقتصر غالباً على الإتهام بالإبتداع والمعصية ولا تصل إلى التكفير؛ فإن الراديكاليين الإسلاميين المعاصرين أعادوا طرح أصول المسائل: معنى الإيمان ومفهومه، والإرتباط الشديد بـــين الإيمان أو الإعتقاد والعمل؛ بحيث استطاعوا إخراج أكثر الناس من الإيمان والإسلام.

ومع أن المسألة هي الآن في الحقيقة مسألة إسلامية داخلية؛ فإن للأمر دلالاته البعيدة والعميقة الباقية. إذا صار التغريب يعني الإرتداد أو الزندقة. والذهنية الإسلامية الخائفة والمنكمشة الآن لا تملك حراكاً إزاء الأمرين: إزاء أولئك الذين يريدون مغادرة "الجماعة"، وأولئك الذين لا يريدون الدخول في جماعة أياً كانت. وفي هذا السياق لقضية سلمان رشدي وقضية الأستاذ الجامعي المصري نصر حامد أبو زيد دلالات لا تخطئها العين. ومن المعروف أن المملكة العربية السعودية كانت قد تحفظت علـــى بنود في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان هي التالية:

- زواج المرأة المسلمة من غير المسلم (الإعلان العالمي، المادة 16).
- الحق في تغيير الدين (الإعلان العالمي، المادة 18).
- حق العاملين في المملكة في تكوين نقابات عمالية (المادة 18)(44) .

أما اليوم فإن رجالات "الصحوة الإسلامية" على اختلاف اتجاهاتهم يُقبلون على إصدار البيانات المتعاقبة في "حقوق الإنسان"(45) والتي تتجاوز كثيراً التحفظات المحدودة للمسلمين كما بدت في الفكر السلفي في الستينات. وهذه البيانات الشاملة تعكس رؤىً جديدة ترمي للتمايز التام عن العالم المعاصر في نطاق الإنكماشية التي أشرنا إليها من قبل، والتي يأتي في سياقها "التصدي" للخارجين على "الإتجاه الرئيسي" في الداخل لصالح عالمية أو تحديثية من أي نوع كان.

فيبقى أن الإجتماع الإسلامي الوسيط طوّر تقنيات استطاع من خلالها الحفاظ علـــى وحدتـــه، والتعامل مع العالم. لكن هذه التقنينات ما عادت صالحة منذ قرنين لا للإدراك الذاتي، ولا لفهم العـــالم من حولنا والتعامل معه. والأصولية الصاعدة الآن عائق جديد أمام إعادة الفهم وتجديـــده، واجتـــراح تقنيات أخرى للإدراك والتعامل.

الهوامش:

(1) المقريزي: كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك، ج1، ق3، ص909 – 913. وقارن في نص المرسوم في صبح الأعشى، ج13، ص378. وقد جدد المرسوم عام 755 هـ في عهد السلطان الصالح؛ قارن بقاسم عبده قاسم: أهل الذمة في مصر والعصور الوسطى، الطبعة الثانية 1979، ص75 – 76.

(2) ابن عساكر: تاريخ دمشق الكبير، تحقيق صلاح الدين المنجد، دمشق 1949، م 1، ص147 وما بعدها، وابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذمة، تحقيق صبحي الصالح، دمشق 1961، م2 / ص657 و ما بعدها. وقارن بنقدٍ لروايات "عهد عمر" يتوصل إلى القول بأنه من المنحولات المتأخرة في أ.س. ترتون: أهل الذمة في الإسلام، ترجمة وتعليق حسن حبشي، دار الفكر العربي بمصر 1949، ص9 وما بعدها.

(3) قاسم عبده قاسم: أهل الذمة، مرجع سابق، ص 75 -76.

(4) جان موريس فييه: أحوال النصارى في خلافة بني العباس، ترجمة حسني زينه، بيروت 1990، ص138 وما بعدها.

(5) المقريزي: الخطط، م2 / ص 285، 288، وابن تغري بردي: النجوم الزاهرة، م4 / ص177. J. Mann: The Jews in Egypt and Palestinian under the Fatimid Caliphs, Oxford 1980, I, 33 – 36.

(6) يوسف القرضاوي: غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت 1983، ص 5 وما بعدها، ومحمد فتحي عثمان: حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي، دار الشروق بالقاهرة 1982، ص 16 – 29، ومحمد عمارة: الإسلام وحقوق الإنسان.. ضروراتٌ لا حقوق، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 1985، ص13 وما بعدها.

(7) قارن بـ M. Khadduri: Law of War and Peace in Islam, London 1941, p. 40 ff; ووهبة الزحيلي: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دمشق 1964، ص18 وما بعدها، وعبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، بغداد 1963، ص18 – 21، وعبد اللطيف حسني: التصور الإسلامي للعالم؛ بمجلة الإجتهاد، م12، ص 89 – 108.

(8) قارن برضوان السيد: التدوين والفقه والدولة، بمجلة الإجتهاد، م2، 1989، ص 91 – 113.

(9) سورة المائدة / 48: "وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه ومهيمناً عليه". وفي أحكام أهل الذمة لابن قيم الجوزية، مرجع سابق، م1، ص9: "المراد من إرسال الرسل وإنزال الكتب إعدام الكفر والشرك من الأرض، وأن يكون الدين كله لله..".

(10) سورة الأحزاب / 40: " ما كان محمد أبا أحدٍ من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين".

(11) سورة الأنعام / 156: "أن تقولوا إنما أُنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا".

(12) ابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذمة، مصدر سابق، م1، ص10. وقارن بعبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص 25 وما بعدها.

(13) ابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذمة، مصدر سابق، م1، ص1 وما بعدها. وقارن بأبي بكر الجصّاص: أحكام القرآن، 3 / 92 – 93، واختلاف الفقهاء للطبري، ص 199.

(14) الطبري: تاريخ الأمم والملوك 1 / 2405.

(15) البلاذري: فتوح البلدان، نشر دي غويه، ص121.

(16) قارن عن مصادر العهد وصيغه المختلفة المصادر الواردة على الصفحة 37، في الحاشية رقم 2.

(17) فييه: أحوال النصارى، مرجع سابق، ص 141 – 142.

(18) قارن بيوسف القرضاوي: غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، وبدران أبو العينين: الحقوق الإجتماعية لغير المسلمين، بيروت 1983، ص23 – 38.

(19) قارن برضوان السيد: المسيحيون في الفقه الإسلامي؛ في: مفاهيم الجماعات في الإسلام، بيروت، دار المنتخب العربي 1993، ص101 وما بعدها، ويوسف القرضاوي: غير المسلمين مرجع سابق، 31.

(20) رضوان السيد: المسيحيون، مرجع سابق ص103، وما بعدها.

(21) Adel Theodore Khoury: Toleranz in Islam, Altenberge 1986, p. 27f.

(22) Adel Theodore Khoury: Toleranz in Islam,1986, p. 54ff

(23) قارن برضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة، بيروت 1984، ص 53 – 59؛ نقلاً عن سيرة ابن هشام 2 / 501 – 504، والأموال لأبي عبيد، ص 290 – 297.

(24) سورة آل عمران / 28، 118، والنساء / 144.

(25) قارن فيما يتعلق باللباس والمركب بأحكام أهل الذمة لابن قيم الجوزية، مصدر سابق، م2 / ص 735 – 775. وانظر عن النقاش حول استعمال أهل الذمة في وظائف الدولة: أحكام أهل الذمة، م2 / ص 208 – 236، ومصطفى بن محمد الورداني: النهي عن الإستعانة الإستنصار في أمور المسلمين بأهل الذمة والكفار، تحقيق طه جابر فياض العلواني، جدّة 1983. وقارن بعبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص77 وما بعدها.

(26) سورة النساء / 1: "يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة...".

(27) قارن بالكاساني: بدائع الصنائع 7 / 111، وابن قدامى: المغني 8 / 445.

(28) قارن بفتوح البلدان للبلاذري، ص 148 – Antoine Fattal: Le Statut Legal des Non, Muslumans en Pays D'Islam Beyrouth 1958, P. 240f; Th Khoury: Toleranz in Islam, p. 91-91, 166.

(29) J. Waardenburg Islamich-Christliche Beziehungen-Beschichtliche Streifzuge, 1992, p. 115; E. Sivan: Islam and the Crusades: Antagonism, Polemics, Dialougue; in: Religionsgesprache im Mittelalter, id. B. Lewis and F. Niewohner, Wiesbaden 1992, p. 207 – 216.

(30) قارن عن الخلاف في ذلك بعبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص 11 – 16.

(31) قارن بعبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت، 1980، ص27 وما بعدها.

(32) G. Vajda: Les Zindiqs en pays d'Islam au debut de la periode Abbaside RSO,Xvi, 1937, 173 – 229.

(33) سورة البقرة / 256. وانظر في سبب عدم قبول توبتهم؛ نعمان عبد الرازق السامرائي: أحكام المرتد، دار العلوم بالرياض، 1983، ص177 – 178.

(34) نعمان عبد الرزاق السامرائي: أحكام المرتد في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص165 نقلاً عن الدمشقي في: رحمة الأمة في اختلاف الأئمة، ص269. وقارن بجبر محمود الفضيلات: أحكام الردة والمرتدين، عمان 1987.

(35) السرخسي الحنفي: المبسوط 10 / 98، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن 3 / 47.

(36) الطبري: تاريخ الأمم والملوك 1 / 1873 وما بعدها.

(37) قارن على سبيل المثال بـ Alexander Knysh: Orthodoxy and Heresy in Medierval Islam in The Muslim World. Vol. LXXXIII, No. 1. January 1993, p. 48 – 67.

(38) السامرائي: أحكام المرتد، مرجع سابق، ص 167.

(39) المرجع نفسه، ص 167 – 168. وقارن بجبر محمود الفضيلات: أحكام الردة، مرجع سابق، ص 259 وما بعدها.

(40) المرجع نفسه، ص64 وما بعدها، والفضيلات: أحكام الردة، مرجع سابق، ص 262.

(41) النسائي: السنن، الأحاديث 4003 – 4006.

(42) قارن بالمبسوط للسرخسي 10 / 123.

(43) قارن بـ Adel Allouche: The origins and development of the Ottoman-Safavid Conflict (1500, 1552), Berlin 1983 ووجيه كوثراني: الفقيه والسلطان – دراسة في تجربتين تاريخيتين، العثمانية والصفوية – القاجارية، 1989.

(44) المصدر: ندوات علمية في الرياض وباريس والفاتيكان ومجلس الكنائس العالمي في جنيف والمجلس الأوروبي في ستراسبورغ، 1972، ص 36: بعض التحفظات على ميثاقي حقوق الإنسان. طُبع الكتيب بدار الكتاب اللبناني ببيروت عام 1973 لصالح رابطة العالم الإسلامي.

(45) قارن عن ذلك مقالتي الفكر الإسلامي المعاصر وحقوق الإنسان؛ بمجلة الإنسان المعاصر، العدد 2، صيف العام 1995، ص 19 – 25.

ندوة حول مقولة:" الحاجة للتسامح"

مركز دراسات الوحدة العربية

بيروت

يوم 28 شباط (فبراير) 2013

أصحاب الأوراق: د. علي أومليل،ورضوان السيد، وعبد الحسين شعبان

www.ridwanalsayyid.com

في الحاجة إلى التسامح

رضوان السيد

أولاً: **المصطلح وسياقاته**:

ظروف ظهور المفهوم والمصطلح معروفة. فقد ازدهر وانتشر في صراعات البروتستانت مع الكاثوليك، والتي تحولت إلى حروب طويلة الأمد في أوروبا. وكانت وراء الهجرة الكثيفة للبروتستانت إلى أميركا. وقد صار الميل العقلاني العامّ إلى المفهوم عنواناً لحركةٍ فكرية من خلال رسالة جون لوك في" التسامح" (1689). ونعرف اليوم، بل منذ مدة، أنه كانت لهذه الحركة، التي بدأت قبل لوك بمائة عام- جذور يتعلق بعضُها بالإيمان أو الاقتناع بالحرية الدينية، ويتعلق البعضُ الآخَرُ بعلائق العقائد والممارسات المخالِفة بالسلطات العامة وتأثيراتها على الاستقرار، ويتعلق البعضُ الثالث بمفاهيم الفضائلِ والأخلاق وعلائقها بالدين والعقل. بيد أنّ تاريخ "التسامح" فكرةً أو موضوعاً للتفكير والتدبير، يختلف في مرحلة ما قبل الثورة الفرنسية (1789) عنه بعدها. فقبل الثورة الفرنسية كان الموضوع البحث عن إمكانية للتعايُش بين الكاثوليك والبروتستانت؛ بينما بعد الثورة الفرنسية (وكانت فرنسا كاثوليكية) فقد صار الموضوع الرئيس: ضرورة الفصل بين الدولة والكنيسة أو الدين والدولة. والمعنيٌّ من وراء ذلك منع التأثيرات السلبية للدين أو للمؤسسات الدينية على إدارة الشأن العام. ولأنّ التجربة الدستورية الأميركية كانت تجري وقتَها (الثلث الأخير من القرن الثامن عشر)، والولايات المتحدة ذات كثرة بروتستانتية؛ فقد كان لديها همٌّ مُضافٌ على الهمّ الفرنسي؛ وهومَنْعُ الدولة أو الشأن السياسي من التدخل في الشأن الديني استهدافاً أو استعمالاً واستغلالاً. وقد استقرّ "الفصل " كما هو معروفٌ في العالم الغربي كُلّه، مع تأثُّرٍ قليلٍ أو كثير بالتجربة الفرنسية أو التجربة الأميركية، بالإضافة للسياقات التاريخية المحلية.

ثانياً: **السياقات في المجال الثقافي العربي**: ظهرت الدعوات للتسامح (تحت اسم : التساهُل) في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر. وقد تعلقت الدعوة وقتها بسياقاتٍ مسيحيةٍ خاصّة، بسبب ظهور نظريات علمية (مثل نظرية دارون)

أنكرتها جهات كاثوليكية وبروتستانتية، ثم بسبب ظهور شِيَع وفِرَق مسيحية وعلمانية تصدّت لها الكنائس المشرقية مثل الماسونية وشهود يهوه. وفي ثمانينات وتسعينات القرن التاسع عشر تدخل بعض المسلمين للدفاع عن الإسلام في مواجهة مستشرقين وسياسيين فرنسيين وبريطانيين، تحدثوا عن "حرية الضمير" وحرية " تغيير الدين" وأخذوا على المسلمين مسألة حدّ الردّة، ومسألة تهميش النساء، ومسألة مقاتلة غير المسلمين تحت اسم الجهاد. بيد أنّ المسألة اتخذت أبعاداً محدَّدةً في نقاش فرح أنطون في مجلته"الجامعة" لقضية فصل الدين عن السياسة، (1902-1903). وكانت لذلك خلفيتان: تلخيص فرح أنطون لكتاب إرنست رينان الصادر بالفرنسية بعنوان: "ابن رشد والرشدية اللاتينية" وفيه أنّ ابن رشد قال بحقيقتين منفصلتين إحداهما علمية برهانية، والأُخرى إيمانية دينية. أمّا الخلفية الأُخرى فكانت النقاشات الحامية الدائرة في فرنسا آنذاك بشأن قضية دريفوس، الضابط الفرنسي من أصل يهودي، والذي اتُّهم بالخيانة وحُكم عليه، ثم تبين أنّ ذلك الحكم متحيز بسبب الأصول اليهودية لدريفوس. وقد أفضى ذلك إلى صدور القوانين العلمانية المتشددة عام 1905 والتي ما تزال ساريةًحتى اليوم. فرح أنطون رأى انطلاقاً من هاتين الخلفيتين أنّ السلطة الإسلامية التي اضطهدت ابن رشد مثل السلطة الكنسية أي أنها كانت ضد العلم، وأن مسائل الردّة تعني تجاهُلاً لحرية الضمير مثل محاكم التفتيش، وأنّ تدخل الحكومات في المسائل الدينية وبالعكس يعني تماثُلاً مع تدخل الكنيسة في إدارة الشأن العام. ولذلك ومن أجل العلم والتقدم وحرية الضمير وحماية الدولة فينبغي أن يحصل في الديار الإسلامية مثلما حصل في الديار الغربية، أي فصل الدين عن الدولة. وقد أثار ذلك حفيظة الشيخ محمد عبده (1849-1805) مفتي مصر، فردَّ على فرح أنطون مُنكراً أنّ ابن رشد اضطُهد لأسبابٍ دينيةٍ، بل كانت الدوافع سياسية، والإسلام شجَّع العلم، ولا إكراه في الدين. فحرية الضمير مصونة، والتجربة الإسلامية مختلفةٌ عن التجربة المسيحية التي أفضت إلى انقسام المسيحية لكاثوليك وبروتستانت، ولفصل الدين عن الدولة لأنّ البابا أراد الاستيلاء أيضاً على الشأن المدني. وأضاف محمد عبده أنّ نظام الحكم في الإسلام مدني. وما اعترض أحدٌ على آراء محمد عبده لأنها جاءت في سياق الدفاع عن الإسلام، إلى أن حاول علي عبد الرازق(-1966) تثبيت مقولات عبده بعد إلغاء الخلافة(1924)؛ فقال عبد الرازق إنّ الخلافة نظامٌ سياسيٌّ اصطلح عليه المسلمون، وقد فشل في أكثر فتراته، وعلى

المسلمين البحث بعد أن أُلْغي عن نظامٍ آخر، وليس العودة إليه! وقد ردَّ كثيرون على عبد الرازق منذ العام 1925 وحتى اليوم، لأنّ الأجواء كانت قد تغيرت لأربع جهات: جهة تفاقُم إحساس المسلمين بالهجمة الغربية عليهم في شتّى المجالات العسكرية والسياسية والثقافية والدينية والتبشير. **وجهة** الانكفائية القوية بديلاً للمزيج أو المشيج الإصلاحي . وجهة الفشل في العقود الخمسة الأخيرة و في أكثر ديار العرب والمسلمين في إقامة أنظمةٍ سياسية واقتصادية تمثيلية ونامية. **وجهة** القول أخيراً بوجود نظام سياسي يقتضيه الإسلام ذاتُه ولا بد من تطبيقه من خلال تطبيق الشريعة.

ثالثًا: **الحاجة إلى التسامُح**: تحفل الحقبة الحاضرة المسمّاة بحقبة" الصحوة الإسلامية" بظواهر انكفاء وتقوقع وتشدد ذات أبعاد طقوسية وفي اللباس وأعراف العيش، وفي العلائق بالآخر المسلم وغير المسلم، وفي رؤية أو رؤى الذات والعالم. وهذا الاختلال أو هذه الرؤى والمواقف الطارئة أو المستجدة خلال العقود الأخيرة تعود في نظري، وكما سبق القول، لأمرين أساسيين استقرا في **الوعي العام**، وكانت لهما بعض من النتائج والظواهر التي ذكرتُها. أولُ هذين الأمرين: **الإحساس** القوي بل الجارف أحياناً باستهداف الإسلام، وهناك تعميمات مثل الاستهداف من جانب الحضارة الغربية أو الاستهداف من الولايات المتحدة أو الاستهداف من جانب المنصِّرين. **والأمر الآخر**: الاتجاه الجارفُ للتمكُّن من أن يحيا المرءُ حياةً إسلاميةً كاملةً تتناولُ كلَّ شيئ، كما سيق أن ذكرنا. أما الإحساس أو الوعي الأول فهو يقع في أصل قيام جماعات الهوية التي تحولت إلى أحزابٍ للصَون والحفظ والتوليد في الحياتين الخاصة والعامة، وبدءًا بمكافحة المستعمرين والمبشِّرين، وانتهاءً بظهور الجماعات الجهادية. وقد كانت لهذا الوعي آثارٌ هائلةٌ. بيد أنّ أبرز آثاره فيما يتعلق بموضوعنا هذا الإنكار شبه الكامل لسُنَن وضرورات وآليات التغير الاجتماعي والثقافي والديني. وكما كانت لذلك آثارٌ في العلاقة بالأجنبي والغريب والمختلف (المسيحي مثلاً)، كانت لذلك آثار في النظر والعلائق لفئات الحداثة الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية. فمع ظهور الآليات الدفاعية من خلال الملبس والمأكل والعادات اليومية في الاختلاط والانفصال بين الجنسين، ظهرت إذا صحَّ التعبير "تقاليد جديدة" أو ما تحدث عنه هوبزباوم Invention of Tradition وهنا يتداخل الوعي الأول، أي الوعي الدفاعي، بالوعي الثاني: وعي

ضرورات الحياة الإسلامية الكاملة. وهنا كان المحكّ الذي أريد التركيز عليه لاتصاله العميق بموضوعنا وهو الحاجة للتسامُح، أي الاعتراف بوجود الآخَر المختلف بداخل الجماعة وبخارجها. هنا صار الصراع صراعًا على **التقليد**، أي ما هو مستقرٌّ وثابتٌ نسبيًا في وعي الأفراد وعلائق ذلك بالجماعي والعامّ. فالصراع على التقليد في زمن الصحوة، ما كان تطلبًا للعودة إلى حياة المسلمين قبل قرنٍ أو قرنين، وتقاليد العيش والتصرف فيهما. بل كان تطلبًا للعودة إلى الأصل المفتَرَض، أي ما قبل التقليد إذا صحَّ التعبير. والطريف أنّ الذين قاموا بهذه العملية أو عليها ما كانوا من الصحويين، بل من صِرنا نعرفُهم أو نسمّيهم بالإصلاحيين. فالإصلاحيون والذين يسميهم المغاربة- وليس بدون سبب- بالسلفيين، أرادوا التخلُّص من التقاليد الموروثة، تقليد المذاهب الفقهية الأربعة على سبيل المثال- وفي نزوعٍ طهوري غير مسوَّغ وتحت اسم الاجتهاد والتجديد. وهذا نزوعٌ إشكالي، لأنّ مقصده كان ضرورة الانفتاح على حضارة العصر، بزعم أنّ التقاليد الموروثة من أزمنة الانحطاط تحولُ دون ذلك، لأنها تحول دون انطلاق الاجتهاد من أجل التجديد، والذي جرى تسويغه لاحقًا بالنزوع التأصيلي، أي فرضية التلاقي والتشاكُل بين النصّ الإسلامي القديم، ومنتجات ونزوعات الحضارة الحديثة. وكان طبيعيًا بهذا المعنى أن تخطو السلفيةُ الجديدةُ الخطوة الأولى مع الإصلاحيين، بمعنى الإنكار على التقاليد الموروثة؛ دون الخطوة الثانية، وهي الإفادة أو التلاؤم مع الأزمنة الحديثة. ولذا فعندما دخل الصحويون على المشهد بوعيهم الإحيائي- شأن كلّ حركةٍ أصولية في سائر الأديان- ما عاد من همِّهم الخلاص من التقليد الذي حطّمه الإصلاحيون؛ بل صار التأسيس على النصوص الأولى لاستعادة ما افترضوه حياةً إسلاميةً أصليةً واصيلة لا تخالطُها بدَع الموروثات . ومن هنا جاء التضخُّم الهائل في نصوص السنة والحديث المستخدمة، والتي ما تزال تنمو حتى اليوم متناولةً كلَّ تفاصيل العيش السابقة (في الوعي) على كلّ المواريث والتقاليد. وقد ساعدت صُنّاع الثقافة الدينية الجديدة هذه ليس أعمال الإصلاحيين فقط؛ بل بالطبع مقتضيات الحداثة الهاجمة أيضًا، والتي أمكن استخدامُها في النزعة النصوصية الجديدة. ذلك أنّ فَشَلَ أو عدم صلاحية هذه العادة أو تلك بسبب المخالفة التي تتضمنها لأساليب العيش المستجدة، صارت تُنسَبُ إلى الابتداع الذي صنعته عصور الانحطاط، والتلوث بالغرب القديم الصليبي أو غيره. فالصحويةُ تحولت بسرعةٍ إلى طهوريةٍ قرعاء أو عدمية، جارفةً معها كلَّ تقاليد العيش ورؤى

الآخَر، ومن ضمن ذلك بالطبع الأعراف التي كان آباءُ الدولة الوطنية يسوِّغونها بأنها تتلاقى والممارسات الإسلامية الأُولى في الدولة والمجتمع!

إن هذا التصحُّر الناجم عن رفض التقليد القريب تطلبًا لتقليدٍ أصيلٍ ما كان ولن يكون، والناجم عن رفضٍ شبه مطلق للحداثة بحجة الاستعمار والغزو الثقافي، جعل من المستحيل إنتاج آلياتٍ وأساليب للتلاؤم مع العالم وحيواته المتغيرة والمتتالية. وأنا لا أزعُمُ أنّ هذا كلَّه كان يجري في الواقع، بل إنه حدث مرةً واحدةً في الوعي، في النصف الأول من القرن العشرين، وصارت حياة الجمهور المسلم المتدين تدور على زيادة التجريف في الصحراء التي يقف في فلواتها تطلبًا للأصل والأصيل غير التقليدي وغير الغربي. وكانت الطريقة الوحيدة استدعاء النصوص المتكاثرة التي تنظّم كل شيءٍ من فهم وحدانية الله، وإلى تفاصيل العلائق بين الرجل وزوجه، والإنسان وحاكمه، وقريبه وجاره، والآخَر الاجتماعي، والآخر الأخلاقي، والآخر الديني، والآخر العالَمي.   وهذا بالطبع هو أساس أُطروحة الحاكمية الإلهية، والنظام الكامل الذي أتت به الشريعة. فباختفاء <u>**التقليد**</u> أو تضاؤل تأثيره، انتفت المقاييس أو تراجعت أو صارت موضع خلافٍ كبير. صار لا بُدَّ من سمْتٍ واحدٍ مجمَعٍ عليه، وهذا ما لا يمكن بلوغُهُ في حياة الفرد فضلاً عن حياة الجماعة والأمة. وزاد الطين بِلّةً أنّ العسكريين كانوا قد سيطروا على مقاليد الأُمور في الدولة الوطنية الناشئة. وقد أخذ هؤلاء –بحسب أفهامهم- من الدولة الحديثة شموليتها، ومن الأنظمة الشيوعية أوحدية حاكمها ورموزها. فتماثلوا ظاهراً مع التصحر الديني، وحصلت تلك الانفجارات المدمِّرة عبر العقود الماضية. ومسألة النظام الكامل، في غياب فكرة الجماعة والتقليد، هي التي أدت إلى ظهور الأحزاب الدينية الخلاصية وقادتها ومُرشديها لدى الإيرانيين ولدى العرب وكثرة من المسلمين.

نعم، نحن محتاجون إلى التسامُح. فالتسامُحُ يعني اعترافًا بالآخَر المختلف في الدين والمجتمع والعمل السياسي والوزن الأخلاقي. التسامُحُ في حالتنا يعني عودة مجتمعاتنا إلى طبيعتها، أي تعددُّها وسلامها الداخلي، فتستعيد القدرة على التلاؤم مع العالم، بسبب تلاؤمها مع ذاتِها العميقة، أي الإنسانية. يقول تشارلز تايلور في كتابه الشهير: Secular Age إنّ المجتمعات الدينية التاريخية مثل المجتمعات الإسلامية هي مجتمعاتٌ ثقةٍ وعيشٍ مشترك تفتقر إليه مجتمعات الحداثة غير الآمنة، والتي لا تنتظم إلاّ بالآليات القانونية المُلْزمة.

فكيف نستطيع أو نأمل ببلوغ ذلك؟ الذي أراه أنّ حالة الثقة المفترضة في المجتمعات الإسلامية ما عادت موجودة. وإذا كان المفتَرَض أنّ تلك الحالة كانت تعود للدين الرحْب والموحِّد بتقاليده العريقة؛ فإنّ الأمل والعمل لا يمكنُ أن يكونا السعْي لاستعادة التقاليد أو أحيائها، من أجل استعادة الجماعة والمجتمع لأنّ ذلك ما عاد ممكنًا. بل ينبغي العمل على تغيير الوعي الديني الضيّق والذي استشرى خلال العقود الماضية. فلستُ مقتنعاً أنّ الإسلام مختلفٌ عن الديانات الأُخرى لجهة الإلزام والتكليف في الخاصّ والعامّ، وبطابع قانوني مفروض في كلّ شيئ أو لا يكون المرء مسلماً مخلصاً، ولا المجتمع مجتمعاً إسلامياً. إنه وعيٌ مستجدٌّ لدى جمهورنا أو الفئات المتدينة في زمن الصحوة؛ وإلاّ فالمجتمع في نظر التقليد الإسلامي مكوَّنٌ من صالحين وطالحين يخلطون العمل الصالح بالعمل غير الصالح، ويكون الحساب إيجابياً في النهاية، لغَلَبة الخير على الناس. فالعمل على الوعي يعني عملاً على تغيير رؤية الذات والدور والعالم في ذهنية المسلم. إنه يعني تغيير أمرين في الوعي: أنّ العالَمَ ضدَّنا فرداً فرداً، وأنّ إيماننا غير كامل وغير مستقرّ إن لم نحي حياةً إسلاميةً كاملة، ومن ضمنها وضع ديننا والمقدَّس ومجتمعاتنا في عناية حزب خلاصي. **<u>والأمر الثاني</u>**: هو اكتمال الدين – وهو أهمُّ من الأمر الأول. لأنّ عودة مجتمعات الثقة بالنفس وبالله، هي السبيلُ إلى العودة لرؤية العالم بشكل صحّي غير عدواني وغير خائف. إنّ جمهورنا يملك أشواقًا عميقةً إلى السلام القائم على الثقة والندية وعلائق الوُدّ. وما كنتُ أُفضّلُ مصطلح أو تفكير "الإصلاح الديني" لسببين: أنه يذكّر بالتجربة البروتستانتية في المسيحية، ومشكلتنا مختلفة؛ بل الأحرى القول إن مشكلتنا بدأت مع النزوع الشبيه بالبروتستانتيات. والسبب الثاني أنّ مثقفينا الكبار فهموا الإصلاح الديني باعتباره عملاً على النصوص تفكيكًا أو تفتيحًا أو الأمرين معًا. أمّا ما أقصدُهُ بالتفكير في الدين وماهيته ودوره من جديد فهو العملُ على الوعي، وهو أمرٌ مختلف.

ولستُ أزعُمُ أنّ أحدًا ما قام بذلك من قبل. فالإصلاحيون والتنويريون عملوا في سياقات تغيير الوعي بالدين ومقتضياته؛ ومنذ الطهطاوي والتونسي وجمال الدين وعبده وغيرهم في القرنين الماضيين. وكانت طريقتهم حتى ابن عاشور وعلاّل الفاسي تأويل الإسلام كُلّه تأويلاً تقدمياً تارةً على أساس إعادة قراءة النصوص، وطورًا على أساس المقاصد والمصالح- بحيث يعني ذلك أنّ الدين أو ما صار دينًا يستوعب بل وينصر مقتضيات التحديث والحداثة الاجتماعية

والسياسية والفكرية. بل وهذا ما يحاوُلُه شيخ الأزهر اليوم في وثائقه المشهورة بعد الثورات. وهذه المقاربة تبدو هي الوحيدة الممكنة الآن، أي اجتراح تأويل أو تأويلات تُدخلُ منتجات الحداثة في بطن الدين الواسع أو الذي كان كذلك. لكنني أرى أنّ ظهور الإسلام السياسي واتجاهه للانتصار الآن لدى فئات واسعة من الجمهور، يشكّل عقبةً كأداء في مسعى الإصلاح هذا. لأنه يدخل في وعي شرائح واسعة باعتباره مضياً قوياً في تحقيق الحياة الإسلامية الكاملة التي سعت الصحويات لإنجازها. ولا بد من الاعتراف أنّ تجربة السلطة لدى حركات وأحزاب الإسلام السياسي، ربما أعانت على شيئٍ من التلاؤم مع مقتضيات الحياة المعاصرة. لكنّ ذلك كلَّه لا يُحدثُ الصدمة المطلوبة لإخراج الوعي المسلم مما وقع فيه وحاصره. بل الأحرى القول إنّ حالة الرضا هذه قد تُغري بالمُضِيّ قدُماً في مكافحة الندية والتعددية ومقتضيات المواطنة وإنسانية الإنسان. إنّ الذي أراه أنه لا بد من الدخول في تحدي **النهوض** كما أُسميه. وتحدي النهوض أو التحدي النهضوي هذا يعني الدخول على الوعي الجمعي باعتبار أنّ الدين لا يملك حلولاً لإدارة الشأن العام، أو أنه لا يقتضي نظاماً سياسياً معيناً، وأنّ المواطن- وليس الحزب الديني – ومن طريق الديمقراطية التمثيلية والتشاركية هو الذي من حقّه وواجبه اجتراح الحلّ للمُشكل السياسي بعد استبدادات الضباط ووُرّاثهم. وهذا لا يعني أن يقع التحدي بين الدين والدولة؛ بل أن يظلَّ الدينُ- صَوناً له- هو الضامنُ لثقة المجتمع ووحدته وتضامُنه، فلا يُستخدم في الصراع السياسي الذي أصبح شراً على الدين ، وصيّره عاملاً من عوامل الانقسام في المجتمع والدولة.

نحن محتاجون حياةً ووجوداً إلى التسامح اليوم قبل الغد. وقد تطور الأمر في المفاهيم والممارسات الدينية، بحيث صارت الحزبية الدينية عاملاً من عوامل التعطيل و الإعاقة والتشدد والاصطفاف والحيلولة دون سواد التساهل والتفاهم والتفهم والنزوع المُسالم والتعددي. ولأنه لا يمكن الارتكانُ إلى وجود تقليد يمكن تجديده في الفصل بين الديني والسياسي؛ لأنّ زمن الصحوة قضى عليه، فلا أقلّ من الطموح إلى استحداث **تقليدٍ** Invention of Tradition بذلك إذا صحَّ التعبير، ليكونَ المدخل للعلاقة الجديدة والجدية والصحية بين الدين والدولة في مجالنا الثقافي والآخر السياسي. وإذا صحّت هذه الفرضية أو الفكرة: فمن الذي يقرع الجرس؟

مسألة التسامح في كتابات العرب المحدثين والمعاصرين

التصنيف: أوراق علمية

الموضوع: التسامح في الإسلام

المصدر: مجلة التسامح – سلطنة عُمان

التاريخ: العدد الأول (شتاء 1423 هـ /2003 م)

http://www.altasamoh.net/Article.asp?id=5

تأتي اللحظة التاريخية للصحيفة أو لـ (وثيقة المدينة) في سياق متماسك، يبلغ حد النسق أو الاتساق الكامل، وهي من اللحظات المؤسسة للعلاقة مع الآخر المختلف دينا، والتي يمكن اطراد القياس عليها كلما أتيح لبني الإنسان أن يقيموا بينهم علاقات سوية، لا قسر فيها ولا اعتناف ولا استلاب ولا نهاب. ولأن هذه اللحظات المؤسسة " قد بزغت إبان النشأة الأولى للمجتمع الإسلامي في التاريخ فهي منه بمثابة الأركان التي يرفع عليها الوجدان، وهي خير دليل – في براءتها الأولى إذا صح التعبير – على انفتاح الكينونة الإسلامية الوليدة على مطلق الإنسان دون أدنى تحفظ، وعلى التماسها عناصر وحدة البشرية التي خلقها الواحد الأحد –جل جلاله– من نفس واحدة، ثم جعلها شعوبا وقبائل لتتعارف، وتتنافس في الخير، وفي تحقيق الكمال الأخلاقي"(1).

وحتى لا نصادر على مطلوبنا من هذا البحث، فنؤكد ابتداء اشتمال هذه اللحظات المؤسسة، لأول النظر ولمستأنفه على حد سواء، على القانون الإنساني الأعلى للعلاقة مع الآخر أيا كان وأينما وجد، فإننا سنقف مع أربع منها نتخذها أنموذجات مضيئة للحظة "الصحيفة" بوجه خاص، ولموقف الإسلام البدئي من الآخر المختلف دينا، ولا سيما أهل الكتاب، بوجه عام.

وهذه اللحظات المؤسسة الأربع هي على التوالي:

أولا: لحظة الهجرة الأولى إلى الحبشة أو لحظة النجاشي.

ثانيا: لحظة وفد نجران.

ثالثا: لحظة فتح مكة وإزالة الصور والأوثان من الكعبة.

رابعا: لحظة فتح القدس والعهدة العمرية.

(1)

وأول ما نبدأ من ذلك لحظة الهجرة، أو لحظة النجاشي الذي قال فيه رسولنا الكريم مُــحَمَّد –صلوات الله عليه وسلامه عليه–: "إن بأرض الحبشة ملكا لا يظلم أحد عنده فالحقوا ببلاده حتى يجعل الله لكم منه فرجا ومخرجا"(2). وقالت فيه أم سلمة زوج النبي "لقد جاورنا خير جار النجاشي، أمنا على ديننا، وعبدنا الله تعالى، لا نؤذى ولا نسمع شيئا نكرهه"(3)، والذي استمع إلى أوّل خطاب إعلامي شامل في الإسلام، يوم أن وقف جعفر بن أبي طالب –رضي الله عنه– يقول:

"أيها الملك، إنا كنا قوما أهل جاهلية: نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الأرحام، ونسيء الجوار، ويأكل القوي منا الضعيف، فكنا على ذلك حتى بعث لنا الله رسولا منا نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه، فدعانا إلى رحمة الله لنوحده ونعبده، ونخلع ما كنا نعبد وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان، وأمرنا بصدق الحديث وأداء الأمانة وصلة الرحم وحسن الجوار، والكف عن المحارم والدماء، ونهانا عن الفواحش وقول الزور وأكل مال اليتيم وقذف المحصنة، وأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام، فصدقناه وآمنا به واتبعناه فعدا علينا قومنا فعذبونا وفتنونا عن ديننا ليردونا إلى عبادة الأوثان، وأن نستحل ما كنا نستحل من الخبائث، فلما قهرونا وظلموا، وشقوا علينا، وحالوا بيننا و بين ديننا؛ خرجنا إلى بلدك واخترناك عمن سواك ورغبنا في جوارك ورجونا أن لا نظلم عندك أيها الملك"(4).

ونحن نعلم من أمر النجاشي بعد هذا البيان أنه سأل عما جاء في القرآن الكريم من ذكر مريم ابنة عمران وابنها عيسى المسيح –عليهما السلام– وأنه آوى إليه المسلمين وأكرم وفادتهم بعد أن دمعت عيناه وخشع قلبه، وقال إن ما يسمعه من آيات الذكر الحكيم يصدر وما جاء به المسيح من مشكاة واحدة. كما نعلم أن النبي –صلى الله عليه وسلم– قال فيه لَــمَّا توفي سنة تسع للهجرة: "إن أخا لكم قد مات بأرض الحبشة"، وأنه خرج بالمسلمين إلى الصحراء وصفهم صفوفا ثم صلى عليه"(5).

ولعلنا هنا أن ننتبه إلى أن هذا الحوار يَدُلُّنا على أن الآيات التي تتعلق بمريم العذراء والسيد المسيح ––عليه السلام–– نزلت قبل واقعة الهجرة إلى الحبشة، وأن تلاوتها في مجلس النجاشي كانت بطلب منه، لا بمبادرة من جعفر يتوسل بها عطفه ونصرته، فهي إذن بعض معتقد المسلم وما يتعبد به، لا كلام يقتضيه المقام، أو تتطلبه السياسة والكياسة. وإن هذا ليتأدى بنا إلى أن القرآن الكريم هو المرجع الأعلى الذي تتأسس في ضوئه العلاقات الإسلامية والمسيحية، وأنه بما يشتمل عليه من آيات بينات عن آل عمران، والمسيــح ––عليه السلام–– وأمه مريم المصطفاة ومعجزاته، وتعاليمه، وحوارييه، تكاد تبلغ – عدد صفحات – حجم أحد الأناجيل المسيحية المعتمدة؛ يبسط أرضا واسعة من القيم المشتركة والأخلاق المتقاربة، ويرسم أفقا متراحبا، ينظر فيه إلى الأنبياء جميعا بصفة كونهم حلقات في سلسلة واحدة متصلة: ﴿إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾(6).

(2)

أما حديث وفد نجران وما كان من مصالحة رسول الله –صلى الله عليه وسلم– لأهلها، وما كتب لها من كتاب في ذلك فهو من مرويات عروة بن الزبير بن العوام التي جمعتها سلوى مرسي الطاهر في كتاب تحت عنوان "أوّل سيرة في الإسلام"(7). وقد جاء فيه بعد مفتتح الكتاب: "ولنجران وحاشيتها ذمة الله وذمة رسوله على دمائهم وأموالهم، وملتهم، وبيعهم، ورهبانيتهم، وأساقفتهم، وشاهدهم، وغائبهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير"(8)، وألزمهم "الجهد والنصح فيما استقبلوا غير مظلومين ولا معنوف عليهم"(10).

وقد شهد فيمن شهد هذا الكتاب عثمان بن عفان –رضي الله عنهم–، وكان أشرف نصارى نجران وفي مقدمتهم العاقب والسيد وأسقفهم أبو حارثة بن علقمة قد وفدوا على الرسول –عليه صلوات الله وسلامه– في مسجده في المدينة، فأحاطهم بالإيناس والتكريم، وجادلهم بالتي هي أحسن، بحسب الهدي القرآني الكريم، حتى إذا استيقن صدهم المؤكد لم يعنف بهم ولا فرض رأيه عليهم ﴿لا إكراه في الدين﴾؛ بل رفع الأمر إلى الله تعالى، ودعاهم إلى المباهلة: ﴿فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين﴾(11)، محتكما إلى مرجعية فوق البشر، ثم ودعهم آمنين إلى ديارهم، لم يمسسهم سوء بل كرمت إنسانيتهم خير تكريم.

(3)

ثم إننا نستذكر إلى ذلك ما كان من موقف الرسول الكريم حين دخل مكة فاتحا ورجع إليها ظافرا، وخاصة ما كان منه حين دخل الكعبة وكانوا – كما جاء في الجزء الأول من السيرة النبوية من سير أعلام النبلاء – " قد زوقوا سقفها وحيطانها من بطنها ودعائمها وصوروا فيها الأنبياء والملائكة والشجر، وصوروا إبراهيم يستقسم بالأزلام، وصوروا عيسى وأمه، إذ أمر بثوب فبل بماء وأمر بطمس تلك الصور، ووضع كفيه على صورة عيسى وأمه، وقال: امحوا الجميع إلا ما تحت يدي"(12).

ولقد ظلت صورة سيدنا المسيح ––عليه السلام–– وأمه مريم البتول مرسومة على السارية الوسطى من سواري الكعبة إلى أن ذهب بها الهدم من بعد، يثبت ذلك قول عطاء بن أبي رباح حين سأله سليمان بن موسى الشامي – كما جاء في تاريخ مكة ونقله الذهبي في سير أعلام النبلاء– عما إذا كان أدرك في البيت تمثال مريم وعيسى (وهو يقصد صورتيهما –عليهما السلام–) إذ قال: "نعم، أدركت تمثال مريم مزوقا، في حجرها عيسى قاعد، وكان في البيت ستة أعمدة سواري، وكان تمثال عيسى ومريم في العمود الذي يلي الباب". كما تثبته رواية عمرو بن دينار في قوله: "أدركت في الكعبة قبل أن تهدم تمثال عيسى وأمه (صورتهما)"، ورواية داود العطار إذ قال: "أخبرني بعض الحجبة عن مسافع عن شيبة: أن النبي –صلى الله عليه وسلم– قال: "يا شيبة، امح كل صورة إلا ما تحت يدي، قال: فرفع يده عن عيسى ابن مريم وأمه". وثَمَّ رواية أخرى أوردها الذهبي إلى ما سبق، في السيرة النبوية عن ابن شهاب: "أن النبي –صلى الله عليه وسلم– دخل الكعبة وفيها صور الملائكة، فرأى صورة إبراهيم فقال: "قاتلهم الله، جعلوه شيخا يستقسم بالأزلام"، ثم رأى صورة مريم فوضع يده عليها وقال: "امحوا ما فيها إلا صورة مريم"(13).

هذه ثلاث لحظات تاريخية من أربع أردنا أن ننظر إلى "الصحيفة" وإياها في سياق واحد.

(4)

أما الرابعة فهي لحظة فتح بيت المقدس يوم أن كتبت " العهدة العمرية " فكانت أنموذجا للمعاهدات التي تراعي أحوال الناس جميعا وتتناول حضورهم الإنساني في شتى احتمالاته: من إقامة دائمة وأخرى مؤقتة، ومن مرور، ومن متاجرة، ومن زيارة، ومن حج وعبادة، تقول المعاهدة كما روى الطبري:

"بسم الله الرحمن الرحيم. هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل "إيلياء" من الأمان."

أعطاهم أمانا لأنفسهم وأموالهم، ولكنائسهم وصلبانهم، وسقيمها وبريئها، وسائر ملتها، أنه لا تسكن كنائسهم، ولا تهدم، ولا ينتقص منها ولا من غيرها، ولا من صليبهم، ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود.

وعلى أهل إيلياء أن يعطوا الجزية كما يعطي أهل المدائن، وعليهم أن يخرجوا منها الروم واللصوص.

فمن خرج منهم فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم، ومن أقام منهم فهو آمن وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية.

ومن أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم، ويخلي بيعهم وصلبهم فإنهم آمنون على أنفسهم، وعلى بيعهم وصلبهم حتى يبلغوا مأمنهم.

ومن كان بها من أهل الأرض، من شاء منهم قعد، وعليه مثل ما على أهل " إيلياء " من الجزية، ومن شاء سار مع الروم ومن شاء رجع إلى أهله، وأنه لا يــأخذ منهم شيء حتى يحصد حصادهم.

وعلى ما في هذا الكتاب عهد الله وذمة رسوله، وذمة المؤمنين، إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية(14).

(5)

إن مبعث حرصنا على قراءة "الصحيفة" في سياق من مواقف ومعاهدات تعكس الرؤية الشمولية للآخر الكتابي في الإسلام هو توكيد أن الإعتقاد بكرامة الإنسان بإطلاق، وبقربى النصارى من أهل الكتاب خاصة، وبأهمية الوفاء بالعهود، وكل أولئك كان أساسا ومنطلقا وغاية وهدفا في آن، أي أن "الصحيفة" لم تكن موقفا آنيا اضطر إليه الرسول الكريم محمد –صلوات الله وسلامه عليه–، أو موقفا "تكتيكيا" بلغة القوم. بل كان موقفا مبدئيا تم اتخاذه في ضوء كتاب الله الكريم وسنة نبيه المشرفة، هذين الأصلين اللذين حكما كل معاهدة سابقة أو لاحقة في الإسلام.

وحتى يكون لنا أن ننظر في "الصحيفة" أو أن نقرأ دلالاتها، فإنا موردوها نصا بحسب ما انتهى إليه تحقيق الأستاذ صيدان بن عبد الرحمن اليامي في كتابه "بيان الحقيقة في الحكم على الوثيقة"(مكتبة المعارف– الرياض– 1987م– من ص5–10) ومثبتو بيان ما غمض من معاني ألفاظها بحسب هذا التحقيق أيضا.

نص"الصحيفة"

"بسم الله الرحمن الرحيم. هذا الكتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم، وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس، المهاجرون من قريش على ربعتهم(15) يتعاقلون بينهم(16) وهم يفدون عانيهم(17) بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو الحارث على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو عمرو بن عوف، على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وأن المؤمنين لا يتركون مفرحا(18) بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل، وألا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه، وأن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة(19) ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعا ولو كان ولد أحدهم. ولا يقتل مؤمن مؤمنا في كافر ولا ينصر كافرا على مؤمن. وأن ذمة الله واحدة، يجير عليهم أدناهم. وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس، وأنه من تبعنا من اليهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم. وأن سلم المؤمنين واحدة، ولا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم، وأن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضا. وأن المؤمنين يبيء بعضهم على بعض بما نال دماؤهم في سبيل الله. وأن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه، أنه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفسا، ولا يحول دونه على مؤمن، وأنه من اعتبط مؤمنا قتلا (20) على بينة فإنه قود به إلا أن يرضى ولي المقتول، وأن المؤمنين عليه كافة، ولا يحل لهم إلا قيام عليه. وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثا ولا يؤويه، وأنه من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل. وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله – عز وجل– وإلى محمد –صلى الله عليه وسلم–، وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم وإلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ(21) إلا نفسه وأهل بيته، وأن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف. وأن ليهود بني حارث مثل ما ليهود بني عوف، وأن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف، وأن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف وأن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف، وأن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف، إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته. وإن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم وأن لبني الشطيبة مثل ما ليهود بني عوف وأن البر دون الإثم. وأن بطانة يهود كأنفسهم، وأنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد –صلى الله عليه وسلم–، وأنه لا ينحجز على ثأر جرح، وأنه من فتك فبنفسه فتك وأهل بيته إلا من ظلم، وإن الله على أبر هذا، وأن على اليهود نفقتهم وعلى

المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم، وأنه لم يأثم امرؤ بحليفه، وأن النصر للمظلوم وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين. وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة، وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم. وأنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها، وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله – عز وجل– وإلى محمد رسول الله –صلى الله عليه وسلم–، وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره، وأنه لا تجار قريش ولا من نصرها. وأن بينهم النصر على من دهم يثرب، وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه. وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين، إلا من حارب في الدين، على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم. وأن الأوس مواليهم وأنفسهم، وعلى مثل ما لأهل هذه الصحيفة، مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة، وأن البر دون الإثم لا يكسب كاسب إلا على نفسه، وأن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره، وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم، وأنه من خرج آمن ومن تعد آمن بالمدينة إلا من ظلم وأثم وأن الله جار لمن بر واتقى، ومحمد رسول الله –صلى الله عليه وسلم–(22).

لقد كتبت هذه "الصحيفة" في أعقاب مقتل الشاعر اليهودي كعب بن الأشرف الذي شبب بنساء المسلمين حتى آذاهم، كما آذى النبي الكريم بالهجاء، وركب إلى قريش فاستغواهم على رسول الله –صلى الله عليه وسلم–حتى قال الرسول يوما: من لكعب بن الأشرف فقد آذانا بالشعر وقوى المشركين علينا. فلما قتل "فزعت اليهود ومن كان معهم من المشركين، فغدوا على رسول الله –صلى الله عليه وسلم–حين أصبحوا فقالوا: أنه طرق صاحبنا الليلة وهو سيد من سادتنا فقتل، فذكر لهم رسول الله –صلى الله عليه وسلم–الذي كان يقول أشعاره، ودعاهم إلى أن يكتب بينه وبينهم كتابا، فكتب بينه صحيفة، وكانت تلك الصحيفة بعده عند علي، أخرجه أبو داود"(23).

وعلى أننا لا نعدم من يرى أن هذه الرواية لا يمكن الجزم بصحتها لفقدانها عامل الصحة، وهو اتصال السند إن صح، كما ذهب إلى ذلك الأستاذ صيدان بن عبد الرحمن اليامي، فإننا لا نعدم في الوقت نفسه من يراها دستورا رفيعا "لم يستطع الفقهاء دراسته كما ينبغي، شكوا في صحة الوثيقة إذ إنها وصلتهم مكتوبة دون سند، وهم كانوا يدققون جدا في موضوع السند، ثم إنهم خافوا من الإصرار على تطبيق الصحيفة؛ لأنَّها كانت تعطي الأمة حقوقا لا تقرها النظم الحاكمة من أمويين وعباسيين وغيرهم"(24).

وليس يخلو من الدلالة أن من يرون هذه الرواية مما ينبغي الاحتجاج به ومن يرونها موضع احتجاج؛ متفقون جميعا على أنها قد أخذت " طابعا هاما في دراسة النظام السياسي في الإسلام"(25). كما يخلو من الدلالة أنها تصدر نصا ودلالة من المشكاة نفسها التي خرجت منها الكتب والمعاهدات التي سقناها بين يديها، سواء ما كان سابقا لها أو لاحقا. الأمر الذي يجعلنا نميل إلى قراءة الدكتور حسين مؤنس لها، من حيث هي "دستور وضعه الرسول لجماعته في المدينة ليحدد لها نظام العمل في شؤون الجماعة الداخلية والخارجية.. دستور كامل يبين الحدود الجغرافية لوطن الأمة: جوف المدينة، ومنازل القبائل، وَكُلّ من لحق بنا وجاهد معنا"، والمراد هنا منازل كل القبائل التي تنضم إلى الأمة و"تقر بما في هذه الصحيفة" أي توافق على ذلك الدستور، وقد اتسعت مساحة المدينة بذلك؛ لأنَّ القبائل حولها أخذت تنضم إلى الأمـــة الإســـلامية(26).

وتحدد الصحيفة، فيما يرى الدكتور حسين مؤنس "واجبات أعضاء هذه الجماعة وحقوق كل منهم، العدل والبر (والبر معناه الوفاء) ولهم الأمن على النفس والمال."

والجماعة كلها هي التي تقوم بحماية الأمن في داخلها " ويد المؤمنين جميعا على من ابتغى دسيسة فساد بينهم". والجماعة متعاونة لمساعدة المحتاج والمدين والمريض، وهي ملزمة بمعاونته في فداء أو أسر، وكل مجموعة قبلية من أهل المدينة مسؤولة عن الأمن في مواطنها وعن حماية المدينة من ناحيتها، والأمة كتلة واحدة " يد المسلمين واحدة " ولا تعقد جماعة صلحا إلا باتفاق الجماعة. لكل مجموعة رياستها وهم مسؤولون عن جماعتهم من كل ناحية. والقاعدة في التعامل هي البر –أي الوفاء–، فمن نصوصها: "والبر دون الإثم"، أي: أن الوفاء دون الحنث، و" أن الله على أبر هذا " أي: أن الله يؤيد أصفى وأصدق ما في هذه الوثيقة من وفاء.

وإذا هوجمت المدينة فلا بد أن يشترك الجميع في الدفاع. أما إذا قامت الجماعة بحرب خارج حدودها فلا إلزام، وليخرج من يريد، ولكن الرسول كان إذا ندب أحدا لمهمة سارع في التنفيذ مختارا سعيدا. وهذه القواعد واردة في القرآن الكريم بهديه وأخلاقه التي هي مكارم الأخلاق، أو المروءة الإسلامية التي حلت محل المروءة الجاهلية، والمروءة مشتقة من مرء أي إنسان فمعناها إذن الإنسانية. والمروءة الجاهلية كانت تبيح القتل وسفك الدم والقسوة، كما ترى في بعض أشعار عنترة العبسي وغيره من الجاهليين، أما المروءة فتحض على الرحمة والمغفرة والإحسان والرأفة باليتيم والضعيف والعاجز، ونصرة المظلوم. وكل هذه مبادئ واردة في القرآن الكريم وحديث رسول الله –صلى الله عليه وسلم–، وطبقها بنفسه وبين للناس كيف يسيرون عليها، وهذا هو ما نسميه بسنة النبي –صلى الله عليه وسلم–أي خلقه وتصرفه وقولـــه، ولـــه صلوات الله عليه حديث جامع مانع يوجه المسلمين إلى كل خير ويمنع عنهم كل أذى ويحميهم من كل شر ويدفع عنهم كل ضرر، ولو عملوا بما فيه لكانوا أعظم الأمم في كل عصر، قال رسول الله–صلى الله عليه وسلم–: "تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبدا: كتاب الله وسنتي"(27).

وإذا كان الدكتور حسين مؤنس قد غلب – في تحليله للصحيفة – جانب الأمة على الدولة، ورأى في رسول الكريم محمد –صلوات الله وسلامه عليه– نبيا وسراجا منيرا، لا قائدا عسكريا أو قائد دولة دبلوماسيا، فإن الدكتور كامل الدقس يرى في الصحيفة إعلانا "عن قيام دولة قانونية في الأرض"، وقد نظم الرسول –صلى الله عليه وسلم– جميع شؤونها ورسم سياستها الداخلية والخارجية بصفته الرئيس الأعلى للدولة.

يقول الدكتور كامل الدقس في ذلك: "لقد وضع الرسول –صلى الله عليه وسلم–دستورا للدولة نظم فيه شعب دولته، وحدد العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، وبين فيه الحقوق والواجبات على مواطني الدولة (اليهودية بقبائلهم – القبائل المتفرقة – الأوس والخزرج – المهاجرين)، وهذا الكتاب الذي يعرف بعقد (الصحيفة) يعد دستورا فريدا لم تحلم البشرية في عمرها الطويل منذ نشأتها وإلى يوم الناس هذا بمثله. وإن المتأمل في هذه الوثيقة يتبين في وضوح وجلاء عظمة رسول الله –صلى الله عليه وسلم– في السياسة والصياغة على السواء. فقد كتبت هذه الوثيقة على غير مثال سبقها، وشملت نصوصها كل ما تحتاج إليه الدولة في تنظيم شؤونها الداخلية والخارجية. وقد تضمن الدستور الكثير من القواعد والمبادئ الأساسية التي ما تزال البشرية تحوم حولها، أو تحلم بقليل منها"(28).

ولعل ألصق هذه القواعد بموضوعنا تلك التي تنص "على إباحة الحريات: حرية العقيدة، والإقامة والتنقل، ومزاولة الحرف دون تقييد ما دامت هذه الحريات لا تضر مصلحة المجموع، وتراعي المبادئ الأخلاقية في السلوك الفردي وفي العلاقات الاجتماعية"(29).

ومهما يكن الأمر في استخلاص دلالات هذه الصحيفة في جانبيها السياسي والتنظيمي، أو في التحرير الفقهي لبنودها، فإنها حافلة بدلالات أخر تتعلق بما وراء البنود من التوجه نحو وحدة الشعور بالجماعة الإنسانية، وحميمية العلاقات فيما بين أفرادها على اختلاف الانتماء الديني والقبلي.

وثَمَّ في الصحيفة إشارات لا بد أن نتدبرها إلى "المعروف والقسط" اللذين اعتبرا مدخلا عاما لها، وتكررا تسع مرات فيها، وإلى أن "ذمة الله واحدة"، و "أن سلم المؤمنين واحدة"، و "أن النصر للمظلوم"، و "أن الجار كالنفس غير مضار"، و"أن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره"، و "أن البر دون الإثم"، و "أن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة"، وأن اليهود مواليهم وأنفسهم "على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة"، و "أن الله جار لمن بر واتقى."

إن هاهنا توكيدا لما يمكن تسميته "روح القانون" أو المرجع العقدي الأعلى له، وإن في طوق الدراسة الأسلوبية أن تظهرنا على دليل داخلي في الصحيفة يصحح روايتها ويثبتها. وخاصة فيما يتعلق باليهود، وما تناولته الصحيفة من ألوان العلاقة معهم، كما يمكن للدراسة المقارنة بين "الصحيفة" و "كتاب أهل نجران" و "العهدة العمرية" أن تجزم بالصدق الداخلي لمتنها، وبصدورها عن رؤية إيمانية شاملة ترى إلى الآخر المختلف عقديا أو دينيا على أنه توسعة للذات، وميدان لفضائلها، ولما تتمتع به من معروف وقسط وبر وتقوى وصدق، وحسبك ذلك كله التماسا لوحدة الشعور الإنساني في المجتمع الواحد أو تعزيزا لوحدة الخلق، على تنوع مللهم ونحلهم وألسنتهم، في مقابل وحدانية الخالق الذي شاء سبحانه أن يجعلهم شعوبا وقبائل ليتعارفوا، وأن يجعل لكم منهم شرعة ومنهاجا، وقضت حكمته أن لا يزالوا مختلفين حتى يبلوهم أيهم أحسن عملا، وأيهم أتقى له وأقوم سبيلا..

إن "الاختلاف" بما هو حقيقة كونية وإنسانية لا ينبغي أن يحول دون استشعار معنى الرحم الجامعة لبني الإنسان، ولعل مقاربة أخرى من الصحيفة وأخواتها أن تظهرنا على اعتراف الإسلام بالتعددية المليئة في الأرض، وعلى أن ذلك شرط موضوعي للتعارف الذي يتجاوز معرفة الآخر إلى "القسط المعروف" معه، وإلى أن يكون "كالنفس غير مضار" وأن يكون البر المحض "هو ضابط العلاقة معه وميزانها."...

إن التسامح الذي نراه هنا فعل إيجابي ومروءة نفسية وتوجه صادق نحو الآخر، لا موقف سلبي اضطراري. والمسامحة لغة واقعة في حقل دلالي تجاورها فيه: المساهلة والمقاربة والمداناة والمواتاة والملاينة(30)، كما أن لسمح في العربية معنى جاد وكرم، والملة السمحة: التي ما فيها ضيق(31). وشتان بين هذا كله وبين دلالات Tolerantia اللاتينية، التي تعني التساهل السلبي، أو "سلوك شخص يتحمل دون اعتراض أي هجوم على حقوقه، في الوقت الذي يمكنه فيه تجنب هذه الإساءة"(32). فلكأن للغات أرواحا تسكنها، ولكأن حكمة الله قد قضت بأن يكون للعربية التي نزل بها القرآن سعة وجدانية أو رحابة روحية تتميز بها عن سائر اللغات.

على أن الأمر لا يتوقف عند النصوص دون تمثلاتها، ولا عند المفاهيم دون ما صدقاتها، أو الوقائع التاريخية التي تتجلى بها، ونحن عند هذه في غناء أي غناء من الشواهد المتتابعة، والأدلة المتظاهرة، فقد روى يحيى بن

آدم في كتاب الخراج أن عمر بن الخطاب – رضي الله عنه– لما تدانى أجله أوصى من بعده وهو على فراش الموت بقوله: "أوصي الخليفة من بعدي بأهل الذمة خيرا، وأن يوفي لهم بعهدهم، وأن يقاتل من ورائهم، وألا يكلفهم فوق طاقتهم"(33). كما جاء في كتاب: "أهل الذمة في الإسلام" للدكتور أ. س، ترتون قوله تعقيبا على وصية الفاروق: إن "في الأخبار النصرانية شهادة تؤيد هذا القول، وهي شهادة البطريرك "عيشوبايه" الذي تولى منصبه من سنة (647هـ) إلى (657هـ)، إذ كتب يقول:

" -إن العرب الذين مكنهم الرب من السيطرة على العالم يعاملوننا كما تعرفون، إنهم ليسوا بأعداء للنصرانية، بل يمتدحون ملتنا، ويوقرون قديسينا وقسيسينا، ويمدون يد المعونة إلى كنائسنا وأديرتنا"(34).

شهادة تأتي بعد ستمئة وخمسين عاما من ظهور الإسلام، لا منفردة ولا يتيمة ولكن في سياق من البراهين على أن الإسلام قلب مشرع الجنبات للإنسانية كلها، وأنه الدين الْـحَقّ الذي جاء رحمة للعالمين.

لقد كانت هذه قراءة أولية للصحيفة أو الوثيقة المدنية في سياق ينظمها وأخواتها اللواتي يؤكدن قيام التسامح في الإسلام على أصول قرآنية ومبادئ عقدية، أو على رؤية شاملة جامعة جديرة باهتمام العالم كله وتقديره، وهي فيما آمل توطئة لما وراءها من النظر العميق في ما سميناه ابتداء "اللحظات المؤسسة" للعلاقة مع الآخر المختلف دينا...

والحمد لله أولا وأخيرا...

الهوامش:

(1)انظر: الجزء الثالث من كتابنا " الشذرات "، ص312، عمان 2000م.

(2)سير أعلام النبلاء، ج1 ص208، حققه وضبط نصه وعلق عليه د. بشار عواد معروف.

(3) المصدر السابق، ص431.

(4) سير أعلام النبلاء، ج1 ص443.

(5) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(6) سورة الأنبياء: آية 92.

(7) بدايات الكتابة التاريخية عند العرب: "أول سيرة في الإسلام " د. سلوى مرسي الطاهر – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت، 1995م.

(8) المصدر السابق، ص290.

(9) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(10) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(11) سورة آل عمران: آية (61).

(12) سير أعلام النبلاء، الجزء الأول من السيرة النبوية.

(13) المصدر السابق، الجزء الأول.

(14) انظر: التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، محمد الغزالي، دار الكتب الحديثة، القاهرة، د. ت.

(15) قال ابن زنجويه في كتاب الأموال: 471/2: "الرباعة هي المعاقل، وقد يقال: فلان على رباعة قومه: إذا كان المتقلد لأمورهم، والوافد على الأمراء فيما ينوبهم". وورد في رواية ابن زنجويه (رباعتهم) ولعل الصواب ربعتهم. كما رجح المحقق 1/ 456، وقال الزمخشري في الفائق في غريب الحديث، ص1- 25: "رباعة الرجل، شأنه وحاله الذي هو رابع عليها، أي ثابت مقيم ومنه حديثه -صلى الله عليه وسلم- حين سأله عمر عن الساعة: ذاك عند حيف الأئمة، وتصديق أمتي بالنجوم، وتكذيب بالقدر، وحين تتخذ الأمانة،مغنما والصدقة مغرما، والفاحشة رباعة. فعند ذلك هلك قومك يا عمر. قال يعقوب – ولا يمكن في خير حسن الحال، يقال: ما في بني فلان من يضبط رباعته غير فلان وقال الأخطل:

ما في معد فتى تغنى رباعته إذا يهم بأمر صالح فعلا

وفي تحقيق ديوانه 145، روايته: "بأمر صالح عملا."

(16) أي: يعقل بعضهم عن بعض، والعقل: كما في الفائق للزمخشري، (2/ 26) هو: إعطاء الدية.

(17) هو: الأسير، كذا في الفائق 2/ 26.

(18) قال ابن زنجويه 471/2 "المفرح: المثقل بالدين فيقول: عليهم أن يعينوه إن كان أسيرا...، وإن كان جنى جناية خطأ عقلوا عنه". انظر أيضا: الفائق 2/ 26.

(19) قال في الفائق 2/ 261: "الدسيعة من الدسع وهو الدفع يقال: فلان ضخم الدسيعة أي: عظيم الدفع للعطاء، وأراد دفعا على سبيل الظلم، فأضافه إليه وهذه إضافة بمعنى من. ويجوز أن يراد بالدسيعة العطية أي: ابتغى منهم أن يدفعوا إليه عطية على وجه ظلمهم. أي: كونهم مظلومين، أضافها إلى ظلمه لأنه سبب دفعهم لها."

(20)الاعتباط: أن يقتله بريئا محرم الدم، وأصل الاعتباط في الإبل أن تنحر بلا داء يكون بها. كتاب الأموال لابن زنجويه 2/ 471، وقال في الفائق 2/ 261، الاعتباط: النحر بغير علة فاستعاره للقتل بغير جناية.

(21) قوله (لا يوتغ إلا نفسه) يقول: لا يهلك غيرها، يقال: قد وتغ الرجل وتغا إذا وقع في أمر يهلكه. وقد أوتغه غيره، الأموال لابن زنجويه 2/ 471.

(22) انظر: سيرة ابن هشام، 106/2. وكتاب الأموال لابن زنجويه، 466/2.

(23) سير أعلام النبلاء، السيرة النبوية، تحقيق د. بشار عواد معروف، 389/1.

(24) دراسات في السيرة النبوية، د. حسين مؤنس، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة 1985م، ص56.

(25) بيان الحقيقة في الحكم على الوثيقة، صيدان اليامي، مكتبة المعارف، الرياض 1987م، ص39.

(26) دراسات في السيرة النبوية، ص55.

(27) المصدر السابق، ص56.

(28)الدولة الإسلامية، د. كامل الدقس، دار الأرقام، عمان 1993 م، ط1، ص79.

(29)المصدر السابق، ص80.

(30)انظر: جواهر الألفاظ لأبي الفرج قدامة بن جعفر، تحقيق محمد محيي الدين بن عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت 1985م.

(31)انظر: القاموس المحيط للفيروزآبادي، مادة " سمح."

(32) انظر: الموسوعة الفلسفية العربية، تحرير د. معن زيادة، معهد الإنماء العربي، مادة: تسامح.

(33) انظر: التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، محمد الغزالي، دار الكتب الحديثة، القاهرة ص46.

(34) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

****

مصادر الفكر السياسي الخلدوني

التصنيف: أوراق علمية

الموضوع: الفكر الإسلامي السياسي – ابن خلدون

المصدر: مجلة التسامح – سلطنة عُمان

التاريخ: العدد السادس عشر (خريف1427 هـ /2006 م)

http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id=361

حدَّد ابن خلدون مشروعَهُ في مستهلّ مقدمته بأنه يريد من ورائه استقصاء (أخبار الجيلين اللذين عمروا المغرب في هذه الأعصار، وملأ أكنافَ الضواحي منه والأمصار، وما كان لهما من الدول الطوال أَو القِصار، ومن سلف لهما من الملوك والأنصار– وهما العربُ والبربر)(1)؛ وعلَّل سبب اهتمامه بهما بأنهما (الجيلان اللذان عُرف بالمغرب مأواهُما، وطالَ فيه على الأحقاب مثواهُما، حتى لا يكاد يُتصوَّرُ عنه مُنتواهُما، ولا يعرفُ أهلُهُ من أجيال الآدميين سِواهُما)(2). ويمكن القول بأن اكتناهه لأخبار هذين الجيلين وراء نظريته في العصبية وعلاقتها بالدولة، كما علاقتها بالدعوة الدينية. بيد أنّ المشروع اتّسع بين يديه فيما بعد، ولجهتين: لجهة المضمون، ولجهة المنهج. أمّا لجهة المضمون؛ فإنه عندما جاء إلَى المشرق، ضمَّ إلَى أخبار الجيلين تاريخ وأعمالَ جيلٍ ثالثٍ هو جيلُ التُّرك، أَو كما قال: (أفدْتُ ما نقصني من أخبار ملوك العجم بتلك الديار، ودول التُّرك فيما ملكوه من الأقطار..)(3). وأمّا لجهة المنهج؛ فقد تجاوز الأَمرُ التوسُّعَ إلَى رؤيةٍ أُخرى للعالَم سمّاها (العمران البشريَّ والاجتماعَ الإنساني)(4). و(ما يَعْرِضُ فيه من العوارض الذاتية، ومن المُلْك والسلطان والكسْب والمعاش والصنائع والعلوم وما لذلك من العِلَل والأسباب)(5). وبذلك يُصبحُ علمُ التاريخ ليس قصّاً لأحداثِ حيوات الأجيال الثلاثة التي تَتَبَّع ابن خلدون مسارَها التاريخي أَو أعمالَها في إنشاء المجتمعات والدول في التاريخ؛ بل هو في الأساس: (خبرٌ عن الاجتماع الإنساني الذي هو عُمرانُ العالَم، وما يعرضُ لطبيعة ذلك العُمران من الأحوال، مثل التوحُّش والتأنُّس، والعصبيات وأصناف التغلُّبات للبشر بعضِهِم على بعض، وما ينشأُ عن ذلك من المُلْك والدول ومراتبها، وما ينتحلُهُ البشرُ بأعمالهم ومساعيهم من الكسْب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدُثُ في ذلك العُمران بطبيعته من الأحوال)(6). العُمرانُ هذا بحسب ابن خلدون، له

طبائعُ أَو قوانين تجري عليها أحوالُهُ التي ذكر بعضَها في عبارته السالفة الذكر. وهكذا تكونُ مقولةُ (الإنسان مدنيٌّ بالطبع) مثلاً قانوناً من قوانين العُمران، وكذلك مقولة الدولة، ومقولة المدينة، ومقولة العصبية.. إلخ. بيد أنّ هذه المقولات ليست متساويةً من حيث الأهمية في فهم العُمران أَو الاجتماع الإنساني. وهنا يستعين ابن خلدون لإيضاح ما يقصِدُهُ بثقافته الأصولية، أي باللجوء لاعتبار المقاصد(7). والمعروف أنّ مُعاصِرَهُ الفقيه المالكيَّ أبــا إسحاق الشاطبي (ت. حوالي790هــ) قد قسّم المقاصدَ أَو الغايات التي أُنزلت الشرائعُ لصونها إلَى ضروريات وحاجيات وتحسينيات(8). وبذلك تَكُونُ لعلم التاريخ، أي علم العلوم كلّها لأنه علمُ العمران الإنساني، ثلاثُ وظائف:الكشف، والفهم، والتقدير. في الكشف تجري مُعاينةُ الواقعة، وفي الفهم يجري النظرُ في تجريدها وصولاً لقراءتها قراءةً صحيحة، أي تبيان علائقها بطبائع العُمران، وفي التقدير تجري المُقايسة ويجري الاعتبار(9) بحثاً عن الإمكانات المستقبلية. يقول ابن خلدون إنه في الأخبار عن الواقعات لا بُدَّ من اعتبار المطابقة والمطابقةُ هنا ذهنية، وتهدُفُ إلَى إلحاق الواقعة أَو الحدث بإحدى خانات طبيعة العمران، أَو رفضها لمخالفتها لتلك الطبيعة، أي أنّ الخبر عن واقعةٍ ما يمكن أن يتمثّلَها بوصفها من مقتضيات العُمران أَو حالاته أَو عوارضه أَو لوازمه أَو لواحقه فيقبلها، أَو يعتبرها بناءً على المقياس السابق (الذي يعتبرُهُ تجريداً استقرائياً طبعاً) من مضادات طبيعة العمران، فيرفضها. يقول ابن خلدون: (إنّ القانونَ في تمييز الحقّ من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونسمّي ما يلحقُهُ من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكونُ عارضاً لا يُعتدُّ به، وما لا يمكنُ أن يَعرِضَ له. وإذا فعلْنا ذلك، كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحقّ من الباطل في الأخبار، والصدق من الكذب بوجهٍ بُرهانيٍّ لا مدخل للشكّ فيه)(10).

إنّ اعتقاد ابن خلدون في طبائعيته القوية – أنه إنما يُنشئُ علْماً برهانيّاً، هو موضعُ النظر في هذه المقالة. إذ ليس المقصود بمصادر فكره السياسي الكتبَ التي اقتبس منها وحسب. فما دام التاريخُ خبراً عن البشر، فليست هناك طريقةٌ لولوج رحابه إلاّ التوسُّل بالأخبار المدوَّنة عن الواقعات. وهو يقتبسُ كثيراً بالفعل؛ لكنه لا يهتمُّ بذكر مصادر ومراجع اقتباسِهِ غالباً إلاّ إذا كان يُريدُ الإنكارَ لها أَو عليها(11). فبناءً على ذلك المقياس الصارم، أي وجود الطبيعة أَو الجوهر الكامن وراء كلِّ ما في العالم، تُصبح الظواهرُ الإنسانيةُ التي هي موضوعُ علم التاريخ – مثلَ الظواهر الطبيعية. وابنُ خلدون لا يخشى الاتّهامَ بالجبرية في هذا السياق؛ إذ يصرّح بأنّ العمران والدولة هما بمثابة الصورة، والوقائع والأحداث أَو الظواهر هي بمثابة المادّة(12). ولا مُشْكلةَ لديه بوصفه فقيهاً وعالماً أشعرياً؛ لأنّ الله –سبحانه– هو خالقُ هذا الكون، وسانُّ طبائعه وقوانينه، ولذا فإنّ الدين الإلهيَّ يتضح مع آثاره في عالم الإنسان في الصورة والمادّة معاً وبمشيئة الله تأثيراً وتأثُراً(13). ولا شكَّ أنّ هذا المخرجَ الشكليَّ الذي يقترحُهُ للخروج من مُشكل علائق الدين بالاجتماع الإنساني ليس أكبر قضاياه؛ بل أكبرُها بالتأكيد مسألة العمل الإنساني مبادرةً وحدوداً وآفاقاً وحرية. وكما سبق القول، سوف نتتبَّعُ تأثير هذه الرؤية للعالَم والتاريخ عنده، على جدليات العلائق مع مصادره الفكرية والتاريخية في قضيتين كُبريين ذَوَي مغزًى سياسيٍّ هما مقولةُ: العُمران البشري والاجتماع الإنساني الذي اعتبره (علماً مُستنبَطَ النشأة)(14)، أي أنه هو الذي أبدعه. وقضية الصيغة الإسلامية للملك، أي الخلافة أَو الإمامة.

أولاً: الاجتماع الإنساني والمُلْك: يقول ابن خلدون: (وهذا الفنُّ الذي لاحَ لنا النظرُ فيه، نجدُ فيه مسائلَ تجري بالعَرَض لأهل العلوم في براهين علومهم، وهي من جنس مسائله بالموضوع والمطلب، مثل ما يذكره الحكماء في إثبات النبوة.. ومثل ما يُذكَرُ في أصول الفقه.. أنّ الناسَ محتاجون للعبارة عن المقاصد بطبيعة التعاوُن والاجتماع.. ومثل ما يذكُرُهُ الفقهاءُ في تعليل الأحكام الشرعية بالمقاصد..)(15). هذه هي الفئةُ الأولى، وهم علماءُ الدين، والذين يرى ابن خلدون أنهم تناولوا بالعَرَض جزءًا من مسائل العلم المُقْبِل على التأسيس له. أما الفئةُ الثانية فهم الذين يسمّيهم الحكماء، أي الفلاسفة. يقول: (وكذلك أيضاً يقعُ إلينا القليلُ من مسائله في كلماتٍ متفرقةٍ لحُكماء الخليقة لكنهم لم يستوفوه. فمن كلام الموبذان لبهرام بن بهرام في حكاية البُوم التي نقلها المسعودي: إنّ المُلْك لا يتم عزُّه إلا بالشريعة.. ولا قِوَامَ للشريعة إلاّ بالمُلْك، ولا عزَّ للمُلْك إلاّ بالرجال، ولا قِوامَ للرجال إلاّ بالمال، ولا سبيل إلَى المال إلاّ بالعِمارة، ولا سبيل إلَى العمارة إلاّ بالعدل. والعدلُ الميزانُ المنصوبُ بين الخليقة..)(16). ثم ينقُلُ عن المسعودي أيضاً كلاماً مُشابهاً منسوباً لكسرى أنوشِروان(17)؛ إلَى أن يأتي على ذكر الكتاب المنسوب لأرسطو في السياسة، كما يقول: (والمتداوَل بين الناس جزءٌ صالحٌ منه، إلاّ أنه غيرُ مستوفٍ ولا مُعطًى حقَّه من البراهين ومختلطٌ بغيره. وقد أشـــار في ذلك الكتـــاب إلَى هذه الكليـــات التي نقلناها عن الموبـــذان وأنوشِروان، وجَعَلَها في الدائرة الغريبة التي أعظَمَ القولَ فيها، وهي قولُه: العالمُ بستانٌ سياجُهُ الدولة، الدولةُ سلطانٌ تحيا به السنة، السنة سياسةٌ يسوسُها المُلْك، المُلْك نظامٌ يَعْضِدُهُ الجند، الجندُ أعوانٌ يكفلُهُم المال. المالُ رزقٌ تجمعُهُ الرعية. الرعيةُ عبيدٌ يكنُفُهُم العدل. العدلُ مألوفٌ وبه قِوامُ العالَم. العالمُ بستانٌ.. ثم يرجعُ إلَى أول الكلام..)(18). ويتلو ذلك رسمُ دائرة منقولة عن الكتاب المنحول والمنسوب لأرسطو تحت اسم: (سرّ الأسرار) أَو (السياسة في تدبير الرياسة)، ويعلّقُ بأنها ثماني كلمات حِكْمِيِّة سياسية ارتبط بعضُها ببعض، لكنْ لا براهينَ عليها، ويقول: إنه فَعَلَ ما هو أفضلُ من ذلك بكثيرٍ في فصول مقدمته عن المُلْك والدول، وهو علمٌ أطْلعه الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبذان.

أمّا الفئةُ الثالثةُ التي يرى ابنُ خلدون أنها قاربتْ موضوعَ العُمران دون أن توفّيه حقَّه فهي تلك التي يسمّيها الدارسون فئة كُتّاب (مرايا الأُمراء) أَو (نصائح الملوك)، وهو يذكُرُ من أعلامِها كلاًّ من ابن المقفّع في الأدب الكبير وربما اليتيمة، وأبي بكر الطرطوشي صاحب كتاب سِراج الملوك. أما ابنُ المقفع فمأخذُهُ عليه أنه يوردُ المسائل على منحى الخطابة في أسلوب الترسيل وبلاغة الكلام. وأمّا الطرطوشي فلأنّ كتابَهُ نقلٌ شبيهٌ بالمواعظ (وكأنه حوَّم على غرضٍ، ولم يُصادفْهُ ولا تحقّق قصده، ولا استوفى مسائله)(19).

وتأتي الفئةُ الرابعةُ المنقودةُ، وهي فئةُ كُتّاب السياسات المدنية وكُتّاب الخطابة، على الطريقة الأرسطية. أمّا كُتّاب الخطابة فيرفضهم ابنُ خلدون لأنهم غير علْميين بتعبيرنا اليوم، وأمّا كُتّابُ السياسة المدنية –ويمكن أن يقصد بذلك أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد– فلأنهم يُعْنَون بتدبير المنزل أَو المدينة، بما يجبُ بمقتضى الأخلاق والحكمة(20)! وهكذا فذنبُهُم أنهم إرادويون أَو رغباتيون، أي أنهم مثل الفقهاء ذوو أهداف تربوية وأخلاقية؛ بينما لا يكونُ العلمُ علماً من وجهة نظره إلاّ إذا كان هرمونوطيقياً أَو وصفياً وتفسيرياً ولا شيءَ غير.

والواقعُ أنّ تحديد ابن خلدون لأهداف الفقهاء سليم؛ فهم يعتبرون أنّ الشرائع إنما أُنزلت لصون مصالح العباد، ولذلك فهم يُعْنَون باستكشاف المقاصد والحِكَم، كما يُعْنَونَ باستكشاف عِلَل الأحكام؛ ولذا فإنهم لا يتناولون بالبحث إلاّ ما اقتضى حكماً شرعياً بحثاً عن وجه المصلحة فيه، من أجل القياس والاطّراد(21).

وغرضُ كتاب مرايا الأُمراء ونصائح الملوك مختلفٌ بعضَ الشيء. إذ هم يقصدون لخدمة مصالح السلطان، وتبيان الوسائل المؤدية لاستمرار السلطة، ولكنْ أيضاً لاستمرار الاستقرار(22)؛ ولذا فهم ينصحون بإقامة العدل والتوازن في السياسات بين فئات الرعية. وقد لا تُحقّقُ نصائحُهُم شيئاً. وقد يتهمون بممالأة السلطات؛ لكنّ عَمَلَهُم هذا، ومن بينه اعتبارُهُم أنفُسَهُم عقلَ السلطان وضميرَه، هو عملٌ أخلاقيٌّ من وجهة نظرِهِم. إنما المعنى العميق لفنّ الآداب السلطانية هذا الاقتناعُ بقدرة العقل الإنساني، والإرادة الإنسانية على التغيير والتطوير، والاقتناعُ بإمكان التعاوُن المثمر بين المثقَّف والسلطان. وابنُ خلدون يقطعُ مع هذا الجنس الأدبي – الذي عمل فيه صديقُهُ ابنُ رضوان المالقي (صاحب الشُهُب اللامعة في السياسة النافعة، وهو يشبه سراج الملوك للطرطوشي)، والذي اهتمّ به مستلهِمُهُ ابن الأزرق بحيث حوَّل المقدّمة إلَى كتاب نصائح – لسببين: تجربته الطويلة في العمل مع السلطان، والتي انتهت إلَى فشلٍ في تونس كما في مصر، واقتناعُهُ العميق بأنّ الرغبات الطيبة والنصائح مهما كانت صادقةً، لا تستطيعُ الوقوفَ في وجه طبائع المُلْك الذي القهرُ قانونُه وديدنُه، إلاّ ما كان من خلافةٍ راشدةٍ سُرعان ما زالت لمضادّتها أيضاً لطبائع السلطة والسلطان.

ويُحْسَبُ لابن خلدون أنه أدرك حتى ما لم يدركْهُ ابنُ رشد، عندما ضعّفَ نسبة كتاب سرّ الأسرار إلَى أرسطو. إذ الواقعُ أنه أثرٌ منحولٌ، وأدنى إلَى جنس مرايا الأُمراء. وقد كان عظيمَ التأثير في العصور الوسطى الإسلامية والأوروبية، وأفاد منه ابنُ خلدون نفسُه في فصوله عن السحْر والطِلّسْمات وعلوم الأعداد. بيد أنّ الكتب الأفلاطونية والأفلوطينية المنحولة مثل سر الأسرار والخير المحض والأثولوجيا، تشترك مع كتب (السياسة المدنية) في المقولة الرئيسة التي تبنّاها ابن خلدون من أنّ الإنسان مدنيٌّ بالطبع، وأسَّس عليها علم العمران البشري والاجتماع الإنساني كما قال.

يبدأُ أبو زيد الفصل الأولَ من الكتاب الأول في العُمران البشري بقوله: إنّ الاجتماعَ للإنسان ضروري. ويعبّر الحكماءُ ويقصد الفلاسفة – عن هذا بقولهم(23): الإنسانيُ مدنيٌّ بالطبع، أي لا بُدَّ له من الاجتماع الذي هو المدينةُ في اصطلاحهم. ويضيف هو: وهذا معنى العمران. ثم يمضي مثلما فعل كلُّ القائلين بهذه المقولة من الفلاسفة والمتكلمين والأخلاقيين في عالم الإسلام تبعاً للدثائر الموروثة عن أفلاطون وأرسطو وجالينوس وثامسطيوس وبروسن، للتفصيل بأنّ الفرد لا يستطيع القيام بكل حاجاته، ولذا يحتاج للاجتماع الصغير ثم الكبير لتبادُل الضروريات من أجل المعاش، ولكي يُكملَ كلٌّ ما ينقصُ الآخر. وحتى لا تنشب النزاعاتُ نتيجةَ الغرائز والرغبات تظهر النواميس والسُّنَن والشرائع الطبيعية والإلهية، ويأتي السانُّ أَو الشارعُ أَو الحاكمُ فيحرُسُ الناموسَ ويُطبقُه. هذه هي الطبيعةُ الثابتةُ للوجود الإنساني، وهذا هو علمُ السياسات المدنية، كما أنه هو نفسُه علمُ العُمران الخلدوني. وليس في ذلك انتقاصٌ من عمل ابن خلدون، ولا من أهمية كشوفه التي تتناولُ مادة الاجتماع، بعد أن جرى الاتفاقُ على الصورة، بحسب تعبيره. لكنْ حتى في (المادّة) أَو مقتضيات الاجتماع الإنساني وحالاته ولوازمه، لا اختلاف بين الفارابي وابن رشد وابن خلدون في أنَّ المُلْك هو غايةُ الاجتماع أَو

ذِروتُه الضرورية. أمّا الاختلافُ فهو في جزءٍ منه مورفولوجي، ويدور حول علاقة البادية بالحاضرة، والتي قد يقتصرُ الأَمْرُ فيها على الجيلين اللذين درس ابنُ خلدون تجربتَهما، أي العرب والبربر. على أنه حتى لدى العرب والبربر اضطرّ أبو زيد لعقد فصلٍ (في أنه قد يحدُثُ لبعض أهـــل النصـــاب الملكي دولـــةٌ تستغني عن العصبية)(24). والاخـــتلافُ الآخرُ بين ابن خلدون وأرباب السياسات المدنية أنّ أولئك –بعد القول بضرورة السلطة– يذهبون إِلَى أنّ لها مشروعيةً غائيةً تتجاوزُ مسألة (القهر) اللازمة لبقاء النوع الإنساني، ومَنْع الفوضى، وكسْر الفتنة، والدفاع ضد الخارج: إنها تحقيقُ السعادة؛ ولذلك يتحدثون عن أشكال الحكومات أَو أنواعِها، ليس من أجل تبيان صيغة التنظيم فقط؛ بل من أجل البحث في الصيغة الملائمة لتحقيق الغاية.

وإنصافاً لابن خلدون؛ نقولُ: إنه كان في هذا الصدد أكثر منطقيةً من زملائه الألِدّاء. إذ ما دام المُلْكُ هو مادّة الاجتماع الإنساني؛ فإنه غايةٌ في حدّ ذاته. أما الأمور الأُخرى المتعلقة بالسياسات، أي إدارة الشأن العامّ؛ فإنها في أفضل الأحوال من اللواحق، ولا يمكنُ الحديثُ عن شرعيةٍ إضافيةٍ تأتي نتيجة سلوكٍ معيَّنٍ ما دامت ضرورةُ بقاء النوع هي الحاكمة. وقد كان ذلك في الواقع رأي الفارابي عندما قال: (يكونُ الرئيسُ ثم تكونُ المدينةُ وأجزاؤُها)(25).

وهكذا فإنه فيما يتصل بالاجتماع الإنساني تأسيساً ولوازم، يستبطنُ ابن خلدون رؤية الفلاسفة تماماً؛ لكنه يُنافرهم لعدة أسبابٍ، منها الاختلافُ حول وظائف السلطة،وحول غاياتها، بل وحول بنية الاجتماع المؤدي إليها.

ثانياً: الخلافة والمُلْكَ: تحدث ابنُ المقفع في (جُمَله القِصار) عن ثلاثة أشكالٍ للسلطة: مُلك الدين، وملك الحزم، وملك الهوى(26). أما الماوردي فتحدث عن تأسيس الدين، وتأسيس القوة، وتأسيس المال(27). وقال ابن خلدون بثلاثة أنواعٍ أيضاً: المُلْك الطبيعي، وهو حملُ الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والمُلْك السياسي، وهو حملُ الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضارّ. والخلافةُ، وهي حملُ الكافّة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأُخروية والدنيوية الراجعة إليها... فهي في الحقيقة خلافةٌ عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به(28).

اقتبس ابن خلدون الأجزاء الأساسيّةَ الخاصة بالخلافة في مقدمته من كتاب (الأحكام السلطانية) للماوردي(29). وقد ذكر النقلَ عنه في عدة أماكن؛ لكنه اقتبس كثيراً أيضاً دون أن يذكره في مواطن أُخرى. بيد أنه ما اقتصر عليه. وتتمثل إضافاتُهُ في الرجوع إِلَى أبواب الإمامة من كتب المتكلمين الأشاعرة. والمعروف أنّ هؤلاء –ومنذ أبي الحسن الأشعري– يختمون كتبهم بفصلٍ قصيرٍ في الإمامة أَو الخلافة، يذكرون فيه أنها ليست من التعبديات أَو الضروريات في الدين خلافاً للشيعة؛ بل هي من الاجتهاديات والمصلحيات. وقد سلك ابن خلدون مسلك هؤلاء حين عقد فصلاً في آراء الشيعة في الإمامة، وعرض مذاهبَهم بإيجاز. أمّا الزياداتُ الأُخرى على الماوردي فتأتي من نظرية ابن خلدون في العصبية، والتي يعودُ إِلَى الحديث فيها عند كلّ مناسبة، ولتفسير ظواهر يعتقد أنّ الماورديَّ وغيره من الفقهاء أخطأوا فيها لأنهم لا يعرفون طبائع العمران البشري، أَو لا يهتمون بها(30).

إن الواقعَ أنّ الاختلافَ بين ابن خلدون وكُتّاب الأحكام السلطانية أَو الفقه الدستوري في الإسلام – مصدرُهُ المفهومُ الخاصُّ الذي يصطنعُهُ ابنُ خلدون للخلافة الإسلامية أَو للنظام السياسي وعلاقته بالدين، وليس إِلَى

اختلافهم معه في طبائع العُمران والسلطان. فهو منذ البداية يعرّف الإمامةَ بأنها (خِلافةٌ عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به)(31)، أي سياسة الدنيا بالدين أيضاً. وهذه الــ (به) ليست موجودةً في تعريف الماوردي للخلافة؛ بل إنّ الماورديَّ لا يعتبرُ الخليفةَ مسؤولاً عن المصالح الأخروية والدنيوية معاً؛ بل عن المصالح الدنيوية فقط. فالشريعةُ عنده تأديةُ الفرض، والسياســـةُ عمارةُ الأرض. والخليفـــة أَو السلطان مسؤولٌ عن (حراسة الدين)؛ في حين أنه في المصالح الدنيوية (ومنها الخلافة أَو الإمامة أَو السلطة) مسؤولٌ عن تدبيرها، أي سياستها. وهكذا فعملُهُ في الشأن الديني الحمايةُ وحسْب، بينما عملُهُ في الشأن الدنيوي تأسيسي. ولنختبر ذلك في أربع مسائل:

المسألة الأولى: الاختلافُ بين الصحابة على السلطة. ابن خلدون يدافعُ هنا بحرارةٍ عن سائر الصحابة، سواءٌ الذين كانوا مع عثمان أَو ضدّه، ومع عليٍ أَو ضِدّه. هو يقولُ شأن سائر أهل السنة إنَّ الحقَّ مع عثمان ومع عليّ. لكنّ الذين اختلفوا معهم إما أنهم أخطأوا وتابوا، وإمّا أنهم اجتهدوا، وبذلك فهم مأجورون غير مأزورين(32). وليس هذا رأي الماوردي؛ وإن يكن متردداً بين أمرين؛ الأول: اعتبار الذين خرجوا على عثمان وعلي بُغاةً تسري عليهم أحكامُ البُغاة، أي الذين عندهم تأويل، فلا يُتْبعون ولا يُلاحَقون إن لم يحملوا السلاح، أَو لا يُتْبعون ولا يُلاحَقون ولا تُصادرُ ممتلكاتهم إذا أَلقَوا السِلاح. والثاني: اعتبارُ الذين خالفوا عثمانَ أَو عليّاً معارضين عاديين؛ فإن لم يصيبوا دماً أَو مالاً كانوا مجتهدين مخطئين؛ وإن أصابوا دماً أَو مالاً خضعوا للقصاص. وهو يميلُ إِلَى الرأي الأول. والطريفُ أنّ ابن َخلدون كان في هذا الصدد سنياً متشدّداً، ونَسي طبيعةَ المُلْك ودعوى الانفراد بالمجد لدى عثمان وعلي ومعارضيهما، أي أنه لم يعتبر الاختلاف الدمويَّ بينهم صراعاً على السلطة؛ وذلك لدخولهم في الزمن الاستثنائي في نظره، أي عندما كان الوازعُ الدينيُّ غالباً. ويزدادُ الأَمْرُ عُسْراً في قضية تمرد الحسين بن علي على يزيد بن معاوية، واستشهاده. ابن خلدون ينصرفُ لمناقشة كلّ الآراء بما في ذلك رأي أبي بكر ابن العربي الذي اعتبر أنّ الحسين خرج على سلطةٍ شرعية(33). ولا مُشكلةَ لدى الماوردي هنا أيضاً. فهو يرى أنّ يزيد كان سلطاناً ظالماً دفع الناسَ ومنهم الحسين وابن الزبير –وبسبب طغيانه– للثورة والخروج. على أنّ ابن خلدون يعود فيتذكّر العصبية في تمرد ابن الزُبير على يزيد(34). فالحسين من وجهة نظره كان من أهل العصبية والمُلك، وهكذا فدعواه ودعوى يزيد متساويتان في الناحية. أمّا ابنُ الزبير فقد قال ابن خلدون إنّ غلَطه في أمر الشوكة كان عظيماً، لأنّ بني أسد (ابن عبد العزى، البطن القَبَلي القُرشي الذي ينتمي إليه عبد الله بن الزبير بن العوام) لا يقاومون بني أمية في جاهليةٍ ولا إسلام!، ولذا فقد كان عليه أن يعرفَ موقعَه المتدنّي فلا يثور، أَو لا يطمح للمُلْك، مع أنّ الوازعَ الدينيَّ الذي يُطنطنُ به ابن خلدون كان بارزاً لديه! وهكذا لا يضطربُ لدى ابن خلدون في عصر الصحابة مفهومُهُ للعلاقة بين الدين والدولة وحسْب؛ بل مفهومُهُ للشرعية أيضاً. أمّا عند الماوردي فالأمر واضح: فكلُّ مَنْ بايعه الناس من قريش فهو شرعي، ولا عبرةَ بالبطن الذي ينتمي إليه، وابنُ الزبير بايعه أهلُ الحرمين والعراق وبعض الشام؛ ولذلك فهو شرعي. وقد ظلَّ كذلك حتى تغلّب عبد الملك على أطرافه، وسقطت أكثر الجهات التي بايعتْه في يد خصمه.

والمسألة الثانية: انقلاب الخلافة إِلَى مُلْك. وقد حدث ذلك في نظر ابن خلدون عندما تغلّب وازعُ العصبية على وازع الدين. وقد تمّ ذلك بالتدريج، حتى انتهى الأمرُ إِلَى غَلَبة اعتبارات المُلْك الذي هو غايةٌ طبيعيةٌ للعصبية

(ليس وقوعُهُ عنها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه كما قُلناهُ من قبل)(35). والماورديُّ لا يتجاهلُ متغيّرات ما بعد عصر الراشدين، فهو يعرفُ الأثر الذي لا يذكره ابن خلدون، والقائل: (تكونُ الخلافةُ ثلاثين عاماً، ثم يكونُ مُلْكٌ عَضوض)(36). لكنْ كما سبق القول؛ فإنّ الماوردي الفقيه يملكُ مفهوماً للشرعية لا يعترفُ ابنُ خلدون بجديته رغم ذكره له(37)، وهو البيعةُ والإجماع. وصحيحٌ أنَّ الماورديَّ، وبعد ضَعف الخلافة وانقسام أقطارِها بين الأُمراء والملوك، يتشبَّثُ بشكلياتٍ ضعيفةٍ للشرعية والمشروعية؛ لكنه يملكُ حسّاً عميقاً بقيمة العُرف والإجماع، هو الذي أبقى على الخلافة في بني العباس، رغم زوال العصبية ولواحقها. بينما تضطربُ رؤيةُ ابن خلدون للمسألة بعد العصر العباسي الثاني: إذ بقي بنو العباس رغم زوال عصبيتهم، ورغم عدم عودة الوازع بالمعنى الديني. فانقلابُ الخلافة إلَى مُلْكٍ عند ابن خلدون هو الأمرُ الطبيعي، وبقاءُ السلطة المرجعية لبني العبّاس غير مفهومٍ لأنه يعني عدمَ اطّراد ما اعتبره بمثابة القانون الذي لا يختلُّ لأنه من طبائع المُلْك، وطبائع الوجود الإنساني!

والمسألة الثالثة: مسألة الشورى وأهل الحلّ والعقد: يقول ابن خلدون: (ربما يظنُّ بعضُ الناس أنّ الحقَّ فيما وراءَ ذلك، أنّ فعلَ الملوك فيما فعلوهُ من إخراج الفقهاء والقُضاة من الشورى مرجوح، وقد قال (ص): العلماءُ ورثةُ الأنبياء. فاعلم أنّ ذلك ليس كما ظنَّه، وحُكْمُ الملك والسلطان إنما يجري على ما تقتضيه طبيعةُ العُمران، وإلاّ كان بعيداً عن السياسة. وطبيعةُ العمران في هؤلاء لا تقضي لهم بشيء من ذلك؛ لأنّ الشورى والحلَّ والعقد إنما يكونُ لصاحب عصبيةٍ يقتدرُ بها على حلٍ أَو عقدٍ أَو فعلٍ أَو تَرك. وأمّا مَنْ لا عصبيةَ له.. فأيُّ مدخلٍ له في الشورى؟)(38). والواقعُ أنّ أحداً من الفقهاء لم يزعُمْ أنّ العلماء كانوا يختارون الخلفاء أَو السلاطين أَو يرشحونهم للبيعة. وأهلُ الشورى الذين اختارهم عمر للترجيح في الاختيار بين عثمان وعلي بعد وفاته، ما اختيروا لأنهم من الفقهاء؛ بل لأنهم من الصحابة أهل السابقة مع الرسول(ص). وفي (الأحكام السلطانية) تحديدٌ لأهل الشورى والاختيار، لا يظهرُ منه أنهم كانوا من الفقهاء؛ إذ ذكر الماورديُّ لهم ثلاثة شروط(39): العدالة الجامعة لشروطِها (أي أن يكونوا من أصحاب السُّمعة الحسنة)؛ والشرط الثاني: العلم الذي يُتوصّلُ به إلَى معرفة مَنْ يستحقُّ الإمامة. والشرط الثالث: الرأيُ والحكمةُ المؤديان إلَى اختيار مَنْ هو للإمامة أصلَح، وبتدبير المصالح أقْوَم وأعرَف. ولا يظهر من هذه الشروط أنّ هؤلاء من الفقهاء أَو القُضاة؛ بل هم بالأحرى من وُجهاء المجتمع وأشراف الناس. وعلى أيِّ حالٍ؛ فبعد عصر الصحابة، صار العُرفُ أن يعقد الخليفةُ أَو الملكُ أَو السلطانُ في حياته لمن يلي الأمر من بعده؛ وقد كان المعقودُ له في الأعمّ الأغلب ابن الخليفة أَو السلطان. وفي حين اعتبر الماورديُّ هذا التطور –الذي اعترف بنتائجه– غير مُرْضٍ ورَجَا زَوَالَهُ، ذهب ابن خلدون في فصله عن (ولاية العهد) إلَى اعتبار ذلك من طبيعة المُلْك؛ بل نهانا نحن القُرّاء المتذاكين لمقدّمته عن اتّهام معاوية بالتحيز أَو بتوريث السلطة في اختيار يزيد، وكذلك الأمر مع عبد الملك ابن مروان في ابنه الوليد، ومع المنصور العبّاسي في استخلافه ابنه المهدي!

بيد أنّ بُعْد الفقهاء عن المشاركة في اختيار الخليفة، ينبغي ألاّ يدفعنا إلَى القول بهامشيتهم؛ إذ استأثروا بالتشريع، وصار الخلفاءُ والأُمراء مضطرين لاتخاذهم مستشارين أَو خبراء في لغتنا الحديثة. وهذا هو شأن صنيع الرشيد مع أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني، والمأمون مع يحيى بن أكثم، والمستنصر مع ابن هُبيرة، ونظام

المُلْك مع إمام الحرمين الجُويني. وكذلك الأمر مع (الفقهاء المُشاوَرين) بالأندلس الذين كانوا يشاركون بهذه الطريقة في إدارة الشأن العامّ، والذين استطاع بعضٌ منهم – بحكم قوة البيروقراطية الفقهية هذه بالأندلس وبعض مدن المغرب الإسلامي الطَرَفية، أن يكوِّنوا أُسَراً حاكمةً لبعض الوقت، ودون حاجةٍ إلَى العصبية أَو للدعوة الدينية. وأياً يكن ما يقصدُهُ ابن خلدون؛ فإنّ الفقهاء ما كانوا من أهل الشورى لندّعي أنهم أُخرجوا منها بسبب استيلاء العصبية – إلا إذا كانت تشاؤمية ابن خلدون بشأن هامشية الفقهاء والقُضاة ناجمةً عن تجربته السلبية في هذا الصدد بتونس ومصر.

والمسألة الرابعة، وهي الأهمُّ بعد الأُولى؛ تتصل بالافتراق بين الوظائف الخليفية والأُخرى السلطانية في العصور المتأخرة. يذكر ابن خلدون أربع خططٍ دينيةٍ خليفية وهي: الإمامةُ في الصلاة، والفُتيا، والقضاء، والحسبة والسكّة(40). كما يذكر خُطَطاً سلطانية وهي: الإمارة، والوزارة، والحرب، والخراج، والجهاد(41). ويُعَقِّبُ على ذلك بالقول: (لقد اندرجت رسومُ الخلافة ووظائفُها في رسوم المُلْك والسياسة في سائر الدول لهذا العهد..)(42). ثم يُنوّهُ بالانفصال التامّ في عمله بين الأمرين الديني والسياسي فيقول: (إنّ كلامنا في وظائف المُلْك والسلطان ورُتَبِه إنما هو بمقتضى طبيعة العُمران ووُجود البشر، لا بما يخصُّها من أحكامِها الشرعية؛ مع أنها مستوفاةٌ في كتب الأحكام السلطانية مثل كتاب القاضي أبي الحسن الماوردي وغيره من أعلام الفقهاء. فإنْ أردْتَ استيعابَها فعليكَ بمطالعتِها هنالك. وإنما تكلمنا في الوظائف الخلافية وأفردْناها، لنميّز بينها وبين الوظائف السلطانية فقط، لا لنحقّق أحكامَها الشرعية. فليس من غرض كتابِنا؛ فإنا إنما نتكلم في ذلك بما تقتضيه طبيعةُ العمران في الوجود الإنساني)(43). هكذا يعودُ ابن خلدون هنا إلَى مفهومه الخاصّ للخلافة بوصفها مؤسسة تتولى إدارة الشأنين الديني والدنيوي معاً، وبالشرع، أي بالدين. وأنّ رسومها وصلاحيتها قد اندرجت في وظائف السلطنة والمُلْك في العصور اللاحقة على الراشدين. والواقعُ أنّ الماورديَّ كان واضحاً في التمييز بين الشأنين باعتبار الخليفة واستطراداً السلطان حارساً للدين وسائساً للدنيا. وفي الحراسة إنما تحرسُ موجوداً دون أن تتدخَّل فيه، وإنما تلي السلطةُ الأمر الديني من الناحية المرجعية، ويتولى آخرون إدارته، وهم في هذه الحالة الفقهاء والقُضاةُ. أمّا السياسة أَو إدارة الشأن العامّ فإنّ الخليفة مدبِّرٌ أصيلٌ، وسلطتُهُ فيها شبه مطلقة. وهذا التمييز وضعه الماورديُّ في تعريف الخلافة ومهامّها، كما وضعه في عنوان كتابه الذي سمّاه: الأحكام السلطانية، والولايات الدينية. وقد ذكر الماروديُّ الولايات السلطانية التي نقلها ابن خلدون عنه، وهي: الوزارة بنوعيها، والإمارة بنوعيها، والإمارة على الجهاد، وولاية الفيء والغنيمة، وولاية الجزية والخراج. ثم ذكر الولايات الدينية وهي: القضاء، وولاية المظالم، وولاية الإمامة في الصلوات، والولاية على الحج، وولاية الصدقات، وولاية الحسبة(44). كما أوضح الماورديُّ الفرقَ بين نوعي الولاية؛ فالأُولى، أي الولايات السياسية أَو ولايات المصالح، سلطةُ وليّ الأمر فيها شبه مطلقة، لتعلُّقها بالمصالح، وعدم وجود أحكامٍ شرعيةٍ نافذةٍ فيها في الغالب. والثانية فيها أحكامٌ شرعيةٌ نافذةٌ، ويتولاّها القُضاة في الغالب، والفقهاء أَو العلماء؛ وللسلطان فيها الإشرافُ الأعلى، وليس الأمر المباشر.

إنّ اختلاف ابن خلدون مع الماوردي علتُه فهمُهُ الخاصُ للخلافة بوصفها مؤسسةً يندمج فيها الدينُ والدولة في قبضةٍ واحدة؛ بينما يرى الماورديُّ أنّ القبضة واحدةٌ، لكنّ الشأنين كانا متمايزين منذ البداية. ومع أنّ الخلافة

اختفت، وخفّ اعتبارُ الجانب الديني أَو أنه خضع لطبيعة المُلْك ومقتضياته؛ فإنّ الأمر بقي على المنحى نفسه لدى ابن خلدون. أما لدى الماوردي فإنّ نظر الفقهاء في الشأن الديني صار أقوى لعدم قدرة السلطان على التدخل فعلاً في الشأن الديني (بسبب حرمانه من سلطة الاشتراع)، واقتصر الأمر على التشرُّف بالانتساب إِلَى الإسلام، والتنطُّح لقيادة سطوته وإمتداده.

إنّ الذي أراه أنّ مقولَتْي: (الإنسان مدنيٌّ بالطبع) و(الدولة غايةٌ للعصبية)، هما المقولتان الفلسفيتان الرئيسيتان في الأقسام السياسية من المقدِّمة. وقد استخدم ابن خلدون مصادر كثيرةً للاستدلال على تلك الرؤية. وفي حالة المقولة الأُولى حدثت استعاراتُ أسلحةٍ؛ في حين أنه في المقولة الثانية، ورغم كثرة نقوله، ظلّ على مسافةٍ من كلّ المصادر، لكنه عجز عن إثبات اطّرادها.

والحقُّ أنّ هذا النموذجَ التفسيريَّ الخلدونيَّ الرائع والمروِّع في الوقت نفسِه يظلُّ متفرّداً رغم وجود المصادر التي تقول بإحدى المقولتين؛ أي مقولة الطبيعة الثابتة للاجتماع الإنساني، ومقولة المُلْك القائم على قهر العصبية. تفرده يعود إِلَى أمرين اثنين: اقترانُ المقولتين فيه، وتطبيق ابن خلدون له بجَهدٍ كبيرٍ في مقدمته وتاريخه. وهناك من الباحثين –الجابري ونصّار مَثَلاً– من يرى أنّ النظام الخلدوني يظلُّ مفتوحاً لسببين: قولُهُ بتجاوز النموذج الاستثنائي للخلافة الإسلامية (نتيجة انضواء المؤسسة الدينية في بنية المُلْك) وتلميحُهُ ثانياً إِلَى أنّ هناك (نشأةً مستأنَفَة) في أواخر العصور الوسطى الإسلامية، والاستئنافُ في البحوث الكلامية والأصولية الإسلامية ناجمٌ عن انقطاع وليس عن تواصُل.

لقد حاولْتُ في هذه المقالة، أنّ أُناقش هذا النموذج الخلدونيَّ في ضوء مصادر رؤيته وتطبيقاتها. وليست هذه هي المرة الأولى التي يُجادَلُ فيها أبو زيد، ولن تكونَ الأخيرة. وهو، كما قال إرنست غلنر(45)، مستمرٌّ في التجدُّد، لكنْ ليس بالضرورة أن يكونَ مستمرًّا في التعدُّد.

<u>الحواشي</u>

(*) مفكر وأكاديمي من لبنان, ومستشار تحرير المجلة التسامح.

1- رجعت في مقالتي هذه إِلَى نشرة التاريخ التي بدأها الأستاذ إبراهيم شبّوح. تونس 2006م. والاقتباس من الكتاب الأول من العبر: المقدمة 5/1.

2- العبر: المقدمة 5/1.

3- العبر: المقدمة7/1.

4- العبر- المقدمة6/1.

5- العبر- المقدمة6/1،60.

6- العبر: المقدمة55/1.

7- العبر- المقدمة62/1.

8- الشاطبي: الموافقات، ضبط وتعليق عبد الله دراز، 2/393-414.

9- قدّم الأستاذ شبّوح في مقدمته على نشرة التاريخ عرضاً بديعاً لمعاني العِبَر والاعتبار عند ابن خلدون: المقدمة134/1-138.

10- العبر- المقدمة 60/1.

11- يصرّح ابن خلدون - وفي المقدمة فقط - بالنقل عن مروج الذهب للمسعودي في عشرة مواطن؛ لكنه ينقل عنه في واحدٍ وعشرين موطناً بدون أن يذكره. وهو في أكثر تلك المواطن شديد النقد له؛ قارن بالمقدمة 58/1، 62، 63، 154، 192، 310، 358، 362. وكذلك يفعل مع البكري (ص58) والباقلاّني (ص341)، وأبي إسحاق الإسفراييني (ص338،169)، وإمام الحرمين (ص338). ويَسْلَمُ الماورديُّ من نقده، لكنه يعتبر كتاباته فقهيةً ودينيةً لا تعنيه كثيراً (334 - 340، 386 -383، 409).

12- العبر: المقدمة 60/1.

13- العبر- المقدمة61/1.

14- العبر: المقدمة 61/1.

15- العبر- المقدمة 62/1.

16- العبر- المقدمة62/1-63.

17- العبر: المقدمة63/1.

18- العبر- المقدمة63/1-65.

19- العبر: المقدمة65/1.

20- العبر: المقدمة60/1-61.

21- قارن بجمال الدين عطية: التنظير الفقهي، مطبعة المدينة، 1987م، ص36-54، وعبد المجيد تركي: مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي، ترجمة عبد الصبور شاهين، بيروت 1986م، ص218-237.

22- صارت لدينا بالعربية مجموعة من الدراسات الجيدة عن الجنس الأدبي المسمَّى (مرايا الأمراء) أَو (نصائح الملوك). قارن بعز الدين العلاّم: الآداب السلطانية عالم المعرفة، 2006م. وللمؤلف دراسة جيدة في الموضوع نفسه بمجلة (التسامح) العُمانية: مورفولوجية الأدب السياسي؛ مجلة التسامح، عدد 14، 2006م، ص90-124، وكمال عبد اللطيف: في تشريح أصول الاستبداد، دار الطليعة، 1999م، ومحمد أحمد دمج: مرايا الأمراء، بيروت، 1994م.

23- العبر: المقدمة69/1. وقارن بـــ60/1، 66، 519.

24- العبر: المقدمة 274/1 - 275.

25- الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة. نشرة البير نصري نادر، بيروت 1973م، ص117 - 119. وقارن بكلامٍ مُشابهٍ للفارابي في: كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدي، بيروت 1968م، ص53-54، وكتاب السياسة المدنية، تحقيق فوزي النجار، بيروت 1969م، ص69 - 70.

26- ابن المقفع؛ في رسائل البلغاء، نشر محمد كرد علي، 1954م، ص49. وأول من نقل هذا التقسيم إِلَى المغرب الإسلامي محمد ابن الحسن المرادي الحضرمي في: الإشارة إِلَى أدب الإمارة، تحقيق رضوان السيد، 1981م، ص145.

27- الماوردي: تسهيل النظر وتعجيل الظفر، تحقيق رضوان السيد، بيروت 1987م، ص203- 205.

28- العبر: المقدمة 332/1 – 334.

29- الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، بيروت 1999م، ص29- 31.

30- العبر: المقدمة 394/1، 409.

31- العبر: المقدمة 334/1.

32- العبر: المقدمة 375/1 – 378.

33- العبر: المقدمة 379/1.

34- العبر: المقدمة 379/1 – 380.

35- العبر: المقدمة 354/1- 358.

36- الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص16، والماوردي: أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، 1972م، ص238.

37- العبر: المقدمة 365/1 – 369.

38- العبر: المقدمة 384/1. ويذكر ابن خلدون في معرضٍ آخر رجالاً كابن أبي عامر كانوا قُضاةً وصاروا وزراء متسلّطين؛ إنما كان ذلك بسبب تغيُّر الزمان!

39- الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص31.

40- العبر: المقدمة 382/1- 394.

41- العبر: المقدمة 410/1 – 442.

42- العبر: المقدمة 394/1.

43- العبر: المقدمة 409/1.

44- الأحكام السلطانية، ص64 وما بعدها.

45- Ernest Gellner, Muslim Society,1981, PP. 86 -99, 221- 231.

*****

الغُربةُ عن القرآن
انسدادات التأصيليات والبنيويات
والشعائريات
رضوان السيد
المؤتمر السنوي للرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب
حول التأويل في الدراسات القرآنية
<u>الرباط</u> 26-28يونيو/حزيران، 2013

I

اعتبر الباحث الفرنسي المعروف Claude Gilliot(1) أنّ أقساماً معتبرةً من المشروعات الاستشراقية أو الغربية في قراءة أصول القرآن أو تكونه صبّت في الزمن المعاصر في مصبَّين اثنين لا ثالثَ لهما: **<u>القراءة</u>** التي تعتبر أنّ القرآن بشكلٍ جزئيٍّ أو جوهريٍّ هو من وضع مجموعة أو أنه تأليف جَماعي، أو أنه من صُنْع "الجماعة"- **<u>والقراءة</u>** الأُخرى لأصول القرآن تفترض أنه مستمرٌّ أو متولِّدٌ عن أصلٍ أو أصولٍ سابقةٍ من طريق الترجمة أو الاقتباس والتركيب أو التحويل. و Gilliot يعتبر نفسَه وعشرات من زملائه وسابقيه من أتباع فكرة "التأليف الجماعي" التي يرسم خطَّها التاريخي فيما بين Bergsträsser و A. Jeffry وBretzl في الثلاثينات والأربعينات من القرن العشرين، والزمن الحاضر- وهو يُسمّي هذه القراءة لتاريخ النصّ القرآني قراءةً مقارنة en aval؛ بينما لا يذكر من أتباع القراءة الأُخرى (التي يسمّيها تأصيلية en Amont) غير Günter Lülingو Christoph Luxenberg(2) ويتابع Gilliot أنّ الهدف الذي تريد مدرسته في التفكير والتدبير بلوغَه هو الوصول إلى Historico- critical text أو

نص نقدي تاريخي، مُقارن للمصحف العثماني الذي يعتبره الصياغة الأخيرة والقانونية للقرآن. والسبيلُ الأكثر دقةً لبلوغ ذلك رغم صعوباته هو الـ Corpus Coranicum!

تملك القراءتان التأصيلية والمقارنة مشتركات وافتراقات. فالمشترك بينهما الاتفاقُ على أنّ القرآن الذي بين أيدينا هو النصُّ الذي جرى المصيرُ إليه وقوننتهُ بعد مدةٍ على وجود نصوص أو روايات أو سرديات متعددة.وهؤلاء- وإن لدوافع مختلفة- لا يرون إمكان ظهور نص ديني في أهمية القرآن، في مطالع القرن السابع الميلادي، باعتباره متفرّداً بالإنشاء والصدور من جانب فردٍ واحد. إذ كلُّ الديانات الأُخرى تملك نصوصُها الدينية رواياتٍ وسرديات متعددة وأحياناً متناقضة، وحتى القوننة اللاحقة لتلك السرديات ما أنْهت تعددية النصوص كما في حالة العهد الجديد، وبعض أسفار العهد القديم. ولذا فالمطلوب (وهذا أمرٌ مشتركٌ أيضاً) اكتشافُ الرواية أو السردية أو السرديات الأصلية أو الأولى قبل ما صار يُعرفُ بالمصحف العثماني. والمشترك أخيراً بين القراءتين نفيُ الرواية الإسلامية الكلاسيكية لظهور القرآن أو نزوله منجَّماً عبر ثلاثة وعشرين عاماً، وتسجيل الرسول صلواتُ الله وسلامُهُ عليه للنص المنزَّل بالتدريج، وتلقينه لأصحابه من أجل الحفظ أو الجمع، ثم جمع أبي بكر لأجزاء القرآن المكتوبة في بيت ابنته حفصة زوج النبي(ص)، إلى أن جُمع النصّ في المصحف، أي بين الدفتين في زمن عثمان بن عفّان حوالي العام الثلاثين للهجرة. ولذا فهم عندما يتحدثون، وليس منذ الآن بل منذ أيام نولدكه Nöldeke عن الجمع العثماني يقصدون النصّ القانوني الذي يتداولُهُ المسلمون، والذي ربما يكون الاتفاق عليه قد جرى بعد عثمان بما يزيد على القرن من الزمان!

ويبدو الاختلاف وليس الخلاف بين المذهبين المقارن والتأصيلي في عدة مسائل مهمة. فالتأصيليون المتكاثرون بخلاف المقارنين النقديين، بالغو القِدَم. فمنذ الربُع الأول من القرن التاسع عشر،ومع تبلْوُر ما صار يُعرفُ بالقراءة التاريخية- النقدية للعهدين القديم والجديد، بدأ الانشغال بأصول الإسلام والقرآن، أو بأصول الإسلام استناداً للقرآن(3). وبالطبع كانت هناك انشغالاتٌ كبرى وذات طابع نهضوي بالفيلولوجيا والتاريخ والاجتماع في الحضارة العربية والإسلامية؛ لكن بقي أكثر من نصف البحوث والدراسات، وعلى مدى حوالي القرن منشغلاً كما سبق القول بقراءاتٍ تأصيلية في أصول الإسلام والقرآن.

فذهب كثيرون إلى القول بالأصل اليهودي للقرآن والإسلام، كما ذهب كثيرون إلى الأصل المسيحي للقرآن والإسلام. واعتدل فريقٌ ثالث- وهذه نكتةٌ سوداء ساخرة- فقال بإعادة الإسلام والقرآن إلى مزيجٍ من اليهودية والمسيحية(4)! فالسريانيات والآراميات الطاغية في أعمال العشرات من الدارسين الشبان والكهول في العقود الأخيرة هي فرعٌ على هذا التيار التأصيلي أو الإلغائي العريق في الرؤى الغربية المعقَلنة للإسلام. وقد نبَّه الأستاذ Böwering في مقالةٍ له قبل سنوات، إلى مقالةٍ صادرة عام 1918 تعتبر الإسلام تطوراً عن المسيحية -اليهودية التي ظلّت معروفةً في بلاد الشام والجزيرة حتى القرن الخامس الميلادي(5)!

إنّ المُرادَ هنا ليس الخوض في هذه النزعة أو تلك من نزعات الإلغاء للإسلام والقرآن بدوافع تبشيرية أو علمانية/ عقلانية؛ فقد خيضت نضالاتٌ علمية وغير علمية ومن جانب باحثين مسلمين وغير مسلمين، في مواجهة تلك الإلغائيات، والبروفسوره نويفرت، الباحثة الكبيرة في الدراسات القرآنية، وصفت في كتابها الصادر مؤخَّراً، الاستعلاء المتجدد لذاك النوع من المقاربات للقرآن منذ النصف الثاني من السبعينات بأنه انكسارٌ خطيرٌ لا يخدم العلوم القرآنية والإسلامية مهما كان الهدف الذي يدّعي أنه يسعى لتحقيقه(6). تصوَّروا أن Lüling عدَّل العنوان الفرعي في الترجمة الإنجليزية لكتابه على النحو التالي A Challenge to Islam for Reformation:، أي تحدي الإسلام من أجل "الإصلاح"! وفي التقديم الذي كتبه صديقي الأستاذ جورج تامر لترجمته لكتاب نولدكه: تاريخ القرآن، عام 2004، قال إنّه إنما نقل كتاب نولدكه التاريخي ذاك، من أجل الإسهام في إصلاح الإسلام!

لقد قلتُ في بداية هذه الفِقرة إنني لا أقصِدُ الردَّ على النزعات السريانية في قراءة القرآن، بل ما أقصِدُهُ هو: كيف تُسهم أو يمكن أن تُسهم هذه الطرائف والغرائب في فهم القرآن أو أصول الإسلام؟! تأتي إلى هذا النصّ الديني الذي ظهر في القرن السابع الميلادي، فتقول إنه ليس نصاً في الحقيقة، بل هو "إنجيل العبرانيين" للطائفة الأبيونية بمكة، وقد تُرجم أو حُوِّل زمن النبي(ص) أو بعده، أو أنه ترجمةٌ من عدة مصادر أيام النبي وبعده- كيف يبقى القرآن نصاً قابلاً للفهم، وبالتالي ممكنَ الدلالة على أُصول الإسلام؟! فحتى في حدود محاولات برغشتراسر وجفري، أي الحديث عن عشرات أُلوف المفردات

والتراكيب غير العربية في القرآن، لا يبقى هذا النصّ الذي يُسمّي نفسَه كتاباً قابلاً للفهم. والأمر نفسُه يصحُّ على النقدية الجذرية الأُخرى من جانب وانسبورو وكوك وكرون. فبحسب هذا التصور على التنوع في التفاصيل بين الأطراف، هناك نصوصٌ أو قِطَعٌ متشرذمةٌ هي مورايثُ العهد الأول للنبي وأصحابه، وهي تدلُّ على الأصول اليهودية أو المسيحية للقرآن ودعوة النبي أو الأنبياء الذين ظهروا دفعةً واحدةً في القرن السابع الميلادي في الجزيرة وجوارها(!) أما النصُّ الذي بين أيدينا فقد أنتجته الأرثوذكسية الإسلامية مغيِّرةً من طبيعة الدين، وواضعةً له في خدمة الإمبراطورية. أمّا كيف أمكن إخفاء الطبيعة اليهودية أو النصرانية وسط تلك البيئات المتشرذمة Secterian Milieu(7) بحسب تعبير وانسبورو، والوصول إلى نصٍ قانونيٍ مُجمَعٍ عليه، فهذا ما لا يريد هؤلاء التفكير فيه أو تقديره. إنما الأهمُّ من ذلك، وكما سبق القول، كيف يمكن فهم القرآن، ودعوة الإسلام، والتاريخ الإسلامي الأول، بعد هذا الترسيم السوريالي والافتراضي لأُصول القرآن وأصول الإسلام(8)؟

II

لقد شكلت القراءة او القراءات الغربية التأصيلية للقرآن في العقود الأربعة الأخيرة إذن انسداداتٍ تحول دون الفهم أو الإفهام. وهي لن تنتهي بالطبع ما دامت غير مفيدة وغير معقولة أحياناً، ما دامت توظيفاتُها حاضرةً ومستمرة. بيد أنّ الذي أراه أنّ القراءة الأُخرى التي ازدهرت وما تزال، وقد يكون لها مستقبل، فهي القراءة المقارنة. والقراءةُ المقارنة تزعم أنها لا تنطلق من مقولةٍ مسبقةٍ، كما أنها لا تفترضُ نتائج معينة. وهذا غير صحيحٍ في الواقع. لكنني سأحتكمُ في شأنها إلى ما احتكمْتُ فيه بشأن القراءة التأصيلية وهو: مدى الإعانة على فهمٍ أفضل أو آخَر للقرآن. القراءة المقارنةُ هذه هي قراءةٌ بنيوية. وإذا كانت القراءةُ التأصيلية قد أفادت كثيراً من بحوث وتطورات دراسات العهدين القديم والجديد؛ فإنّ القراءة المقارنة، تفيد أكثر بكثيرٍ أيضاً من معطيات ونتائج دراسات النص واللسانيات الحديثة والمعاصِرة. إنما الطريف أنها تقول في الحقيقة، رغم اعتبارها القرآن نصاً ذا بنية؛ إنه ليس نصاً منذ البداية وإنما هو نتاج تأليفٍ جماعيٍّ أو تأليف "الجماعة"، وأن عمليات التأليف أو التوليف هذه استغرقت وقتاً ظهرت خلاله نصوصٌ أو أجزاء من نصوص، جرت في النهاية ترتيبات جمعها وقوننتها في نصٍ واحد. وعمليات التركيب هذه اقتضت

إهمالَ أو رمْيَ او تناسيَ أو استبعاد الكثير من المفردات والتعابير والفقرات ووضْعها في مراتب أدنى. والمطلوب الآن وفي كلّ آن، أي منذ أيام جفري وبرغشتراسّر تتبُّع هذه المهمَلات والمستبعدات وما نُحّي منها إلى مراتب أدنى مثل القراءات المختلفة، أو التفاسير ،وكلّها باعتبارها وثائق أو شبه وثائق ينبغي جمعها جمعاً مستقصياً من المصادر الإسلامية وغير الإسلامية ووضْعُها في مقابل نصّ الجمع العثماني فيما يشبه ما نفعُلهُ في الكتاب ذي المخطوطات المتعددة، لكي نصلَ إلى نشرةٍ محقّقة له(9)! الطموحون من أهل هذا المذهب (وهذا كان رأي برتزل وجفري) ما يزالون يأمُلون أن يكشفوا – إذا صحَّ التعبير- عن النُسَخ الأُخرى الضائعة مما قبل المصحف العثماني. والمُتواضعون منهم أو مَنْ يعتبرون أنفسَهُمْ علميين أكثر، يأملون أن يحققوا من وراء ذلك عدة أمور نتائج شاسعة:

1)- فهم أفضل للنص القرآني المُتداوَل بما في ذلك كشف الخروقات والمنسوخات، وأسرار غرائب التركيب والسياقية والاجتزاء. وإنما قبل ذلك وبعده طرائق عمل أو أعمال المحرِّرين، على اختلاف البيئات والأفكار.

2)- فهم أفضل لعلائق الشفوي بالكتابي، باعتبار أنّ القرآن بحسب اسمه هو نصٌّ مقروءٌ أو متلوٌّ أو أنه للإلقاء والسَماع. وحتى عندما كُتب ما انتهت الأهميةُ الفائقة لتلاوته بصوتٍ عالٍ استناداً إلى الحفظ غيباً أو حتى إلى نصٍ مكتوب. فالشفوي عندما يتحول إلى نصٍ مكتوبٍ يخضعُ لآلياتٍ أُخرى للتعامُل والاستنطاق حتى في العبادات. وبهذا المعنى فإنّ كثيراً مما أُثبت في النصّ العثماني أو حُذف بطريقةٍ ما ربما تكون له علاقةٌ بهذا التخالُف والتفاوت أو التناسُق بين الشفوي والكتابي.

3)- فهم أفضل للبيئات التي ظهر فيها القرآن من حيث الثقافة الدينية والثقافة العامة الشفوية والمكتوبة، والفرق الدينية الموجودة- وبشكلٍ عام: علائق القرآن بمحيطه العربي القريب، والمحيط الأوسع، وعلى مديات متطاولة تصل إلى قرنين من الزمان إلى الوراء، وتتناول الأفكار والأحداث.

4) فهم أفضل لعلائق القرآن أو لغته باللغة العربية في القرنين السادس والسابع. والمعنى الحقيقي للسان قريش، والألسنة واللهجات الأُخرى. وعلاقات النصّ القرآني اللغوية واللسانية بالشعر العربي وعلاقة الشعر به. وما معنى اختيار هذه الصيغة للدعوة القرآنية، والتي فتنت العرب الأوائل بعد ترددٍ طفيف. ثم الفهم الحقيقي لعلائق اللغة القرآنية بالعلوم اللغوية واللسانية العربية.

5) معرفةٌ أفضل بشخصية النبي صلواتُ الله وسلامُهُ عليه، وطرائق فهمه لمحيطه ولدعوته ولثقافته ولعلاقاته بأصحابه وبالجماعة الأُولى التي أنشأها وراقب وأشرف على عمليات تحولها إلى مجتمع. وكما في كلّ نقطةٍ من هذه النقاط؛ فإنّ هؤلاء لا يعتبرون نصّ المصحف العثماني كافياً للكشف الجليّ عن شخصية النبي، بسبب عمليات التحرير المتلاحقة، والمراجعات المعدِّلة التي دخلت عليه، وتركت في الوقت نفسه آثاراً ملموسةً في الأدبيات الإسلامية الشاسعة، وأهمها كتب التفسير وكتب القراءات. أمّا سرديات السيرة النبوية فإنّ هؤلاء يعتبرونها متأخرة التأليف، وتمثّل رؤية الجماعة لنبيِّها أكثر مما تمثّل شخصية النبي نفسه في بيئة الأولى قبل البعثة وبعدها.

6) وأخيراً الطموح إلى فهمٍ أفضل لطبائع الجماعة الإسلامية الأولى فيما بين زمن النبي(ص) وقيام الدولة الأُموية. فهناك الصورة التقليدية في المصادر التاريخية.وهناك الصورة أو الصُوَر التخريبية التي ظهرت في أعمال كُتّاب التاريخ الآخر في العقود الماضية. ولا بد من تأمُّل أشمل بالتحليل والتركيب ، وبذل الجهد في الوصول إلى وثائق غير معروفة من قبل، ومباشِرة أو غير مباشرة.

إنّ الذي ينبغي تقريره هنا أنّ هذه الطموحات الاستقصائية لا غبار عليها بل ويمكن أن تكون مفيدةً إذا حقّقت بعضَ هذه الطموحات. إنما المشكلةُ فيها بالنسبة لدراسات القرآن أمران: **قيامُها** على مقولاتٍ مضمرةٍ أهمُّها افتراض وجودِ زمنٍ أو مراحل تمت فيها عملياتُ تحرير ومراجعة أو مراجعات أوصلت النصَّ أو وصلت فيها النصوص إلى النصّ القانوني أو المقدَّس. وهذا قد يعني أنّ المصحف الذي بين أيدينا هو النص الثالث أو الرابع او الخامس! **والأمر الثاني** الحديث كلَّ الوقت عن النصّ وبنيته، رغم أنّ المقولة الأُولى تضربُ مسألة البنية، و تجعلُ من الصعوبة بمكان الحديث عن نصٍ أيّاً يكن نوعه. ونحن نعلم أنّ النصَّ الشفويَّ بالذات (مثل الشعر) لا يسمحُ بقيام بنية، بل يسمح بقيام نمط. وما أتحدث عنه أمرٌ شديد التعقيد لا تسمح هذه العجالة بقراءة أو مناقشة تفاصيله.

لقد تحدثت دائماً في هذه المطالعة ليس من منطلق أنّ المتحدث مسلمٌ أو مؤمنٌ بقدسية وتنزيل النصّ القرآني؛ بل من منطلق إمكان الإفادة من هذه المقاربة أو تلك في عمليات الفهم والإفهام. والبنيويةُ مذهبٌ شكلاني في مقاربة النصوص، لكنه أيضاً مذهب فكري وفلسفي يحيل على آليات وأواليات تعتبر الشكل المرجع النهائي فتصبح "المعرفة" غير ممكنة إلا بالتحايُل. وعلى

مستوى الفكر فإنّ البنيوية كانت شرًا علينا في الثقافة العربية، وقد استخدمها مفكرونا الكبار في العقود الماضية لفرض قطيعة وهمية مع موروثنا الحضاري والثقافي نصوصاً وغير نصوص(10).

لا يصحُّ بالطبع ولا يستقيم الإعراضُ عن هذا الدرس أو ذاك بسبب التخوُّف من العواقب، أو لأنّ فلانًا أو علاّنًا ممن يمارسون هذا المنهج خبيثٌ أو سيئ الطوية أو يملك أهدافًا مضمرة. إنما من جهةٍ ثانيةٍ، وكما سبق القول، لدينا تجربةٌ سلبيةٌ نحن الدارسين العرب في المرحلة الماضية، مع نهجي التأصيل، وقراءة البُنى وتفكيكها. لقد أعجزنا الأمران عن محاولة المُضيّ في كتابة تاريخٍ ثقافيٍّ طوال أكثر من أربعة عقود. فلا بأس بالمُضيّ مع "الكوربوس كورانيكوم"، لكنها من وجهة نظري ليست المقاربةَ الواعدةَ كما تبدو من الوصف العام إن لم تقترن بثلاثة أمور لازمة الاعتبار:

- الخروج تماماً من التأصيليات شكلاً وموضوعًا، والخروج في الوقت نفسِه من لوازم البنيويات، أو يظلّ الصراع قائمًا بداخل المنهج بين الأصول القريبة والبعيدة التي تُلغي البنية، والبنية التي تتصارع مع الأصول من جهة، ولا تسمح إلاّ بنوعٍ معيَّنٍ من المعرفة ينبغي أن يبقى شكليًا بحتًا . فالإحالة دائمًا على أصلٍ أو أصول مفترضة نصية أو من نتائج حقبة تُلغي البنية. والإصرار في الوقت نفسه على أنّ القرآن نصٌّ قائمٌ ذو بنية لا ينفي الأصل المفترض وحسْب؛ بل إنه يشوّش أيضًا على إمكانيات القراءة الداخلية للنصّ ولو ظلت شكلية. إنّ هذا الواقع، أو هذا التوتُّر ناجم عن اصطناع إشكالية ثم محاولة حلّها. ونحن نعرف أنّ هذه الأدبيات التأصيلية والبنيوية والتفكيكية هي بطبيعتها وسياقاتها أدبياتٌ جدالية، إن صلحت للهدم أو الوصول إلى حالة "تكافؤ الأدلة" فهي لا تصلُحُ لإثبات أو اجتراح جديد على أساس الموجود وليس المفترض.

- البقاء على مسافة فعلية وليس اعتبارية وحسْب من نصوص العهدين القديم والجديد ، ومن اعتبار ما يحصل في الدراسات حولهما مقياساً لما ينبغي أن يكون قد حصل في الإسلام الأول. وذلك للاختلاف الشاسع في ظهور النصّ الديني، وفي مواقعه في قلب كل دين، وفي التجربة التاريخية والدينية القديمة والمعاصرة. لقد استُخدمت العلوم البيبلية ودراسات نقد النص

في تطبيقها على القرآن من أجل إلغاء الدين الإسلامي والقرآن. وهي تُستخدَمُ اليوم من أجل إثبات التشابُه، والإفادة بالتالي من نتائج تلك الدراسات في قراءة التجربة الإسلامية الأُولى. وهذا هدفٌ مشروعٌ وبخاصةٍ أنّ القرآن يعتبر نفسه استمراراً للديانات الكتابية. إنما ليس من الضروري، ولا من الصحيح أن يسري على القرآن ما سرى على العهدين في الظهور وفي التطور وصولاً إلى القوننة. فهناك فروقٌ هائلةٌ في فهم الوحي وعلاقته بالتنزيل، وفي علائق القرآن بالكتاب، وعلائق النبي بالقرآن وبالكتاب معاً. وهناك فروق بارزة في التجربة التاريخية. وهناك بالإضافة لذلك عقبتان بحثيتان تحولان دون الخروج من إسار البيبليات: **قرن كامل** من الدراسات والبحوث التي تتخذ صبغةً علميةً، وبعضها يتعلق بنقد النصّ، وفلسفة الدين، والوظائف الشعائرية والرمزية للنصّ المقدَّس. **والانصراف** الهائل في العقود الأخيرة لاجتراح إشكالياتٍ وقطائع تاريخية ومعرفية لها صِلةٌ قويةٌ بسوء علائق المسلمين بالعالم المعاصر. إنّ هذه الانطباعات السلبية المتكوِّنة، دفعت دارسةً صلبة العزيمة وشاسعة المعرفة مثل أنجليكا نويفرت للقول إنه مع الأسف ما عاد يمكن تجاهُل محاولة وانسبورو وأمثاله رغم خَطَلِها الظاهر(11). على كل حال، إن لم يكن الخروج من مقياسية العهدين ودراساتهما ممكنًا، فلا بُدَّ أنه ممكنٌ علمياً اتّخاذُ مسافةٍ ضروريةٍ دعا إليها قبل قُرابة القرنK.H. Becker عندما قال بإنشاء "علم الإسلام".

- إعادة النظر في المنهج نفسه، أي المنهج الشكلاني المقارن ذي الاهتمامات الفيلولوجية واللسانية. هذا المنهج عاد للاعتصام بالهرمونويتك، إنما بالمعنى الضيّق الذي يبلغ حدوده القوصى في "الكوربوس كورانيكوم". وهذا تذريرٌ لا حدودَ له إن لم نخرج من التفسير إلى التأويل. ولستُ أملكُ بالطبع، كما لا يملك غيري بدائل جاهزةً أو مؤكَّدة. بيد أنّ اطّلاعاتي واستشرافي لا يبعثان على التفاؤل بإمكان الخروج من الضبابية والمأزقية بالمنهج الشكلاني الفيلولوجي واللساني.

III

علّمتْنا التجربة التاريخية العربية- الإسلامية، أنّ مراحل التجديد الكبرى في الدين والثقافة الدينية، كانت تقترن بظهور تفاسير جديدة للقرآن الكريم، ومداخل أو مقدمات لقراءة القرآن تجمع إلى القديم محاولاتٍ للتفكير والقراءة بطرائق جديدة. وهذا الأمر حاوله الشيخ محمد عبده المفتي المصري المشهور، والذي اعتنق أفكاراً إصلاحية. سيطرت على عبده فكرة السُنَن والانتظام. فقد أراد إقامة انتظامٍ أو إظهارَ انتظامٍ للعالم المتغير على قواعد وأصول قررها القرآن. بينما أراد الشيخ طنطاوي جوهري في العصر ذاته إظهارَ الأمر نفسِه لكنْ بالتأكيد ليس على سُنَن الاجتماع الإنساني؛ بل على أنّ الثورة العلمية الحديثة ونظرياتها يمكن أن يعترف بها القرآن لأنّ بذورها كامنةٌ فيه. أمّا جمال الدين القاسي فقد طمح في تفسيره إلى إظهار تلاؤم الإصلاحية السلفية مع نصّ القرآن وروحه. ورمى الشيخ الطاهر بن عاشور أخيراً في" التحرير والتنوير" إلى إظهار القرآن باعتباره نصّاً ثورياً يطلق طاقات الإنسان الإبداعية من قيود التقليد. وهذه التفاسير الخمسة مثلت حقبةً امتدت لحوالي القرن من الزمان، وعُرفت بالحقبة الإصلاحية. وإذا كان الفقه الإسلامي قد شهد فترةً نهضوية قرآنية أيضاً من حيث الانطلاق للتجديد استناداً إلى المقاصد الكبرى للقرآن والشريعة؛ فإنّ القصور والمدرسية داخلا علوم القرآن أو مداخِلَهُ وعلم أُصول الفقه. بيد أنّ هذه النزعة التواصُلية التي ظهرت في تفاسير القرآن، ظهرت أيضاً في الدراسات الأدبية، وهي التي وقعت في أساس فكرة الشيخ أمين الخولي لقراءة القرآن قراءةً أدبيةً أو باعتباره نصّاً أدبياً في الخطاب والدعوة وأساليب البيان والتأثير.

بيد أنّ التفسير البياني الذي حاولته الدكتوره عائشة عبد الرحمن، زوجة الشيخ الخولي وحاوله تلامذةٌ آخرون له، ما لبث أن توقّف، على وقع صعود الإحيائية الإسلامية التي صار تفسير سيد قطب: في ظلال القرآن سِفْرَها الأول. فالقرآن بحسب قطب ما أتى لتنوير العالم أو إرشاده إلى سُبُل تعميق إنسانية الإنسان؛ بل أتى لإيضاح نهج الله في حُكم العالم لأنّ الله سبحانه له الخَلْقُ والأمر: { وما خلقْتُ الإنس والجنَّ إلاّ ليعبدون}(الذاريات:56)، { ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون}(المائدة: 44). وقد ظلّت هناك محاولاتٌ حثيثةٌ للتقدم في تتبُّع القراءات ولُغويات القرآن، وعلائق القرآن بالنبي. وعمل

آخرون كثيرون على الإفادة من اللسانيات في فهم القراءات، وازدهرت في تونس والمغرب ومصر المقاربات من هذا القَبيل. بيد أنّ الروح الشعائريّ التقديسيّ كبح كلَّ محاولةٍ تُشعر بتفكيرٍ جديدٍ في فهم القرآن ذاته، فضلاً عن التفكير في تاريخيته أو تزمين أحكامه. إنّ الطريف أنّ عائشة عبد الرحمن وهي من رواد القراءة الأدبية أو البيانية للقرآن كانت هي التي أطلقت أواخر الستينات الصرخة أنّ الدين في خطر، وأنّ القرآن في خطر.

وفي الوقت ذاته الذي كان فيه الصقيع الشعائري يسدُّ المنافذ تحت شعار العصمة المحيطة بكل شيء؛ كان البنيويون اليساريون العرب، وأهل التفاوتات والقطائع يفرضون من جانبهم قطيعةً معرفيةً وتاريخيةً مع كلّ الموروث الديني والثقافي ومن ضمنه القرآن. وكانت هناك الصرخة المُضادّة لصرخة عائشة عبد الرحمن: أنّ الموروث الثقافي وبخاصةٍ المقدس منه هو خطرٌ على العرب في حاضرهم ومستقبلهم! وإذا كنا قد شهدْنا على مدى العقود الثلاثة الماضية أحداثَ عُنْفٍ ثقافيٍّ ومادي، وعنفٍ مُضادّ باسم الدين؛ فذلك لأنّ الشعائريات القاطعة سادت لدى سائر الأطراف، وحتى الكتابة في أدبيات القرآن وتاريخيته كانت جزءاً من تلك الجداليات، التي ما كانت غير تعبيرٍ عن الصراع على السلطة في المجتمع والثقافة والدولة.

*****

لقد حفلت السنواتُ الأخيرةُ في المخاطبات مع الرابطة المحمَّدية للعلماء، بالحديث عن هذا النقيض الظاهر: حميمية العلائق بين الجماعة والقرآن، والغُربة عن القرآن على مستوى النُخَب الدارسة التي تنغمس في أحد التوجهين السائدَين: **البنيوي** القاطع وغير الساعي للفهم وإعادة القراءة وفتح الآفاق، والشعائري المُغلق المنهمك في الدوران في الحلقة المفرغة والمفزعة.

أين أُنْسُ القرآن، وأين سكينته، وكيف تحطمت تقاليد القراءة والتفسير بدون بدائل، هل هي غُربةُ القرآن كما يقول خصومُه، أم هي الغُربةُ عنه؟ عندما بدأت مع الصديق أحمد العبّادي والصديق عبد الله ولد أباه، التفكير في مشروع **التأويل** مؤتمراً ومجلة، كنّا معجَبين بكتاب Northrop Frye, The Great Code وبأعمال بول ريكور وبخاصةٍ **الزمان والسرد**، وأُطروحة الـ Tradition لدى Gadamer، ومداخل إيزوتسو المفاهيمية لتعقُّل عالم القرآن، واستبصارات الشاهد البوشيخي في هذا المجال.

يأتي هذا المؤتمر الفريدُ من نوعه إذن تأسيساً لمشروعٍ كبير. وسنستمع إلى عروضٍ عن مشروعنا للتأويل، كما عن مشروعاتٍ أُخرى تتصل بالقرآن، وبالنصّ الديني بشكلٍ عام. ويحتاج الأمر إلى زمنٍ وعملٍ طويلين، ومنا نحن العرب والمسلمين بالذات، لأنّ القرآن يخاطبُنا أفراداً وجماعات، كما يخاطب بني الإنسان بشكلٍ عام: { وما أرسالناك إلاّ رحمةً للعالمين}. نحتاج نحن وشباب دارسينا لتعلُّمٍ كثيرٍ وكبيرٍ في ثلاثة اتجاهات: **اتجاه** تجربة أمتنا التاريخية في قراءة القرآن، **واتجاه** تجارب الأمم والديانات الأُخرى في قراءة نصوصها، **واتجاه** الإبستمولوجيين والتأويليين ومفكري مذاهب "رؤية العالم"، وأهل نقد النصّ، وأهل القراءات الجديدة للنصوص الدينية من منطلقاتٍ أدبية وأُخرى تتعلق بفلسفة الدين.

نحن مصرُّون على أنّ القرآن ليس في غربة؛ بل إنّ كثيراً من دارسينا ومثقفينا هم الذين اغتربوا عنه في العقود الماضية. ويكون علينا أن نخرج من الغُربتين وعليهما: **الغربة** عن القرآن، التي تحدثنا عن بعض أسبابها، **والغُربة** الغربية التي تحدث عنها شهاب الدين السهروردي. والخروج من الغربتين هاتين، هو العَود الحقيقي للذات وللعالم. والعود إلى أُنْس القرآن وسكينته، أو لم يقل بول ريكور إنّ الذات تتأمَّل نفسها في المرآة التي يعرضُها أمامها الكتاب المقدَّس(12)؟ { قد نرى تقلب وجهك في السماء، فلنولينك قبلةً ترضاها. فولّ وجهك شطر المسجد الحرام،وحيثما كنتم فولُّوا وجوهَكم شطرَه}(البقرة: 144). صدق الله العظيم. والسلام عليكم.

الحواشي

(1) Claude Gilliot: Une Reconstruction Critique Du Coran ou comment en finir avec les Merveilles de la Lampe d’Aladin; in: Results of Contemporary Research on the Qu’an, The Question of a historio- critical text of the Qur’an. Ed. by Manfred S. Kropp. Orient- Institut Beirut. 2007. Pp. 32-137.

وللكاتب دراساتٌ أخرى كثيرة عن القرآن باعتباره ثمرة عملٍ جماعي. في حين يذكر Bothmer بين القائلين بأنّ القرآن من صنع "الجماعة" الإسلامية الأُولى.

(2) Luxenberg: Die Syro-aramäische Lesart des Koran, G.Lüling: Über den Ur-Qur'an.

(3) D.H. Hartwig, W. Homolka, M. Marx, A.Neuwirth: Im Vollen Licht der Geschichte- Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der Koranforschung; 2008, pp. 33-67.

(4) Angelika Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike. Verlag der Weltreligionen,Berlin 2010. pp. 77-86, 96-104.

(5) A. Schlatter: Die Entwicklung des jüdischen Christentums zum Islam, In: Evangelische Missionsmagazin. Bd. 62. 1918, 251-268.

(6) Neuwirth: Der Koran als Text. Op. Cit. 91-96.

(7) Wansbrough: Secterian Milieu. Oxford 1978.

(8) قارن برضو ان السيد: نظرة في بعض جوانب الدراسات القرآنية الحديثة في الغرب؛ في : المناهج الحديثة في الدرس القرآني. تحرير معتز الخطيب. بيروت: دار مدارك، 2011، ص ص 51-69.

(9) قارن بمقالة Claude Gilliot السالفة الذكر في الحاشية رقم (1)، ص ص 35-44.

(10) قارن بدراسةٍ لي عن مفكري "القطيعة" مع التراث، بعنوان: الأيديولوجي والمعرفي في تحقيقات التراث العربي وقراءاته؛ في: المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر. بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. تحرير عبد الإله بلقزيز. مركز دراسات الوحدة: بيروت، 2010، ص ص 135-167.

(11) Neuwirth; Der Koran als Text. Op. Cit. 100-103.

(12) Paul ricoeur: Essays on Biblical Interpretation. Philadelphia 1980. pp. 117-131.

وانظر الآن بول ريكور: الحب والعدالة. ترجمة وتقديم وتعليق حسن الطالب. مراجعة وتقديم جورج زيناتي. بيروت: دار الكتاب الجديد2013. ص ص 62-63.

الغُربةُ عن القرآن: انسدادات التأصيليات والبنيويات والشعائريات

رضوان السيد

المؤتمر السنوي للرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب
حول التأويل في الدراسات القرآنية

الرباط 26-28يونيو/حزيران، 2013

الشيعة والسنة: التوتُّر ومداه ومصائره

رضوان السيد(*)

التصنيف: أوراق علمية

الموضوع: التوتر السني / الشيعي – العالم العربي المعاصر

المصدر: دراسة منشورة

التاريخ: 2010

I

يسودُ التوتُّر العلاقات بين السنة والشيعة في أرجاء مختلفة من العالم الإسلامي، ويبلُغُ في قوته ومَدَياته حدودَ القول إنه **الموجةُ التاريخيةُ الثالثةُ** في هذا السياق. والذي أقصِدُهُ أنّ التجربةَ التاريخية للعلاقة بين الفريقين مرت من قبل بحقبتي توتُّر كبيرتين، وهما الحقبة الواقعةُ بين القرنين الرابع والسابع للهجرة، والحقبة الواقعةُ بين القرنين التاسع والحادي عشر للهجرة. ونعيش خلال النصف الأول من القرن الخامس عشر الهجري، حقبة التوتر الثالثة والحاضرة.

في الحقبة الأولى، كان الصراع تكوينياً ومتشابكاً إذا صحَّ التعبير. فقد كان القرن الرابعُ قرناً شيعياً بامتياز سادَ فيه الفاطميون بالمغرب ثم بمصر والشام، وسيطر فيه البويهيون الشيعة على شرق العالم الإسلامي وصولاً إلى بغداد مقر الخلافة العباسية. ومن الناحية الفكرية والفِرَقية؛ فقد كان الفرعُ الإثنا عشري من التشيع في طور التكوين إلى جانب وفي تجاذُب مع الفريقين الشيعيين الآخَرين البارزين آنذاك : الإسماعيلي، والزيدي. أما السنة فقد كانوا أيضاً في حقبة تكوُّن

من الناحية الفكرية والدينية. وأقصِدُ بالتكوُّن التمايُز العَقَدي بين الأشعري والأشعرية من جهة، والحنبلية والسلفية وأهل الحديث من جهةٍ ثانية. ولذلك فقد كان للصراع التاريخي ذاك بُعْدان: بُعْدٌ داخليٌّ في قلب الجانبين الشيعي والسني بدار الإسلام. وبُعْدٌ اشتباكيٌّ بين السنة والشيعة. تمثَّل البُعْدُ الداخليُّ للصراع بين الشيعة في بروز تيارٍ جديدٍ تقومُ عقيدتُهُ الخلاصية على انتظار ظهور الإمام المهدي بعد دخوله في الغيبة الكبرى، والتفكير في الآليات الضرورية والمؤقتة للقيام على مسألتين: إدارة شؤون الجماعة، وانتظار عودة الإمام والتمهيد له. وقد كان طبيعياً والمذهبان الإسماعيلي والزيدي قائمان في دولتين بأئمتهما ومتكلميهما وفقهائهما؛ أن يمثّلا التحدي الأبرز للإثني عشرية. أما الخصومةُ مع السنة فقد بدأت وقتها في بلاط عضُد الدولة البويهي ، وقد كانت فكريةً وكلامية. كما ظهرت في مناطق ومدن ظهور التشيع الإثني عشري حيث كانت هناك كثرة سنية أو شيعية مثل بغداد وحلب ونيسابور وبيهق. وما تطورت خصومةٌ فكريةٌ مع الإثني عشرية في القرن الخامس الهجري حيث صعد الإحياء السنّي، وتبلورت الأشعرية؛ بل ظلَّ الصراع الفكري والسياسي والعسكري السنّي مع الإسماعيلية التي سقطت دولتُها في خضمّ الصراع بين الدول السنية والصليبيين. وهكذا فطوالَ حوالي الثلاثة قرون بين الرابع والسابع للهجرة، تتحدث النصوص التاريخية، وتواريخُ المدن عن صِداماتٍ في الأحياء والنواحي بين السنة والشيعة(الإثني عشرية)؛ لكنّ الجدالات ضدَّ فكرة "غيبة الإمام" وضدَّ ربْطها بالمهدي القائم في آخر الزمان، ظلّت تجيءُ في الأساس من جانب الإسماعيلية والزيدية. وما تنبَّه لها الأشاعرةُ (والماتُريدية) إلاّ بعد القرن السابع الهجري.

ومع ذلك فقد كانت الحقبة الأولى للصراع هذه حاسمةً لثلاث جهات: **<u>أنها</u>** **<u>المرة الأُولى</u>** التي يقالُ فيها من جانب المؤرّخين إنّ هناك صراعاً شيعياً/ سنياً، أو بين الخلافة والإمامة. **<u>وأنها المرةُ الأولى</u>** التي تعلنُ فيها الدولةُ العباسيةُ عن نفسها باعتبارها دولةَ أهل السنة والجماعة (العقيدة القادرية)، وأخيراً لأنّ الإسماعيلية(والزيدية) شهدوا انحساراً كبيراً بين القرنين الخامس والسابع بحيث زالت الدول الإسماعيلية(بالمغرب ثم بمصر واليمن)، وظهر تيارٌ مهدويٌّ في قلب

الزيدية نفسِها(= الشيعة الحسينية)، كما زالت دويلاتهم بالديلم وطبرستان، وتضاءلت باليمن. وبدا ذلك لأول وهلةٍ باعتباره انتصاراً لأهل السنة (وليس للعباسيين الذين استمرت دولتُهم في التراجُع بعد استفاقةٍ قصيرة)؛ لكنّ الظهور الإثني عشري أفاد من تراجُع الزيدية بطبرستان وارتباكهم باليمن، كما أفاد أكثر من انحسار الإسماعيلية وانقسامهم. والواقعُ أنّ عقيدة "**الغيبة**" – وهي فكرةٌ خلاصيةٌ قويةٌ– وممارسة التقية أنقذتا التشيُّع كُلَّه، بعد أن بدا الفاطميُّ والزيديُّ باعتبارهما حاكمين عاديين لا يختلفان كثيراً ولا قليلاً عن الخليفة العباسي، ولا تتوافرُ فيهما– رغم تحدُّرهما من سُلالة النبي(ص)– أية خصوصياتٍ مهدوية. وزاد الطينَ بلّة ظهور القرامطة ثم ظهور راديكاليي الإسماعيلية (=الحشاشين) الذين روّعوا الأجزاء الشرقية ثم الشامية من ديار الإسلام.

أمّا **الحقبةُ التاريخية الثانيةُ** في الصراع فقد بدأت في القرن الثامن الهجري. وكانت الخلافةُ العباسيةُ قد سقطت على يد المغول، وقامت الدولةُ الإيلخانيةُ/ المغولية شرق الفرات وعبر الهضبة الإيرانية، وصولاً لآسيا الصغرى من الناحية الثانية ، كما قامت الدولة المملوكية في غرب الفرات بالشام ومصر ؛ وعملت كلاهما على ملء الفراغ الجيوسياسي (والإيديولوجي) الذي أحدثته الغزوات والحروبُ الصليبيةُ والمغوليةُ، والانحسارات والمتغيرات السالفة الذكر من الحقبة السابقة والتي انتهت في القرن السابع الهجري بسقوط الخلافة العباسية ببغداد.

بادر المماليكُ على أثر سقوط خلافة بغداد عام 656هـ/1258م إلى استجلاب أحد أبناء الأُسرة العباسية إلى القاهرة حيث أعلنوه أميراً للمؤمنين، وأكملوا زعامتَهم للإسلام السني بالاعتراف بالمذاهب السنية الأربعة مع تقديمٍ للمذهب الحنفي؛ لأنّ المماليك (الأتراك) كانوا من الأحناف. أما الإيلخانيون الذين بدأ الإسلام يتسلل إلى صفوف أُمرائهم (وعلى المذهب السني) فقد وقعوا في حيص بيص. إذ إنهم كانوا بين أحد خيارين: إمّا أن يُزيلوا الدولة المملوكية ويحتضنوا العباسيين من أجل المشروعية، وإمّا أن يعترفوا بالخليفة العباسي بالقاهرة، فيصبحون في المنزلة الثانية بعد المماليك في مسألة حماية الإسلام السني

وخلافته. ولأنهم عجزوا عن إسقاط الدولة المملوكية بعد عدة حملات ؛ فقد آثروا خياراً آخَرَ تماماً وهو اعتناقُ المذهب الإمامي الإثني عشري، فأبدعوا بذلك تقليداً جديداً لاءَمَ عدة سياقات: أظهروا إمكان إقامة دولة شيعية رغم استمرار غياب الإمام، وتوافق ذلك مع مصلحتهم إذ لن يخضعوا لمرجعيةٍ حاضرة ، وتوافقَ ذلك مع مطامح الإداريين والمثقفين الإيرانيين شبه القومية (عاد اسم إيران زمين – أي بلاد إيران– إلى التداول في سجلاّت الدولة) ؛ وبخاصةٍ أنّ المذهب الإثني عشري كان قد كسب وقتها نصف السكّان بإيران والعراق. ثم إنّ الفقهاء الشيعة الذين كانت سلطتُهم أو ولايتُهم قد شملت إدارة الشأنين الديني والاجتماعي للجماعات الشيعية في غياب الإمام، رأَوا إمكانَ الإسهام في المهمة الأُخرى دون الانغماس فيها بأنفُسهم وهي إقامةُ دولة التمهيد (انتظاراً لعودة الإمام أو ظهوره). ومع أنّ سلاطين الإيلخانيين لم يثبتوا جميعاً على المذهب لأنّ عدداً منهم عادوا إلى التسنُّن (تحت وطأة إقبال أقربائهم بآسيا الوسطى وأفغانستان وشبه القارة الهندية على التأسلُم والتسنُّن) ؛ فإنهم فتّحوا الإمكانيات السالفة الذكر، فصار المسرحُ مهيئاً لأول مرةٍ لصراعٍ على مستويين: المستوى الجيوسياسي والجيواستراتيجي من جهة، والمستوى الديني والاعتقادي من جهةٍ ثانية. في الحقبة الأولى التي استعرضْناها ما كان الدينُ أو المذهبُ عنصراً أساسياً؛ إذ إنّ الفاطميين والزيدية إنما ظهروا على أرضٍ عباسية. وكانت الدولة العباسية تُصارعُ لاستعادة أراضيها من الدويلات التي تكاثرت، مستعينةً في الصراع بالأُمم الإسلامية الأُخرى التي أقبلت على الإسهام، إلى جانب العرب والفُرس والديلم. وكان أبرز تلك الأُمم: الشعوب التركية التي اعتنقت بالإجمال المذهبَ السُنيَّ واتّخذتْ من الخلافة العباسية(التي صارت سنّيةً فعلاً بالمصلحة ثم بالانتماء) غطاءً في صراعها على السلطة في دار الإسلام، مع الآخرين، وفيما بينها. وهكذا فقد جاء العاملُ الديني في الحقبة الأُولى لاحقاً على العامل السلطوي والسياسي، وما كتب أبو حامد الغزالي كتابه: " المستظهري في الرد على الباطنية" (الإسماعيلية) إلاّ أواخر القرن الخامس الهجري. أمّا في الصراع الإيلخاني / المملوكي؛ فإنّ العاملين الجيوسياسي والديني تَسَاوقا وتَوازَيا، وإنْ ظلَّ العامل الأولُ أَظهَر؛ لأنّ الصراع

بدأ في الواقع بين الإيلخانيين والمماليك قبل اكتشاف إمكانيات العامل الديني، ولأنّ الفريقين السني والشيعي، كانا ما يزالان على امتزاجٍ شديدٍ في الشام وإيران والعراق، وأخيراً لأنّ الشيعة أنفُسَهم، ما كانوا قد اعتادوا على فكرة " دولة التمهيد" (السابقة على ظهور الإمام)، بعد أن أخلدوا لشيئٍ من الهدوء على أثر عواصف الفاطميين والقرامطة والحشاشين، وإيثار المسالمة والتقية في التعامل مع الجمهور، ومع السلطات.

وعلى أيّ حال ، فقد كتب العلاّمةُ الحلّي (في مطالع القرن الثامن الهجري) كتابه المشهور: منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، فردَّ عليه ابن تيمية من الشام ومصر بكتاب: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقَدَرية (والمقصود بالقَدَرية في العنوان: المعتزلة). يهتمُّ الحلّيُّ بالتدليل بالعقل والنقل على الأصل النبوي للإمامة، وتسلسُل الأئمة بالنص وليس بالتوريث، وعلى الغيبة باعتبارها حَدَثاً هائلاً يؤسِّس لخلاص الأمة والعالم أو أنّ مصيرهما يرتبط بذلك. ومع أنّ الحلّيّ لا يقول شيئاً عن كيفية السلوك في عصر الغيبة؛ لكنّ المفهوم أنه يترك ذلك للفقيه، صاحب السلطة في دراسة كل حالةٍ على حِدَة. وكان الشريف المرتضى (في القرن الخامس الهجري) قد رأى إمكانَ العمل مع السلطان العادل، واعتُبر ذلك وقتَها إذناً بالمُسالمة والصبر على الجور واللاشرعية في عصر الغيبة والتقية. ومعروفةٌ الطُرفة المنسوبة إلى ابن طاووس أمام هولاكو حين آثر الكافرَ العادلَ على المؤمن أو المسلم الجائر. أمّا في السياق الذي كان الحلّيُّ يكتب فيه؛ فإنّ السلطان الشيعيَّ ، يبقى طبعاً سلطاناً غير مكتمل الشرعية؛ لكنّ شرعيته أو نُصرته وليس طاعته فقط؛ لا تستندُ إلى عدله وحسْب ؛ بل إلى إيمانه بحقّ أهل البيت، وانتظاره مثل الجماعة الشيعية تماماً صاحبَ الزمان لكي يسلّمه مقاليد الأمور، مكتسباً من الفقيه بهذا الاستعداد، شـــرعيةً إضافيةً باعتباره وكيلاً مؤتمناً على "دولة التمهيد". أمّا ابنُ تيمية، والذي كان عارفاً بعقيدة الغيبة، لكنه لم يكن واعياً لآثارها المحتملة على المستوى السياسي؛ فإنه آثر الردَّ والنقضَ على أمرين: **عقيدة الإمامة** أُصولاً وفروعاً، وعقيدة الغيبة لدى الشيعة، **والأمر الآخر**: العقائد المعتزلية في التنزيه والصفات وخَلْق أفعال الإنسان مع أنّ المعتزلة (الذين

من ضمن أُصولهم نفي القَدَر) كانوا قد انقرضوا تقريباً (وانتهى القدرية الأوائل في القرن الثاني) ؛ لإيمانه بأن الشيعة يعتنقون الآراء المعتزلية أو يستندون إليها في التدليل على أجزاءَ من مذهبهم في وجه أهل السُنة. أمّا الإيلخانيون أنفسُهم فقد اختار لهم ابن تيمية مصيراً آخَر، عندما اعتبر أنهم ما يزالون على كفرهم (كانوا شامانيين، أي بوذيين في الأصل)، مستدلاً على ذلك باستحلالهم للكثير من المحرَّمات، وبمحاربتهم الدائمة للمسلمين (المماليك وشعوب مصر والشام)؛ وهذا ما صرَّح به الرجل في رسالته "إلى السلطان الملك الناصـــر في شأن التتار".

وما اعتبرتُ خمودَ الصراع بين الإيلخانيين والمماليك نهايةً لهذه الحقبة؛ لأنّ الانزياحات الشعبية والجغرافية/ السكانية بين الطرفين استمرت بإيران وبالعراق وبخراسان وأذربيجان ومناطق آسيا الوسطى الأخرى وشبه القارة الهندية. وكان يمكن للأمر أن ينحسم لصالح الشيعة في شرق العالم الإسلامي على الأقلّ، لولا ظهورُ العثمانيين، قبل ظهور الصفويين بإيران. والصفويون هم الدولةُ الشيعيةُ الخالصةُ الأولى، التي خاضت حروباً دفاعيةً في مواجهة العثمانيين على مدى أكثر من قرن، وغُلبت مراراً، كما غُلبَ القاجاريون من بعدهم(*)، وما خمد الصراع وهدأ على دَخَن إلاّ في مطلع القرن الثاني عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي. وخلال ذلك الصراع العسكري والاستراتيجي على المجالات والموارد والمنافذ، والبشر، والذي استمرّ زُهاء القرنين ونصف القرن، وخلف خراباً وانزياحاتٍ سكّانية لا تقلُّ هولاً عن الحروب المغولية وحروب تيمورلنك، اكتملت الأدبياتُ المذهبية الجدالية النابذةُ والناقضةُ بين الطرفين، والتي لم يُضف عليها السلفيون، من مريدي طهورية ابن تيمية وتلامذة ابن عبد الوهاب، كثيراً في الأزمنة الحديثة والمُعاصرة. وقد بلغ من هول الصدام وتأثيراته العقائدية والاجتماعية أنّ نادر شاه الأفغاني الذي حكم إيران لمدةٍ قصيرة، لم ير حلاًّ للنزاع المستشري إلا بالتوحيد بين السنة والشيعة، ولذلك جمع- وهو السني بالوراثة – فقهاء الطرفين وناقشهم وضغط عليهم، دون أن يتوصل لشيئ!

إن هذه الحقبة الطويلة من الصراع والمعارك العسكرية (بين القرنين الثامن والحادي عشر الهجري ،والرابع عشر والسابع عشر الميلادي) حدَّدتْ في

الحقيقة الخطوط الاستراتيجية للإسلام الشيعي، وليس للإسلام السني. فقد انحصر الإسلام الإثنا عشري بإيران وجوارها، مع صمود جيوبٍ شيعيةٍ في أنحاء مختلفة من العالم الإسلامي باستثناء جنوب شرق آسيا. وما تغيَّر المشهدُ كثيراً في عصر الاستعمار، ولا فيما تلاه، حتى كانت الثورةُ الإسلاميةُ في إيران، على أثر اندلاع

(*) لابن تيمية فتوى دعم فيها غزو الجيش المملوكي لمنطقة كسروان بجبل لبنان، والتي كان سكّانها من الشيعة، بحجة تآمُرهم مع بقايا الصليبيين(بقبرص). لكنني أُرجّح أنّ أولئك كانوا من الإسماعيلية، وفِرَق أُخرى، وليس من الإمامية الإثني عشرية؛ لأنه يعتبرهم من الباطنية، وأنه ليس في مناطقهم مساجد. وهاتان سِمتان لا تنطبقان على الإمامية.

إحياءٍ ديني شيعيٍ وسنيٍّ متوازيين ومتقاربين في البداية، طوال نصف القرن الماضي.

II

لا يصحُّ تجاهُلُ التاريخيات والمذهبيات في التوتُّر الحاصل خلال العقدين الأخيرين بين السنة والشيعة. لكنْ من المؤكَّد أنه لا علاقةَ لما يجري اليوم بما كان عليه الأمر بين العثمانيين والصفويين، أو بين الحنابلة والشيعة ببغداد في القرن الخامس الهجري. بل إنّ هذين الأمرين (التاريخي والمذهبي) لا يمكن حسابُهُما في مجال الذاكرة، وإن أمكن احتسابُهُما في مجال **الوعي**، أي بعد حصول التوتُّر. وهذا ما انتقدْتُهُ على إدوارد سعيد (وعلى سائر القوميين والإسلاميين) الذين أعادوا أصولَ الصراع الحالي بين المسلمين والغرب إلى الحروب الصليبية في القرن الثاني عشر الميلادي. وقد دلَّلوا على ذلك بأنّ الرئيس بوش ذكر " الحرب الصليبية" في مجال دفاعه عن تكتيكاته ضدّ "الإرهاب الإسلامي"، كما احتجُّوا بإشاراتٍ كثيرةٍ في الإعلام العالمي. ثم إن إدوارد سعيد (في كتابه: تغطية الإسلام) ما قال بالتواصُل التاريخي أو بالذاكرة في ذلك؛ كما فعل القوميون والإسلاميون؛ بل قال به في مجال الوعي. أي أنّ الأميركيين العاديين أو بعضهم يعُون الصراع الدائر باعتباره صراعاً بين الحق والباطل ، وبين المسيحية والإسلام. والذي أراه أنّ هذا الوعي (إنْ كان) فهو مصطنَعٌ أو مستجدٌّ بعد اندلاع

الصراع ، وهو الذي يستدعي الذاكرة والتاريخ صُوَراً وأوهاماً.. وحقائق. والشأنُ كذلك في التوتُّر بين السنة والشيعة؛ فهناك مَنْ يُعيدُهُ إلى حياة النبي(ص)، والحساسية بين أمّ المؤمنين عائشة والإمام علي. وهناك مَنْ يعيدُهُ إلى " يوم السقيفة" حين اختير أبو بكر ولم يُختر عليٌّ لرئاسة الدولة الجديدة، أو لخلافة النبي(ص). وأنا أسمع منذ أعوام الشاعر العربي المعروف أدونيس (= علي أحمد سعيد) يُعيدُ الخلَلَ في إدارة الشأن العام لدى العرب والمسلمين إلى " يوم السقيفة" ذاك بالذات! بينما يذهبُ باحثون عربٌ كثيرون إلى أنّ النمط الاستبداديَّ في القيادة إنما يعودُ إلى فكرة الخلافة ومؤسَّساتِها بالذات! وكلُّ ذلك ليس أكثر من جَلْدٍ للذات، وتجنٍ على التاريخ، وسوء فهمٍ للواقع.

أطلّت الأزمنة الحديثةُ على المسلمين السنة والشيعة، وقد خمدت الحروب بين العثمانيين وإيران، والنُخَب السنية والشيعية على تواصُلٍ وتوادٍّ كبيرين، وكثيرٌ منهم ثُنائيُّ اللغة أو ثُلاثيُّها ، أي أنه يُتقنُ الفارسية والتركية والعربية. ونعرفُ اليومَ أنّ إيرانيين كثيرين متلهفين للتواصُل مع التقدم الأوروبي في القرن التاسع عشر ومطالع العشرين، اعتمدوا في معارفهم عن الغرب على الترجمات من اللغات الأوروبية إلى التركية والعربية، وعلى ما كانت تنشره المجلات العربية الجديدة. ومعروفٌ التأثير الكبير الذي تركه جمال الدين الأفغاني الإيراني الأصل في سائر أنحاء العالم الإسلامي، دونما فرقٍ بين الأوساط السنية والأُخرى الشيعية. وقد صدرت أبحاثٌ كثيرةٌ وما تزال عن العلاقة بين طبائع الاستبداد للكواكبي، وتنبيه الأمة للنائيني. وما نزال نقرأُ عرباً وإيرانيين وأتراكاً كتب المسلمين الهنود الصادرة في القرنين التاسع عشر والعشرين، في الدفاع عن الإسلام، وفي التجديد، دون أن نستطيع التمييز بين السني والشيعي من المؤلّفين، وما عرفتُ إلاّ قبل سنواتٍ قليلةٍ أنّ رحمة الله الهندي صاحب كتاب "إظهار الحقّ"، وسيد أمير علي صاحب" روح الإسلام" و"حياة محمد" شيعيان. أمّا شبلي النُعماني ومحمد إقبال، فهما رائدان تجديديان لدى السنة والشيعة على حدٍ سواء. ولو قرأنا اليومَ تعليقات الأمير شكيب أرسلان على كتاب لوثروب ستودارد "حاضر العالم الإسلامي" الصادر بالعربية عام 1929، لوجدْنا أنه يذكر المجدّدين من الفقهاء والمفكرين لدى

الشيعة والسنة في آسيا الوسطى وإيران والهند، دونما تمييزٍ لمذاهبهم أو أصولهم الدينية والعِرْقية. وكانت هناك فكرةٌ عند الشيخ محمد عبده مؤدَّاها أنه ينبغي الإفادة من تقاليد "الاجتهاد" عند الشيعة، لفتح "باب الاجتهاد" المُغْلَق عند السنة. وفي ثورة العشرين على البريطانيين بالعراق، تعاون العلماء الشيعة والسنة، كما تعاونت العشائرُ السنية والشيعية لمواجهة المستعمرين. وعندما ذهبتُ للدراسة بالأزهر عام 1965م وجدْتُ أنّ بين المقررات الفقهية والمنطقية في دروسنا بكلية أصول الدين ثلاثة كتب اثنان منها لزيديَّين، والثالث لإثْني عشري.

ولا يعني ذلك أنّ الأمور كانت كلّها على ما يُرام بين السنة والشيعة من الناحية الثقافية وحتى الاجتماعية. ففي مطالع الأزمنة الحديثة، كان هناك نهوضٌ سلفيٌّ بنجد وباليمن وبالهند. وحدثت إغاراتٌ وهّابيةٌ كما هو معروفٌ على بعض المزارات الشيعية بالعراق، وظهرت أدبياتٌ سجاليةٌ متبادلةٌ وردودٌ ونقائض. بيد أنّ ردود أهل السنة من أتباع المذاهب الفقهية على الوهّابية الأولى لا تقلُّ عنفاً عن الردود الشيعية عليها. وما وصلت تلك المجادلات إلى السلفية الهندية إلاّ في وقتٍ لاحق،؛ لكنها لعبت دوراً صغيراً لدى السلفيين المصريين في مطالع القرن العشرين. بيد أنَّ أولئك كانوا يهاجمون الشيعة في المسائل نفسها التي يهاجمون فيها تقليديي السنة من أتباع المذاهب الفقهية الثلاثة: الشافعية والأحناف والمالكية، أي زيارة القبور والتصوف والاحتفالات والموالد التي لم تَرِدْ بها النصوص. وقد بادر الشيعةُ والسنة، والشيعة قبل السنة، إلى تلافي تلك التبايُنات الطارئة بإنشاء جمعية التقريب بالقاهرة، والتي كان فيها علماء من الشيعة والسنة ، عملوا لأكثر من ثلاثين عاماً في شتى المجالات، من أجل فهمٍ متبادَلٍ، واعتبار التبايُنات اختلافاتٍ فروعية، وليس خلافاً يتسبَّبُ في التفرقة بين المسلمين. وكان أُستاذُنا بالأزهر الشيخ محمد أبو زهرة يحدّثنا عام 1969/1968 في دروس أصول الفقه عن اجتهادات المجتهدين الكبار بإيران والعراق، والتي استمع إليها، وعرف الكثير منها في جلساته معهم بالقاهرة إلى جانب الشيخ محمود شلتوت شيخ الأزهر أواخرَ الخمسينات من القرن الماضي. وقد اشتهر عن الشيخ شلتوت إقدامه عام 1959 لأسبابٍ دينيةٍ وسياسيةٍ على اعتبار المذهب الجعفريّ مذهباً فقهياً خامساً إلى جانب

المذاهب السنّية الأربعة يمكن تدريسُهُ بالأزهر. وكان من ضمن زملائنا بالمعهد الديني ببيروت(1960–1966) عددٌ من الشبان الشيعة، وذهب بعضهم معنا إلى الأزهر بمصر حيث اختاروا كلية اللغة العربية للتخصُّص العالي. وتزاملتُ بالأزهر (1966–1970) مع طلابٍ من الشيعةِ الإمامية من العراق وباكستان، وزيدية من اليمن، وعلويين من سورية وتركيا. وكانوا ينافسوننا على الولاء لمصر ولعبد الناصر. وكان واحدٌ منهم يحرص على التصريح بالانتماء للأشاعرة، في مواجهة السلفيين الذين بدأوا يظهرون بين الأساتذة والطلاب هناك في تلك الفترة.

إنّ هذا التواصل والامتزاج ما عاد ممكنَ الحدوث الآن. وقد رأيتُ في تسعينات القرن الماضي بضعة طلابٍ من أصولٍ زيديةٍ وإماميةٍ في معاهد دينية سنية، لكنهم كانوا قد اعتنقوا السلفية، كما رأيت عشرات الطلاب من أصولٍ سنيةٍ في معاهد وكليات بإيران، لكنهم كانوا قد تحولوا إلى التشيع الإمامي. ويدرس بالحوزات الشيعية في لبنان وسورية طلبةٌ من أصول سنية من لبنان وسورية ومصر وفلسطين والمغرب، لكنهم الآن شيعةٌ ملتزمون.

أمّا العوامل الأساسية للتأثير وللتغيير، ولدى الطرفين، في القرن العشرين فتمثلت في ثلاثة أُمور: **ظهور الدولة الوطنية** أو القومية الحديثة، **واندلاع حركة الإحياء الديني لدى الطرفين**، **والحرب الباردة والسياسات الدولية** خلالها وبعدها. وقد ظهر الإحياء القومي قبل الديني، ثم ما لبثا أنْ تداخلا مع غلبةٍ للثاني على الأول. لقد أكَّدت حركتا الإحياء على الهوية الخاصّة والطبيعة الأصلية لكلٍ من المذهبين. وللوهلة الأولى ما بدا أنّ الإحيائية الإسلامية الجديدة سوف تفرّقُ بين السنة والشيعة. فنواب صفوي زعيم فدائيان إسلام ، كان صديقاً كبيراً للإخوان المسلمين المصريين. وحزب الدعوة الذي أُنشئ بالعراق في أواخر الخمسينات أفاد من أفكار وتنظيمات الإخوان المسلمين المصريين(*). بل إنّ أبا الأعلى المودودي الذي أنشأ "الجماعة الإسلامية" بالهند عام 1941، حرص على أن يكونَ بين كوادرها سنةٌ وشيعةٌ؛ لكنه ما لبث أن تخلَّى عن ذلك بالتدريج بعد قيام دولة باكستان وانتقاله إليها. كانت الإحيائيات الإسلامية الطهورية الطابع لدى الطرفين

تتجه ضدَّ الغريب والأجنبي، ثم ضدّ الأنظمة المحلية في الدولة الوطنية. ولذلك ما أحسَّ أحـــدٌ بالتوجُّس من الآخر في البداية. لكـــنّ الذاتيات الخاصة بدأت بالظهور

(*) علمتُ من الرئيس هاشمي رفسنجاني والسيد الخامنئي أنهما انشغلا في ستينات القرن العشرين بترجمة بعض أدبيات الثورة الفلسطينية، وكتب سيد قطب صاحب مقولة "الحاكمية" إلى الفارسية. وقد اختار المرشد الأعلى للثورة الإسلامية بإيران السيد علي الخامنئي لكتابه ذي الأجزاء الثلاثة والمنشور بلبنان عام 2006 عنوان: حاكمية الإسلام بين النظرية والتطبيق.

والتبلور. وقد تبيّن لي في بحثٍ كتبتُهُ قبل عشر سنوات أنّ التطورات في القرن العشرين (وقبل بروز الإحياء الديني لدى الطرفين)، في كلٍ من مصر وإيران، متوازية بل ومتشابهة(*).

سبق الإحياءُ القوميُّ لدى الإيرانيين والأتراك الإحياءَ القوميَّ عند العرب (لأن الهياكل القومية كانت قائمةً في دولةٍ لدى الطرفين). وعندما بدأ ذلك الإحياء لدى العرب، برز بين أعلامه المسيحيون من لبنان وسورية وفلسطين.. والعراق، والقوميون المتطرفون في إيران وتركيا. وقد اعتقد بعض هؤلاء (وساندتْهم في اعتقادهم الدولةُ التي أقامها مصطفى كمال بتركيا) أنّ الدولة القومية العلمانية تؤمّن المساواة والعدالة والتقدم، شأن ما حصل في أوروبا فـــي القرنين الثامـــن عشر والتاسع عشر. وقد أثار صعود العصرانيين لدى الإيرانيين (أمثال حسن تقي زاده وكسروي) قلق الإحيائيين الإسلاميين الشيعة هناك. كما أثار ظهورهم لدى العرب (من أمثال فرح أنطون وشبلي شميّل وإسماعيل مظهر، وتيار واسع صريح ومضمر) قلق الإحيائيين السنة. بيد أنّ التوتُّر تبلور وتزايد وتمايَزَ ليس بسبب ظهور المتغرِّبين وقوة أُطروحاتهم في بنية الدول الوطنية الجديدة، بل **لأمرين آخرين** تسببت بهما تنظيمات الدولة القومية البازغة، والسياسات الدولية بالمنطقة. فمن جهة ظهرت خلافاتٌ على الحدود غيَّرتْ ما استقرت عليه الأمور تاريخياً منذ القرن السابع عشر. فقد تكوَّنت دولةٌ وطنيةٌ في عراقٍ جرى تركيبُهُ من ولاياتٍ عثمانيةٍ ثلاث، لم تحظ برضا الأتراك والإيرانيين على حدٍ سواء. وقد شكا العرب من استيلاء تركيا على اسكندرون العربية، واستيلاء إيران على الأهواز العربية، واستيلاء اليهود على فلسطين. وشكا الأكراد مـــن أنه ما حُسب لهم حسابٌ في

دولـــةٍ رغم أعدادهم الكبــيرة في مناطـــق متقاربة بتـــركيا والعراق وسورية.. وإيران. وهناك مشكلات البنغاليين والبنجابيين والمهاجــرين الظاهرة بباكستـــان بعـــد الحرب الثانيـــة، ومشكلات البلـــوش بيـــن باكستان وإيـــران وأفغـــانستان،

———————

(*) رضوان السيد: العرب وإيران، الدولة والإسلام والمجتمع المدني؛ في كتابي: سياسيات الإسلام المعاصر، بيروت 1997، ص ص 112–156.

ومشكلات الهزارة والطاجيك والأوزبك بأفغانستان.. الخ. **والأمر الآخَرُ** الذي أحدثه ظهور الدولة الوطنية كان تسلُّل الإحساس إلى فئات وأقليات (منها المسيحيون والشيعة، ومنها الأكراد والبربر)، ورغم التغطية "القومية" أو بسببها، بالغُبن والانظلام ؛ وشأنهم في ذلك شأن السنة في الدول التي وجدوا أنفسهم أقلياتٍ فيها مثل الهند والفيلبين وتايلاند وبورما(ميانمار)... وحتى إيران. وصحيحٌ أن "الحرب الباردة" بين الجبارين ضمن النظام العالمي بعد الحرب الثانية، تشبّثتْ بالحدود الجديدة، وحاولت تجميد التوتُّرات، وتثبيت الولاءات الوطنية الطالعة بحسب الانضواء في أحد المعسكرين؛ لكنّ الفئات ذات البُعد الأقلّوي ظلّت تلتمسُ تحسيناً لأوضاعِها، إمّا من طريق المشاركة في التغييرات الداخلية، أو من طريق التماس العون (ولو المعنوي) من الدول والمرجعيات التي تعتبرها الأقرب إليها. ولذلك فقد كان هناك تطلُّعٌ من الأتراك بقبرص مثلاً إلى تركيا، ومن جانب الشيعة بباكستان والبحرين ولبنان والعراق وأفغانستان إلى إيران.. الخ. وإذا عُدْنا إلى المسألة بين السنة والشيعة بعد هذا الاستطراد الطويل؛ نجد أنَّ هناك "ذاتيةً" شيعية ظهرت في الدول الجديدة ، وغالباً من أجل المساواة والمشاركة، وليس من أجل الانفصال ، وفي مناطق مثل العراق ولبنان والبحرين وباكستان وأفغانستان وتنزانيا ونيجيريا.. الخ. وقد شكّل هذا الوعي مزيجاً من الإحيائيات القومية واليسارية والدينية يقوم على "استعادة الهوية" الخاصة، وتطلُّب تبلورها سياسياً. وبالإجمال فقد غلبت القضايا الإثنية في حقبة الدول الوطنية الأولى، والتوترات

الأيديولوجية اليسارية في زمن الحرب الباردة، والمشكلات الدينية في حقبة الإحياء الإسلامي، دون أن يخمد البعد الإثني والقومي الأول كلياً.

إن قيام الثورة الإسلامية في إيران لا تنحصر أسبابه بذلك طبعاً. بيد أنّ الإحياءَ الإسلاميَّ ، وقد تعددت أسبابُهُ واجتياحاتُه، يحاولُ منذ عقودٍ وعند السُنّة والشيعة جَرْفَ الدولة الوطنـية التي قامت بالمشرق قـبل قُرابة القرن؛ وقد تمكّن من ذلك فـي إيران عام 1979 حيـن سقطت تلك الدولةُ في خضمٍّ ثَوَرانٍ هائل،

ولصـالح المؤسسة الدينية التقليدية(*). ولأنه إحيـاءٌ إسلاميٌّ شيعيٌّ بالدرجة الأُولى – وليس إحياءً قومياً إيرانياً– فقد ترك آثاراً هائلةً على سائر الأقليات (والأكثريات) الشيعية في العالمين العربي والإسلامي والتي كانت تتطلع إلى إيران، على نحوٍ ما، حتى أيام الشاه كما سبق ذكره.

III

في الإسلام، كما في الديانتين الإبراهيميتين الأُخريين، اتجاهان كلاميان(لاهوتيان): اتجاه التنزيه والعدل، واتجاه الرحمة والعناية والفضل. والمعتزلةُ هم قـادةُ الاتجاه الأول (والذي يقال إنّ المؤسِّس واصل بن عطاء تأثر فيه بالإمام زيـد بن علي بن الحسين)، وقـد تبعهم في ذلك الزيدية والإمامية الإثنا عشرية. أما الاتجاهُ الآخَرُ، أعني اتجاه الرحمة والعناية (الإلهية) فهو اتجاهُ أهل السنة والجماعة. ويذكر مؤرّخو علم الكلام لزوال المعتزلة أسباباً بينها ضغوطُ الأشعرية السنية؛ لكنني أحسبُ أنّ علّةَ ذلك افتقار المعتزلة للجاذبية بين العامة، بسبب انشغالهم بمسألة العدل الإلهي، في تأكيدٍ على ما يشبهُ الصراعَ بين الله والإنسان، ثم عدم متابعتهم لأُصـولهم الأولى، وبينها أصلُهُمُ الخامس في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أما في التشيُّع فإنّ العدل اتخذ منحىً إنسانياً وسياسياً بالدفاع عن حقّ أهل البيت، إضافةً للبُعد الديني العميق في مبدأ أو أصل الحقّ الذي يُواجهُ الباطل، ثم العقيدة الخلاصية المتمثلةُ في "الغيبة". والتي ترتبط ارتباطاً وثيقاً مرةً أُخرى بالحقّ الذي لا بد أن ينتصر على الباطل في النزوع

المهدوي، مهما طال الزمان – وبالعدل المطلَق الذي تُنجزُهُ عودةُ الإمام: " الذي يملأُ الأرضَ عدلاً كمـــا مُلئت ظُلْماً وجَوراً ". وكما لا يمـــكن تفسيـــر التاريخ أو

______

(*) قمت قبل أعوام بترجمة كتاب روي متحدة: بردة النبي، الدين والسياسة في إيران، ونشر للمرة الأولى بالمجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة(2004)، وللمرة الثانية ببيروت عام 2007. وهو مفيدٌ جداً في فهم تركيبة الشخصية الإيرانية، وأسباب تمكُّن رجل الدين الإيراني من الوصول إلى السلطة.

التجربة التاريخية للجماعات والأُمَم بالعقائد وحدَها أو بالتبلورات القومية وحدها؛ فكذلك لا يصحُّ اعتبارُ التجربة التاريخية أو العقيدة الشيعية لدى الإمامية مفتاحاً وحيداً لفهم السايكولوجيا الجماعية للشيعة (هل توجد سايكولوجيا جماعية؟!)، وإن لم يمكن تجاهُلُها. فالمظلوميةُ الناجمةُ عن مقتل الأئمة، وعدم قدرة أوائلهم (باستثناء الإمام علي) على الوصول إلى السلطة، ثم الاضطهاد الذي لاحق الجماعات الشيعية في حقبة نشوئها الأولى؛ كلُّ ذلك استقرَّ في الذاكرة والوعي، وتمثّل شعائرياً في طقوس التعزية الحسينية لدى الإمامية، ، التي هدفُها إيقاظُ ذاكرة المآسي، من طريق الوعي الواعي، حتى في إيران التي أنجز الشيعةُ دولتَهم فيها قبل أكثر من أربعة قرون. وهكذا فقد أصبحت شعائر التعزية وطقوسها– بغضّ النظر عن وقائع الحياة السياسية والاجتماعية– ولدى العامة وسيلةً رئيسيةً (واعية أحياناً وغير واعيةٍ أحياناً أُخرى ، لكنها عميقة المغزى في كل الحالات) للحفاظ على خصوصية الجماعة وتمايُزها ووحدتها الشعورية واللاشعورية. ولأنّ ذلك يقترن بيقينية عقيدة الحقّ(الذي يعلو على العدل أحياناً ويوازيه أحايين)، وعقيدة الغيبة المرتبطة به؛ فإنّ ذلك يُصيِّر الشيعة الإمامية والفرَقَ الدينية في سائر الأديان ذات الصبغة الخلاصية، وفي أزمنة التحولات الروحية الكبرى (والإحياء الإسلامي، والآخر البروتستانتي، هما الأكثر دلالةً وثوراناً في العالم اليوم)، إلى ما يشبه الأحزاب الصلبةَ، وبخاصةٍ إذا توافرتْ لها قيادةٌ كارزماتيةٌ قوية، وأحاطت بها حواجزُ وعوائقُ وموانعُ وعداواتٌ وتوجُّساتٌ ، كما حصل مع الثورة الإسلامية في إيران. فالذاكرة الموقَظة الملتاعةُ والغاضبة لا تُحاسِبُ نفسها بل الآخر، وهي لا تعتمدُ في ذلك على الأحداث التاريخية التي تُستعادُ أبداً فقط؛ بل

وتبحثُ عن الخصوم الحاضرين والظالمين القائمين، تثبيتاً ليقينها، ولكي يظلَّ الشرُّ متجسداً أو قريباً من التجسد في الواقع كما هو في الوعي. والمأساوي أنه في لحظة الذروة لهذه التطورات بإيران(1978-1980)، والوعي الخصوصي والخلاصي الشيعي في أقصى درجات توتره، وقد صارت الولاياتُ المتحدةُ الشيطان الأكبر، شنّ صدَّام حسين حربَهُ الصاعقةَ عليها، فأيقظ ذلك تحليلاتٍ حديثة الطابع (التآمُر مع الولايات المتحدة)، وأحاسيسَ ووعياً عميقاً في الذاكرتين القومية (الفتح العربي لإيران، وكراهية الشعوبيين القُدامى للعرب والإسلام) والدينية (السنة ضد الشيعة). وكأنّ ذلك كلَّه ما كان كافياً، إذ انصرفت الدعايةُ العراقيةُ وغير العراقية، والقومية والسلفية للتنديد بالفرس (المجوس)، وبالشيعة (العقائد السرية الباطنية، والقول بتحريف القرآن، وشتم الصحابة). وليس المهمّ كم صدَّق الجمهور العربيُّ (السني) ذلك ؛ بل المهمُّ الأَثَرُ الذي خلّفَتْهُ في نفوس الإيرانيين (وبين مثقفيهم كثيرون يعرفون العربية)، وفي نفوس الشيعة العرب، ومنهم الكثرةُ العراقيةُ التي استقرَّ في وعيها أنّ النظام يمارسُ في حقّ عامتِها تمييزاً مزدوجاً: باعتبارهم شيعة، وباعتبارهم عراقيين.

وما وقفت القيادةُ الثورية الإيرانية مكتوفةَ اليدين، أمام هذا التحدي الملحمي بينها وبين العرب، وبينها وبين الولايات المتحدة. ففي الوقت الذي هاجم فيه صدَّام حسين دولةَ الثورة الإسلامية، صدر الدستور الإيراني الجديد، الذي يقيمُ نظام "ولاية الفقيه"؛ أي يُسبغ على الدولة البازغة طابعاً ثيوقراطياً مهدوياً، وظهرت تنظيمات الباسيج والباسدران والحرس الثوري للدفاع عن"دولة التمهيد" الحقّ، واحتجز طلبة "خطّ الإمام" الدبلوماسيين الأميركيين في السفارة الأميركية (وكر الجواسيس) بطهران، وأقبل مئاتُ ألوف المتطوعين إلى الجبهة المستعرة مع العراق، وبينهم ألوف سيقضون أثناء اندفاعهم لاقتحام حقول الألغام العراقية، ليبلغ ضحايا الحرب من الطرفين حوالي المليون، أكثرهم من الشيعة- دون أن ينسى الإمامُ الخميني اشتراعَ يومٍ للقدس، حطاً على العرب الذين تركوا القدس وفلسطين لمصيرهما، ومضوا لمقاتلة إيران!

بيد أنّ الأبرزَ والأكثر لفْتاً للانتباه (وهو أمرٌ ما جرى التنبُّهُ إليه إلاّ بعد سنواتٍ طوال) طرائق إيران في عصر ولاية الفقيه(بل طريقتها لأنها واحدة) في التعامُل مع الشيعة خارجَها، في ديار العرب والإسلام، وفي العالم الأَوسع. فهي ما اكتفت بكسْب تأييد هؤلاء وحماسِهِمْ (ومعهم كثيرون من شبّان السنّة) ، باعتبارها مرجعيةً شيعيةً وثورية. بل اقتضت دعوى القيادة الأَوحد للشيعة في العالم من خلال ولايـــة الفقيه (وليس باعتبار نظامها نظاماً شيعياً وحسب كما في أيام الشاه)، إقامةَ تنظيماتٍ داخلَ كلّ الجماعات الشيعية في العالم، تتبع الوليَّ الفقيه في

المسائل الدينية والحياة الشخصية والعامة. وقد تحولت تلك التنظيمات في البلدان التي تنتشر فيها الفوضى مثل لبنان وأفغانستان إلى تنظيماتٍ مسلَّحةٍ؛ في حين بقيت سريةً في أكثر البلاد الإسلامية، مع التمايُز في أُسلوب الحياة، وانتشار التذمُّر في صفوفها، والمناكفات مع الأنظمة القائمة؛ وبخاصةٍ تلك التي ما كانت علاقتُها بالنظام الجديد في إيران جيدة بسبب علاقتها بالولايات المتحدة، أو دعمها للعراق في الحرب عليها. كما أنّ النظام الثوريَّ الإيرانيَّ أنشأ واستقبل أو دعم تنظيماتٍ معارضة(ما كانت شيعيةً كلَّها) من البلدان العربية والإسلامية استخدمها فيما بعد في الجهات الأكثر إزعاجاً لخصومه ومناوئيه(من مثل المجلس الأعلى للثورة الإسلامية وحزب الدعوة بالعراق، والجهاد الإسلامي في فلسطين، وحزب الوحدة في أفغانستان، وفي العقد الأخير: حركة حماس).

وعندما انتهت الحرب العراقية–الإيرانية عام 1988 وتوفّي الإمامُ الخميني بعدها بقليل، بدا أنّ الأمورَ بين السنة والشيعة، وبين العرب والإيرانيين هدأتْ بعض الشيئ. فالعراق تلقّى ضربةً قاسيةً جداً على أثر مهاجمته للكويت. والسيد الخامنئي(الذي خَلَفَ الخميني في منصب المرشد الأعلى للثورة، الولي الفقيه) والرئيسان رفسنجاني(8 سنوات)، وخاتمي(8 سنوات) اتجهوا جميعاً للعضّ على الجُرح، وإعادة البناء، والانفتاح على دول الجوار، وعلى العالم. وبُذلت جهودٌ كبيرةٌ من جانب العرب والمسلمين الآخرين، ومن إيران، لتجاوُز آثار وعقابيل النزاع الذي اتّخذ وجوهاً عدَّة. وباستثناء مصر؛ فإنّ العلاقات العربية– الإيرانية

الرسمية، والعلاقات الإيرانية- الإسلامية الرسمية تحسنت واستمرت في التحسُّن بالفعل. لكنْ إلى جانب العلاقات الرسمية استمرت التنظيماتُ الشيعية والأخرى المدعومة من إيران في العمل والفعالية. وقد نبّهت إلى استمرار التنازُع والتوجُّس بعضُ الأحداث هنـــا وهناك وفي العالمين العربي والإسلامي. وتمثّلت في التنافُس

بين إيران والسلفيين(*) في المجال الجديد بجمهوريات آسيا الوسطى والقوقاز، وهواجس وشائعات "تشييع" العوام السنة في بعض النواحي والمناطق أخيراً(**)، وفي دورات العنف بين المتشددين السنة والشيعة في باكستان، وفي عودة التوتر بين السنة والشيعة على أثر صعود طالبان في أفغانستان، وحوادث متفرقة أُخرى بين الجاليات الإسلامية ببلدان المهاجر، إذ انقسم هؤلاء إلى سنةٍ وشيعة تصارعوا على المساجد، وعلى العلاقة بدول المهاجر. فالذاتيةُ الشيعيةُ التي بدأت قبل الثورة الإسلامية الإيرانية ، وخارج إيران، بصورة تطلُّب هويةٍ خاصّة، تبلورت بعدها في انفصالٍ وانقسامٍ عاموديٍ ما اقتصر على الفئات المتدينة على النمط الجديد من الفريقين، بفعل التشدد السلفي لدى بعض أهل السنة، والعلاقة الولائية بإيران لدى كثرةٍ من الشيعة.

وكانت الإحيائية الإسلاميةُ الأُخرى، أعني السنية(المطعّمة بالسلفية)، وفي الوعي وليس في الواقع، بين أسباب عودة التوتُّر إلى الاندلاع بين السنة والشيعة؛ وإنْ بشكلٍ غير مباشر ، بعد أن تهيأت أرضيتُه وأسبابُه. فالإسلامُ السياسيُّ السني الذي تبلورت إليه تلك الإحيائية، وبخلاف الإحياء الشيــعي، ما استطاع الوصولَ إلى السلطة في دولةٍ سنيةٍ رئيسية. بيد أنَّ تَوَقّفَهُ لذلك ما توقَّف أو خبا. ويكونُ علينا أن لا ننسى أنّ الرئيس المصري أنور السادات سقط برصاص جهاديي الإحيائيين السنة عام 1981، أي بعد عامين على وصول الإحيائيين الشيعة للسلطة بإيران. ولخالد الإسلامبولي شارعٌ باسمه في طهران حتى اليوم؛ لأنّ الإسلاميين الإيرانيين

ما نسُوا إيواءَ الرئيس السادات للشاه محمد رضا بهلوي بعد مغادرته لإيران، وعدم إلْجائه بالولايات المتحدة! وفيما عدا الاشتراك في الرؤية (ولاية الفقيه لدى

(*) يذكر ولي نصر في كتابه(2006): Shia Revival (صحوة الشيعة) أن السلفية في شبه القارة الهندية، وخارجها، هي السبب الرئيس للتوتر مع الشيعة، وبالتالي لثورانهم هناك ثم في كل مكان. وهذا لا دليل عليه لا في الوطن العربي، ولا في باكستان حيث فاز عام 2007 في الانتخابات حزب الشعب، الذي تدعمه الأقلية الشيعية هناك دعماً قوياً.

(**) ظهر كلامٌ كثيرٌ في الإعلام عن " التشييع" في السودان وسورية ولبنان ومصر والمغرب وآسيا الوسطى وإندونيسيا ونيجيريا وتنزانيا.

الشيعة منهم والحاكمية لدى السنة)، والأهداف (ضرب الدولة الوطنية المتغرّبة، والاستيلاء على السلطة)؛ ما تشابهت مصائر الأصوليتين . فبالإضافة إلى عدم وصول الأصوليين السنة للسلطة في دولةٍ رئيسيةٍ من خلال حركةٍ شعبية زاخرة (وصلوا إلى السلطة بالسودان من طريق الانقلاب العسكري!)؛ اختلفوا عن نظرائهم الشيعة في الانقسام إلى تيارٍ رئيس، ما عاد يقول بالعنف، ويريد المشاركة في الشأن العامّ سِلْماً ومن خلال المؤسَّسات القائمة – وتيار أقلوي متشدّد سلك سبيل " الجهاد العالمي" أو الشامل، أي ضدّ القوى العظمى والغرب، وضدّ الأنظمة القائمة في البلدان العربية والإسلامية. وما اصطدم الإحياءُ السني بالآخر الشيعي حتى الآن بشكلٍ ظاهر رغم الحساسيات العالية بينهما؛ إذ إنّ كلاً منهما ما يزال يناضل ضد خصومه الرئيسيين؛ ويجد كلٌّ منهما نفسَه محتاجاً للآخر أحياناً. لكنّ بعض المتشددين السنة، والذين يمثّلون لقاءً بين الجهاديين والسلفيين (ومن هنا تسميةُ القاعدة والتنظيمات المشابهة: السلفية الجهادية)، ورثوا سلبيةً أعلى تُجاه الشيعة بشكلٍ عامٍ هي من مواريث السلفية (وقد ظهرت في السنوات القليلة الماضية بالعراق). والأمر الأخير الذي يستحق الذكر في اختلاف التطور بين الاتجاهين، أنّ الإحياء الشيعي استطاعت المؤسسة الدينية الشيعية استيعابه وقيادته من خلال تقليد ولاية الفقيه، وتمركز في إيران جامعاً المواريث الدينية والمؤسسية والقومية للبلاد؛ بينما اصطدم الإحياء الديني السني بالمؤسسة الدينية السنية التقليدية، كما اصطدم بالدولة، وبالمجتمع الدولي والعالَم.

وما أعنيه بذلك أنه بعد أن صادم الجهاديون السنّة الاتحاد السوفياتي ثم روسيا الاتحادية في أفغانستان وفي آسيا الوسطى والقوقاز، والشيشان، شنُّوا حرباً على الولايات المتحدة والغرب بلغت ذروتَها في 11 أيلول (سبتمبر عام 2001) بـــ "غزوة" نيويورك (برج التجارة العالمي) ووشنطن (وزارة الحرب الأميركية، ومقر المخابرات المركزية). وردَّت الولايات المتحدةُ ومعها الغرب والشرق بإعلان الحرب عالمياً على "الإرهاب الإسلامي"، السني بالتحديد. ومن ضمن وقائع تلك الحرب المستعرة حتى اليوم احتلال أفغانستان أواخر عام 2001، واحتلال العراق عام 2003. وقد أفادت إيران من تلك الحروب (التي تشاورتْ الولايات المتحدة معها بشأنها، والتمست تعاونها أو حيادها) بزوال نظامين كريهين بالنسبة لها هما نظام طالبان بأفغانستان، ونظام صدَّام حسين بالعراق. ويسودُ اليومَ في المناطق الشيعية بأفغانستان تنظيمٌ شيعيٌّ مُوالٍ لها، كما يحكم بالعراق اليوم (2005–2010) أيضاً تنظيمات شيعية كانت في المنفى بإيران، وعادت منها إلى العراق مع الغُزاة الأميركيين أو بعدهم. والأَمْرُ كذلك مع حزب الله بلبنان، والذي أنشأه الحرسُ الثوريُّ الإيراني أواخرَ العام 1982، ودرّبه وسلَّحه لمقاتلة الاحتلال الإسرائيلي بجنوب لبنان، وهو يدينُ بالولاء لمرشد الثورة الإسلامية بإيران، كسائر التنظيمات الشيعية التي نثرتْها إيران في البلدان العربية والإسلامية والمهاجر. وقد هدأت الجبهةُ بين حزب الله وإسرائيل بعضَ الشيئ بعد الانسحاب الإسرائيلي من جنوب لبنان عام 2000، وعلى أثر المهادنة العملية الحاصلة بين إيران والولايات المتحدة. لكنّ الصعوبات الأميركيية بالعراق، وزيادة نفوذ إيران في ذلك البلد، وبروز الاهتمامات النووية الإيرانية، وتغيُّر السياسات الأميركية بالمنطقة، ووصول المتشدّد محمود أحمدي نجاد إلى رئاسة الجمهورية بإيران، وحملاته الشعواء على السياسة الأميركية، وعلى إسرائيل؛ كلٌّ ذلك أعاد التوتُّر بين الدولتين. ولذلك فقد شنَّ حزب الله غارةً شعواء على إسرائيل في 12 تموز(يوليو) عام 2006، أجابت عليها إسرائيل بحربٍ مدمِّرة على لبنان أبعدت خلالها الحزب عن الحدود مع فلسطين المحتلّة، لكنها ما استطاعت القضاءَ عليه. وقد أدَّت حرب تموز(يوليو) إلى توتُّرٍ كبيرٍ وانقسامٍ في لبنان، وبخاصةٍ بعد تصريح السيد

الخامنئي بأنّ إيران ستُنزل هزيمةً بالولايات المتحدة في لبنان. وبالفعل فقد ارتدَّ الحزبُ إلى بيروت، وحاول إسقاط رئيس الحكومة(السنّي) وترافق ذلك مع خطاباتٍ ناريةٍ لزعيم الحزب السيد حسن نصر الله اعتبر فيها رئيس الحكومة اللبنانية ومُشايعيه عملاء للولايات المتحدة وإسرائيل، وقال إنهم دفعوا إسرائيل لضرب حزب الله، وخطّطوا لتهجير الشيعة من طريق منعهم من العودة للجنوب! وقد اعتصم حزبيون من حزب الله، وبعض الفُرقاء الموالين لسورية، أمام السراي الحكومي لأكثر من عامٍ ونصف. وهكذا فبعد العراق وحروبه (التي تحولت في وجهٍ ضمن وجوهها المتعددة إلى مذابح بين السنة والشيعة فيه)، كاد التوتر السياسي والاجتماعي والطائفي أن يتحولَ إلى نزاعٍ مفتوح بين السنة والشيعة بلبنان أيضاً. وقد حدثت جرائم طائفيةٌ بين الطرفين بالفعل؛ أمكن تجاوُزُها بتدخلٍ سعوديٍ وإيراني، ولأن الطرفين السني والشيعي بلبنان، لا يملكان ذاكرةً نزاعية شأن نواحٍ أخرى في العالمين العربي والإسلامي. وما يزالُ حزب الله (ومن ورائه جمهورٌ شيعيٌّ زاخر) قائماً بسلاحـــه وأجهزته و"أُمّته"، فيما يُشْبهُ الكيان الذاتي المنفصل والمُواجه للدولة اللبنانية (حسبما قاله كاتبٌ لبنانيٌّ من أصل شيعي: دولة حزب الله، 1994). والمعروف أنّ حزب الله عندما عجز بعد "انتصاره" في حرب العام 2006 ضد إسرائيل، ومحاصرة حكومة الرئيس السنيورة على مدى أكثر من عامٍ ونصف عن إسقاط تلك الحكومة؛ فإنه لم يتردد في حسْم الأمر لصالحه بالدخول مع حلفائه إلى بيروت بالسلاح (7 أيار، 2008)، وإرغام الرئيس السنيورة(*) ومن بعده الرئيس سعد الحريري، في اتفاق الدوحة وبعد الانتخابات النيابية(حزيران/ يونيو2009)، على إقامة حكومة فيها ثلثٌ معطِّل، أو حكومة "وحدة وطنية" كانت له الغلبةُ فيهما وما تزال. ومنذ تموز (يوليو) عام 2010، ورغم انشلال حكومة الوحدة بدون سبب ظاهر؛ انفجرت أزمةٌ جديدةٌ ناجمة عن مطالبة حزب الله والسوريين الحريري بالإعراض عن المحكمة الدولية، للخشية من أن تتهم المحكمة العتيدة في قرارها الظني أفراداً من الحزب أو من السوريين بالمشاركة في اغتيال والده الرئيس رفيق الحريري(14 شباط / فبراير2005).

وفي الخلاصة: بين السنة والشيعة تمايُزاتٌ في الاعتقاد والفقه ورؤية العالم. وقد أحدثت تلك التمايُزات التاريخية، والتي تبلورت اجتماعياً وسياسياً، احتكاكاتٍ ذات طابع مذهبي أحياناً. لكنها في التاريخين القديم والحديث ما تحولت

(*) سمَّى الرئيس فؤاد االسنيورة في كتابه عن أعمال حكومته الثانية المتشكلة بعد اتفاق الدوحة تلك الحكومة: الحكومة المقيّدة (صدر الكتاب عام 2010).

إلى فتَنٍ وحروبٍ إلاّ على مستوى الدول، أو بالأحرى: إنّ تلك العلاقات ما توتّرت حقاً إلاّ عندما كانت الحربُ تنشب بين إيران (الشيعية) وإحدى الدول السنية أو المدعية لذلك (العثمانيون قديماً وصدام حسين حديثاً)، ولأسبابٍ غير دينية أو مذهبية في الأصل، أو عندما تفرض ذلك السياسات الدولية (كما في حالة العراق وأفغانستان اليوم). بيد أنّ التوتُّر الكبير الحاصل بين الطرفين في الزمن المعاصر هو نتاج ثلاثة عوامل: **الإحياء القومي**، **والإحياء الديني**، و**السياسات الدولية** الفاعلة أو المؤثّرة في حقبتي الإحياءين. ظهر الإحياء القومي في العالم الإسلامي في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وفي ظلِّه تكونت الدولةُ الوطنيةُ / القوميةُ لدى العرب، وتطورت بحسبه لدى الأتراك والإيرانيين. وفي حقبة "الإحياء" الأول هذا تبلورت ذاتياتٌ، وانتعشت حساسياتٌ، بفعل متغيرات الحدود، وظهور مشكلات الأكثرية والأقلية الإثنية والدينية والطائفية، والصراعات على السلطة، وفشل نظام الدولة الوطنية/ القومية في إرضاء تطلُّعات سائر الفئات؛ وبخاصةٍ أهل الخصوصيات الإثنية والدينية والمذهبية الذين شعروا بالاختناق للنزوع الطاغي للدمج القسْري المُلْغي للتمايُزات، من جانب رعاة الدولة القومية والوطنية. ومع اندلاع الإحياء الديني لدى السنة والشيعة بعد الحرب العالمية الثانية، تصاعدت تلك الذاتيات وتبلورت دون أن يصطدم الإحيائيون الشيعةُ والسنةُ أحدهما بالآخر لانهماك كلٍ منهما في استعادة "الهوية الذاتية" والخاصة، واتجاه كلٍ منهما لجرف الدولة الوطنية / القومية. وفي مجال الإحياء السني بالوطن العربي

ما يزالُ التصارعُ والتحدي قائماً وجارياً بين الدولة الوطنية والإسلام السياسي. أمّا الإحياء الإسلامي الشيعي فقد تمكَّن من الاستيلاء على السلطة في الدولة القومية الإيرانية، ومن طريق المرجعية الدينية التقليدية. وهناك أقام نظاماً ثيوقراطياً اعتبر نفسه القيادة الأكثر مشروعيةً للشعب الإيراني منذ خلافة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، والزعامة الأوحديةَ للشيعة في كلّ العالم. وفي ذروة الثوران الكبير للإحياء الشيعي بإيران وفي العالمين العربي والإسلامي، قام نظام صدَّام حسين بالعراق، وباسم العروبة تارةً، وباسم الإسلام (السني) تارة أُخرى؛ بشن حربٍ شعواء على الجمهورية الجديدة، استمرت ثماني سنوات. وقد أحدث الإحياء الديني الشيعي، والحرب العراقية، والسياسات الدولية (الولايات المتحدة)؛ كلٌّ ذلك شرخاً عميقاً بين العرب وإيران، وشرخاً بين الشيعة والسنة. وأقبلت إيران من جهتها على إقامة تنظيماتٍ حزبية شيعية موالية لها دينياً، وأُخرى غير شيعية موالية لها سياسياً، في البلاد العربية والإسلامية. وقد هدأت الأمور بين العرب وإيران بعض الشيء بعد توقف الحرب العراقية- الإيرانية عام 1988. لكنّ النشاط الديني والسياسيَّ الإيرانيَّ في العالمين العربي والإسلامي لم يتوقف في التسعينات. وتطوَّرت المُهادنة بين إيران والولايات المتحدة بعد العام 2000 بسبب التصادُم بين أميركا والإحياء الإسلامي السني(متمثّلاً بالقاعدة أو السلفية الجهادية)؛ في الوقت الذي اشتدّ فيه التوجُّسُ الأميركي (في إدارة بوش الأولى التي سيطرت فيها رؤى وسياسات المحافظين الجدد) من الإسلام السني، ومن العرب، في الوقت نفسه. وهكذا أفادت إيران من الحرب الأميركية على الإرهاب، وعلى الأنظمة الفاشلة، بالتخلُّص بواسطة الغزو الأميركي من نظام طالبان بأفغانستان، ومن نظام صدَّام حسين بالعراق. ويتبلور بعد العام 2005 بالعراق نظامٌ تسيطر فيه الكثرة الشيعية، وقد يتحول إلى منطقة نفوذٍ إيراني بموافقة الولايات المتحدة. وقد أسهم الاضطراب الذي أحدثته السطوة الأميركية، والغلبة الشيعية في زيادة التوتر بين السنة والشيعة وحدوث مذابح متبادَلة وهائلة نُسبت كلها إلى الزرقاوي والقاعدة(!)، وتهجَّر بنتيجتها مليونا سُنّي من البلاد، مضت كثرتهم الساحقة إلى الأردن وسورية. لكنْ بسبب التجاذُب مع الأميركيين بعد العام 2005 على العراق،

وعلى النووي، وعلى سياسات العزل والحصار، أيقظت إيران خلاياها وحلفاءَها المتنبِّهين والنائمين في العالمين العربي والإسلامي، لصون مصالحها الوطنية من جهة، ولمشاركة الولايات المتحدة في "الشرق الأوسط الجديد" من جهةٍ ثانية. فازداد الاضطرابُ الطائفيُّ في العراق، – والذي أحدثه الغزو الأميركيُّ– تفاقُماً واستعاراً، واصطدم حزب الله في لبنان بإسرائيل ثم بالحكومة اللبنانية، وتفاقم الاصطفاف في البحرين، وكاد الشيعةُ ينفصلون في أفغانستان.. وهذا فضلاً عن التوتر المتصاعد بين الطرفين باليمن والكويت.

وفي المحصِّلة: هناك شرخٌ اليومَ بين الشيعة والسنة، وبين العرب وإيران، ولأنّ إيرانَ تستخدم تنظيماتِها وحلفاءَها في الوطن العربي، في تجاذُباتها مع الولايات المتحدة، ومنافراتِها مع هذا النظام العربي أو ذاك؛ فلا سبيل لتهدئة التوتُّر في المدى القريب إلاّ إذا حدثت تحولاتٌ في السياسات الدولية باتجاه تخفيف التوتر مع إيران. إنما وفي كل الأحوال لا بد من استمرار التواصُل الرسمي العربي مع الدولة الإيرانية. أمّا في المدى المتوسِّط، فقد يكونُ من المفيد متابعةُ وتقويةُ التواصُل الديني والتواصُل الثقافي مع الجهات الدينية والثقافية بجمهورية إيران الإسلامية؛ وكذلك إجراء_مُحاورة استراتيجية؛ بحيث نخرج من الاشتباك باتجاه التشابك، كما يوشك أن يحصل مع دولة الجوار العربي الكبرى الأخرى: تركيا. أما مع الشيعة العرب، وفي ديار العالم الإسلامي الأخرى، فلا بُدّ من علاقاتٍ ووجوه تواصل أكثر حميميةً وتفهماً واستيعاباً ضمن المجتمعات الوطنية، وضمن المؤسسات الإسلامية الشاملة.

وتبقى المسألةُ الأساسُ والتي تفجرت وما عاد تجاهُلُها ممكناً، وهي الفِصاماتُ والتشقُّقاتُ في المجتمعات الوطنية على مدى الوطن العربي، والعالم الإسلامي، تارةً بسبب الأقليات والإثنيات، والأحاسيس والمشروعات المتناقضة، وتارةً بسبب الإحياء الديني الأُصولي أو المذهبي. فكما لم تحمنا الوحدةُ الإثنيةُ واللُّغوية من بروز نوافر وراديكاليات ضمن الأقليات العِرقية والثقافية؛ فإنّ الكثرة السنية الهائلة في المدى العربي والإسلامي لا تُلغي الإدراكات الأخرى المذهبية أو السياسية؛ وبخاصةٍ في عصر الإحياء الإسلامي (الشيعي والسني)، والذي يؤكّد

على التمايُزات، وعلى "العودة للذات"، بل ويعملُ ويفعلُ من خلالها، كما من خلال الإدراكات الوطنية والقومية.

إن الاجتماع التقليدي الإسلامي بترتيباته وتركيباته وتعدديته وآليات حركته، ما خلخلَتْهُ السياسات الدوليةُ التدخليةُ وحسْب؛ بل المتغيران الآخران اللذان أنتجتهما الحداثةُ ذاتُها: الإحياء القومي(الدولة الوطنية)، والإحياءُ الديني (الأصوليةُ الإسلامية)؛ وفي حين تلاقى الإحياءان بإيران فتجاورا وتحاورا وتجاذبا دون أن يعني ذلك استكانةً مطلقةً من أحدهما للآخر؛ من خلال قيام نظام ولاية الفقيه في تلك الدولة القومية الكبرى والعريقة- ما يزال الإحياء الديني السنّي، يتصارعُ مع الدولة الوطنية في أكثر الكيانات ذات الأكثرية السنية. وفي كلّ الأحوال ؛ فإن المخاض العميق ما يزالُ جارياً وشاسعاً ليس لدى الطرفين العربي والإيراني، والسني والشيعي فقط؛ بل ولدى الأطراف الصغرى الأخرى في العالم الإسلامي: {واللهُ غالبٌ على أمره، ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون}.

(*) أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية. من مؤلّفاته: الأمة والجماعة والسلطة(1984)، ومفاهيم الجماعات في الإسلام(1985)، والإسلام المعاصر (1987) والجماعة والمجتمع والدولة (1997)، وسياسيات الإسلام المعاصر(1998)، والصراع على الإسلام(2005)، ومقالة في الإصلاح السياسي العربي(2006)، والمستشرقون الألمان: البدايات والتأثير والمصائر(2007). ويصدر له أوائل العام 2011 كتابٌ بعنوان: قضايا الزمن العربي الحاضر، سبع دراسات.

إيران هي المشكلة، ولن تكون جزءًا من الحل!

رضوان السيد

بعد وزير الخارجية الإيراني الظريف ومقالته التصعيدية في "نيويورك تايمز"، جاءت الرسالة الثانية من وزير الداخلية الإيراني من دمشق، والذي زعم أنّ السعودية "اعتدت"، نعم اعتدت، على السفارات الإيرانية في لبنان وصنعاء وغير لبنان وصنعاء! فالأمر عند إيرانيي ولاية الفقيه والحرس الثوري هو كما قال المثل العربي: رمتْني بدائها وانسلّت!

منذ خمس سنواتٍ وأكثر، لا يمر يومٌ إلاّ ويخرج مسؤولٌ عربيٌّ أو مفكر عربي في وسائل الإعلام ليدعو إيران إلى تفاوض وعلاقات حُسْن جوار. وفي كل مرةٍ يدعو فيها عربيٌّ لعلاقاتٍ طبيعيةٍ مع إيران، مستصرخاً التاريخ والثقافة والدين والجوار، تجيب إيران بالمزيد من التدخلات في كل مكانٍ، إضافةً للتصريحات التهديدية أو المتشفية، مثل القول إنّ الثورة أو المقاومة أو الممانعة أو الجمهورية الإسلامية، استولت على أربع عواصم عربية والحبل على الجَرّار!

في العام 2006، وعندما كانت دول جوار العراق تجتمع دورياً بطهران للاتفاق على سياساتٍ بشأن الاحتلال الأميركي للبلاد ووسائل إخراجه، قال وزير الخارجية الإيراني السابق للمجتمعين: إذا كنتم تريدون أن يخرج الأميركيون من العراق، فلتتوقف الهجماتُ عليهم وعلى الشيعة، أو سيبقون في ذلك البلد إلى ما لا نهاية! لكنّ الأميركيين، ومنذ العام 2008 بدأوا بالتفاوض على الانسحاب، وليس مع السلطة العراقية الموالية لإيران فقط؛ بل ومع الإيرانيين. وكما في اتفاق العام 2002- 2003 جرى التوافُق على استخلاف إيران على العراق، ومنذ ذلك الحين ما مرَّ على العراق يومٌ مثل أيام الناس. قلت لمسؤولٍ إيراني: في الحرب العالمية الثانية، من كانت أكثر الدول عداءً للولايات المتحدة؛ فقال : اليابان وألمانيا. فقلتُ: وأين هما الآن؟ قال: في تحالُفٍ وثيقٍ معها. قلت: والسبب أنّ الولايات المتحدة بعد الحرب أعادت إعمار

البلدين، وساعدت في إقامة نظامٍ للحكم الصالح فيهما، فنسوا أو تناسوا ملايين القتلى، وكلّ الخراب، وصاروا حلفاء أميركا إلى الأبد، فماذا فعلتم أنتم بالعراق؟ بلد أكثريته شيعية، وقد سلّم الأميركيون بالبلاد لكم ولأنصاركم منذ العام 2003–2004، والعراق بلدٌ غنيٌّ، أفما كان يمكنكم بدلاً من القتل والتخريب والتهجير المساعدة في إقامة نظامٍ للحكم الصالح أو الرشيد، فيصبح البلد صديقاً لكم، وتكونون المرجعية لدى سائر الفئات، بدلاً من هذا الخراب الهائل الذي شهده العراق منذ العام 2003؟ لقد شاركتم الفاسدين في سرقة موارده، ونشرتم الطائفية بين أبنائه وفئاته، وجعلتم السياسيين العراقيين تابعين لإدارة الجنرال سليماني، ثم تشكون الآن من داعش دون أن تقاتلوه بل تعهدون بقتاله إلى الأميركيين كما من قبل، وأنتم ما تزالون تؤوون نصف قيادات القاعدة، وتتهمون العرب بالإرهاب!

ولا يحسبنّ أحدٌ أنّ الإيرانيين يراجعون سياساتهم استناداً إلى النتائج التي تحققت. فالسياسات في العراق كانت فاشلة بدليل صعود نجم داعش، وعودة الأميركيين. لقد كرروا ذلك وبشكلٍ أفظع في سورية، التي تهجّر نصف شعبها بمعاونتهم لنظام بشار، وبشكلٍ مباشر. ومرةً أُخرى عندما فشلوا ما التفتوا ولا راجعوا، بل تعاونوا مع الروس للتدخل وإنجاز ما لم يمكنهم إنجازُه، وما تزال المذابح جاريةً على قدمٍ ومساق. وآخِر مآثر ولاية الفقيه مشاركة حسن نصر الله في حصارات التجويع إن لم يمكن الاقتحام والتهجير كما حصل في مضايا وبقين وداريا ودوما والمعظمية، وحمص، وشمال حلب..الخ.

بيد أنّ الفشل السوري بدوره، ما ثناهم عن إثارة المشكلة باليمن، وليس منذ العام 2013 بل منذ العام 2009. فقد ظلَّ الإيرانيون بل والأميركيون يجادلون في مدى علاقة الحوثيين بإيران حتى تحرش هؤلاء بالسعودية على الحدود عام 2009، مما اضطر المملكة للرد على مدى ثلاثة أشهر. وعندما بدأوا الاستيلاء على المنطقة تلو المنطقة منذ العام 2013 قرنوا ذلك بالمظاهرات المسلَّحة على الحدود السعودية كالعادة، وتفاقم الأمر بعد الاستيلاء على عَمران فصنعاء. ومنذ عشرة أشهرٍ لا يمرُّ يومٌ إلاّ ويجري فيه الاعتداء على الحدود، وتوجيه المدفعية والصواريخ نحو الداخل السعودي. قلتُ لأحد أنصار الحوثي الذي كان يطالب بإنهاء الحرب

بأي شكل، لماذا لا تتوقفون عن الاعتداء على الحدود، لتروا كيف تكون ردةُ فعل السعودية؟ فأجاب مسرعاً: أنت تعرف أنه إن توقفنا تتوقف المساعداتُ الإيرانية عنا!

ولماذا ننغمس في المباشر، ولدينا درْسا لبنان وغزة المستمران. قلتُ لمسؤول فلسطيني: لماذا لا تتصالحون بعد خراب البصرة؟ قال: لأنّ قراري الحرب والسلم هما بيدي إيران وإسرائيل، وليس بأيدينا؛ وهذا على الرغم من أنّ مسؤولي حماس بغزة يحبون السلطة مثلهم مثل جماعة أبو مازن بالضفة!

ما هي أهداف السياسات الإيرانية؟ هذا ليس سؤالاً خطابياً كما قد يقال. فالجاري على الأرض أنهم يخربون في كل مكانٍ يدخلون إليه، وحتى لو استولوا– كما حصل في العراق ولبنان– فإنّ التخريب لا يتوقف. فقبل أسبوع عاد العونيون ونواب حزب الله لتهديد سعد الحريري بعدم السماح له بالعودة إلى بيروت! وظلّت الاغتيالات تتوالى في صفوفنا حتى العام 2013 مع أنهم كانوا مسيطرين بمفردهم في الحكومة ومجلس النواب. أما "الإنجاز" الآخر الذي حقّقوه، إن كان التخريب والقتل يُعتبران كذلك، فهو اختراق المجتمعات العربية بالتنظيمات المذهبية المسلَّحة، وبالاستخبارات التي لا تستخدم دائماً شيعةً، بل يمكن أن تستخدم القاعدة وداعشاً أيضاً. إنما لماذا يحصل ذلك على طول الخطّ؟ لا علّة أعرفها لذلك إلاّ الكراهية الدينية والقومية، وأن تبقى إيران هي الدولة الوحيدة ذات الشان في المنطقة. فما يحصل عندنا على يد إيران وإسرائيل، تحاول إيران مدَّهُ إلى تركيا أيضاً، بينما تسارع تركيا لتوثيق العلاقات مع إسرائيل لاتقاء الشرين الروسي والإيراني!

منذ العام 2006 وعندما كانت المملكة العربية السعودية تبسط كفيها للبنان بالدبلوماسية وبمئات ملايين الدولارات لإعادة الإعمار، كان حسن نصرالله يخرج علينا يومياً بخطاب ضد حكومة لبنان، وضد المملكة العربية السعودية بحجة أنه لا يقبل غير المال الطاهر! وبعد المال السعودي، تدفق عليهم المال القطري، وما عاد أحدٌ منهم يتحدث عن الطهارة، ليعودوا فيلعنوا العرب جميعاً بعد خلاف قطر مع نظام الأسد.

هناك ثابتان لا ينبغي لعربيٍّ أن يعرض لهما بالتساؤل: الحقد الإيراني على الدولة السعودية، لأنها هي دولة العرب اليوم. والثابت الآخر: أنّ إيران تشكّل جزءًا كبيراً من المشكلات في العالم العربي، ويستحيل أن تكون يوماً جزءًا من الحلّ:

وقد ينبت المرعى على دِمَن الثرى　　　وتبقى حزازاتُ النفوس كما هيا

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com

جريدة الشرق الأوسط في صفحة الرأي يوم الجمعة 2016/1/15

الجماعة والتقليد والإصلاح
سياسات الدين في أزمنة التغيير

رضوان السيد

عندما نتحدث عن الدين أو الإسلام هذه الأيام، تختلط في أذهاننا وأقوالنا ثلاثة عناصر أوعوالم أو مستويات هي: الاعتقادات والعبادات، والتجربة التاريخية الزاخرة، والتجربة الحديثة والمعاصرة في القرن العشرين وإلى الزمن الحاضر. ولا بد أن نعترف بأنّ المشهد الحاليَّ للاسلام مُقْبِضٌ وللجهتين: لجهة الاختلاف حولَهُ بالداخل، ولجهة رؤية العالم له. أما الاختلاف من حوله بالداخل فيدور بالأساس حول ظاهرتين: الجهاديات العنيفة التي انفجرت بداخله، والظاهرة الأُخرى ما صار يُعرفُ بالإسلام السياسي، الذي صار يحظى بجمهورٍ معتبرٍ يعتقد أنّ دينه يمتلك مذهباً سياسياً كاملاً، والمسلمون جميعاً مكلَّفون بتطبيقه تحقيقاً للشرعية في الدولة والمجتمع. أما رؤية العالم للإسلام فهي شديدة السلبية، وبخاصةٍ بعد إغارة أُسامة بن لادن على الولايات المتحدة عام 2001. وبعد أن انشغلت الدول الكبرى الغربية والشرقية لأكثر من عشر سنواتٍ بدفع الهجمات عنها التي يمكن أن يشنَّها الجهاديون الآتون من إحدى الدول العربية والإسلامية؛ فإنها اليوم مشغولةٌ ومشغولةٌ جداً بكفّ عادية مئاتٍ من الشبان الفرنسيين أو البريطانيين أو الألمان الذين يمضون للقتال بالعراق أو سورية أو ليبيا..الخ، ثم قد يعودون ليمارسوا عنفاً بالدواخل الأوروبية. وهذا الهاجس بشأن الإسلام لا يسيطر على الأجهزة الأمنية وحسب؛ بل وعلى معظم النُخَب السياسية التي لا يفترق فيها لهذه الناحية اليمين عن اليسار. لقد قرأتُ قبل أيامٍ نصَّ خطابٍ ألقاه رئيس الوزراء البريطاني الأسبق طوني بلير بوكالة أنباء بلومبرغ، عنوانه: "أهمية الشرق الأوسط". يفتقد بلير (كما يقول) لدى الأوروبيين والأميركيين الحسَّ النضاليّ الذي يدفعهم للمصارعة لاستعادة الشرق الأوسط. ولضرورات تلك الاستعادة أربعة أسباب: النفط، والقُرب من أوروبا، وأمن إسرائيل، ومستقبل الإسلام. إنما مَنْ الذي أضاع الشرق الأوسط بحيث يحتاج إلى الاستعادة الآن؟ إنه بحسب بلير: الإسلام الراديكالي العنيف، الذي يُعتبر اليوم "أكبر تهديدٍ للأمن العالمي"! ولستُ بالطبع في معرض الردّ على مقولات بلير

وانطباعاته، إذ من المعروف أنه نظَّر لحربي أفغانستان والعراق، وهما أهم أسباب الاضطراب والخراب الباقية، لأنه – كما قال– كان وما --------------

<u>أولاً: الدين والجماعة والتجربة التاريخية</u>: يمتلك كلُّ "دينٍ" يستحق هذا الاسم اعتقاداتٍ وشعائر أو عبادات، وسردية كونية تتضمن رؤيةً للعالم، ومن ضمنها نظامٌ أخلاقي– ومؤسسة دينية أو ما يشبه ذلك للبلاغ والإبلاغ وإدارة الشأن الديني أو صون المقدَّس أو مشروع الخلاص. وإذا كانت هذه الأركان أو المسائل ظاهرة في معظم الأديان أو جميعها؛ فالصحيح أيضاً أن التجربة التاريخية لكلّ دينٍ تصنع خصوصياتٍ وأفهاماً وتصورات مختلفة ومتمايزة. ولا أُريد المبالغة هنا بشأن التجربة التاريخية وتأثيراتها في الدين. لكنها بالفعل – وفي نظر علماء الدين– يمكن أن تصبح جزءًا من الدين ذاتِه. وفي ديانات التوحيد، والتي تملك طبيعةً طهوريةً؛ فإنه يمكن أن ينشأ صراعٌ أو صراعاتٌ بين ذوي التوجهات البيوريتانية من جهة، ومُخرجات التجربة التاريخية، التي يُرادُ تطهيرُ الدين أو النصّ من أَوضارها. وسأعود لذلك فيما بعد. أمّا الآن فأُريد استعراض التصورات الاعتقادية الرئيسية في الدين الإسلامي خلال تجربته التاريخية، ومن جهةٍ ثانيةٍ اتجاهات التنظيم السياسي التي انطلقت من فهمٍ معينٍ للدين خلال الحِقَب الوسيطة. فكما في كل ديانات التوحيد، ظهر في الإسلام– إذا صحَّ التعبير– ومنذ وقتٍ مبكِّرٍ لاهوتان: لاهوت التوحيد والتنزيه والعدل، ولاهوت الإثبات والرحمة والفضل. وعندما أقول: "لاهوت" فإنني أعني به تصوراً أو تصورات للعلاقة بين الله والإنسان. وليس معنى ما ذكرتُه أنّ هذه التايبولوجيا مطلقة، أي عدلٌ أو رحمة. فكما في كل مقولة غالبةٍ أو قاعدة ناجمة عن استقراء، تظلُّ هناك خصوصياتٌ واستثناءات، بل وإمكانيات للتوسط ومحاولات التوفيق. لكننا – كما سبق القول– نستكشف الطابع الغالب في اللاهوت أو علم الكلام عند المعتزلة وهم الذين سمَّوا أنفسهم أهل التوحيد والعدل– والآخرين من أهل السنة وهم الذين اعتنقوا مقولات إثبات الصفات لله، وتقديم صفة العناية والرحمة بين صفات المعاني التي نسبوها له عزَّ وجلّ. وبين هذين التيارين الرئيسيين تكأكأت تياراتٌ فرعيةٌ كثيرةٌ في هذه المسألة أو تلك إنما ذلك كلُّهُ لا ينفي وجود تيارين متمايزين بالفعل في فهم الدين وفلسفته، وفي علائق العقل بالنقل، وقضايا القيم الأخلاقية والتحسين والتقبيح.

إنّ الطريف والغريب بعض الشيئ أنه عندما ننتقل من المجال اللاهوتي أو الكلامي إلى المجال السياسي؛ فإننا نجد تيارين رئيسيَّين أيضاً، لكنّ الاصطفاف مختلف. فالمعتزلة وأهل السنة يقولون بالاختيار من الأمة في الإمامة، بينما تذهب معظم الاتجاهات الشيعية إلى التعيين بالوصية أو بالنصّ. فالجماعة هي صاحبة السلطة والعصمة عند المعتزلة والأشعرية. بينما ينفرد الإمام بالعصمة عند التيار الآخَر.

ثانياً: الدين والجماعة والتقليد: لا يقبل المتكلم حديثاً عن **التقليد** Tradition في الاعتقاد. إذ أول أبواب كتب علم الكلام هو بابُ النظر. فالمتكلم يفترض أنّ المؤمن لا يقلِّد في الاعتقاد، كما أنه لا يتّبع فيه ما كان عليه آباؤه وحسْب. بل إنه إنما يؤمن بهذه الاعتقاد أو ذاك بناءً على اقتناع. أمّا إذا قلّد فذلك جائزٌ فقط في حقِّه إذا كان صغيراً أو غير قادرٍ لعذْرٍ على تأسيس اعتقاداته على بُرهانٍ أو نورٍ يقذفه الله في الصدر بحسب الغزالي.

على أنّ **التقليد** بمعنى السير على نهجٍ معينٍ أو الأعراف المتنامية والمستمرة فإنها واردةٌ حتماً في المجالات الاجتماعية والسياسية والفقهية. وهي المجالات التي تمارسُ فيها **الجماعة** سلطتها مكوِّنةً سُنَناً وأعرافاً وتقاليد تستند إلى توافُقاتٍ واتفاقاتٍ واصطلاحاتٍ وإجماعات. وهذا الذي عناه الشافعي (-204هـ) في **الرسالة** عندما تحدث عن اتفاق المسلمين على أن يكون القاضي واحداً والإمام واحداً. ثم اعتبر الإجماع مصدراً تشريعياً أو دليلاً شرعياً. كما اعتبر القياس، والذي يعني التأسيس على أصلٍ سابقٍ أو القياس عليه دليلاً رابعاً للاستنباط بعد الكتاب والسنة والإجماع. وقد ظنّ خصوم **الإجماع** قديماً وحديثاً أن المقصود به فرض الرأي الواحد والاعتقاد الواحد. والإجماع لا مدخَلَ له في الاعتقاد. بينما يتنامى عبر العصور نهجٌ يتضمن أعرافاً وسُنَناً وسِيَراً وعاداتٍ في الاجتماع والسياسة والفقه وطرائق مقاربة المشكلات، وممارسة المشاركة في القرار. ولا يتناقضُ ذلك مع الاختلاف الناجم عن الاجتهاد الفردي، والذي عقد له الشافعيُّ فصولاً بعد الحديث عن الإجماع. إذ اعتبره عملاً من أعمال الإسهام في صنع إجماعاتٍ مستقبلية أو جَعْل ذلك ممكناً على الأقلِّ باعتبار أنّ الأحكام تتغير بتغير الزمان.

ليس بالوسع في غالب الأحيان تحدي الآراء الشائعة. وقد كنتُ ممن خضع للمقولة الشائعة منذ أكثر من مائة عامٍ، والتي تعتبر أهل السنة والجماعة أهلَ جمودٍ وتقليد أي اتباع لما كان عليه الآباء. والتقليد هنا معنيٌّ به الاتّباع الأعمى، والذي ظهر بحسب التوجه السائد ليس في الفقه فقط؛ بل وفي الخضوع السياسي، وفي المحافظة الاجتماعية ورفض الجديد. بيد أنّ البحوث والقراءات المتفحصة والنقدية على مدى الأربعين عاماً الماضية، ومن جانبي وجانب غيري، أظهرتنا جميعاً على ضرورات مراجعة مقولة التقليد والانحطاط على مدى ألف عامٍ من تاريخ أمتنا وثقافتنا الدينية والعامة. لقد نبَّهْتُ في دراستي التي تعود للعام 1981 وعنوانها: "من الشعوب والقبائل إلى الأمة" إلى أنّ الفقهاء والمتكلمين يقولون بأنّ العقل غريزةٌ، وأنّ الناسَ متساوون فيه. وإذا كان العقل يسيطر ويضبط في المجال الفردي؛ فإنّ هذه السلطة تصبح شائعةً في الجماعة المكوَّنة من أفرادٍ سواسيةٍ كأسنان المشط. فعقلُ الجماعة هذا أو الجماعة العاقلة تُكوِّن السنة والتقليد والعُرف والإجماعات أو التوافقات الصامتة أو المتعارَف عليها أو المنطوق بها حسب الحاجة. وهذا معنى إضافة مفرد "الجماعة" إلى مصطلح" أهل السنة" في أواسط القرن الثاني الهجري أو بعد ذلك بقليل.

إن رؤية الإمامة هي رؤيةُ القداسة النخبوية المعصومة استناداً للنَسَب السُلالي والنبوي. أما رؤيةُ الجماعة فهي رؤيةُ السنة والتقليد العريق السائد على نهجٍ مُتنامٍ في الاجتماع والسياسة والفقه، وحتى في المظلة الاعتقادية التي تقول بلاهوت العناية والرحمة والفضل.

ولكي نتصوَّر كيف كانت المنظومةُ أو فلسفة الاجتماع هذه تعمل لنتأمَّلْ ظهورَ المدارس الفقهية وتعددها. يظهر فقيه في مصرٍ من الأمصار، ويمارس الفتوى والاجتهاد، ويربّي تلامذةً ما يلبثون في البلد نفسه أو بلدانٍ أُخرى أن ينشروا اجتهادات معلِّمهم، فيتكون بالتدريج سقفٌ مشتركٌ يتخذ اسم الشيخ الأول، فيظهر المذهب أو المدرسة خلال جليين أو ثلاثة. ولننظر في المذهبين الأولين الحنفي والمالكي كيف تجوّلا وتنقّلا عبر ديار شاسعةٍ ومتباعدة وبيئاتٍ مختلفة، وبقي لهما تماسكهما بسبب الرحابة والتعدد، وليس بسبب الضيق والتضييق. وهذا المذهب الشافعي نشأ بين بغداد ومصر، ثم ها هو منذ قرونٍ ينتشر في شرق آسيا دون أن

يشعر أحدٌ بالحرج في الاختلاف، أو يشعر بالاضطرار للخروج من المذهب بسبب الاختلاف بالذات.

بيد أنّ الجماعة المعصومة أو المعتصمة بإجماعاتها وتقاليدها الاجتماعية والأخلاقية والسياسية، ما استطاعت دائماً مكافحة الاستبداد السلطاني، ولا نجت من التشدُّد الديني. لقد تغيرت ظروف الدولة في العصر العباسي لقيام الشرعية السياسية على النسب الهاشمي من جهة، ولانتقال عاصمة الدولة من الشام إلى العراق. والدين الإسلامي مؤسَّسٌ على نصٍ معصوم، بيد أنّ الجماعة تحتضنه وتفسِّره وتعيش به ومعه. وتصنع بالاجتهاد والتشارك والتوافقات والإجماعات المؤسسات الاجتماعية، والأخرى ذات الوظائف الإدارية والخيرية والدينية. وقد كان هناك بين أهل السنة من لم يَرَ للجماعة دوراً في الدين، ولذلك كان يلجأ للنصّ ليطهّر الدين من أعراف واجتهادات وتأويلات وتكييفات التجربة التاريخية، وما يعتبره بِدَعاً أو تقاليد شعبية غير شرعية. وهذه الهبَّات الأُصولية والإحيائية والبيوريتانية معروفةٌ في ديانات التوحيد جميعاً. وقد كانت ضروريةً أحياناً للتسديد والتصحيح. وما كانت مفيدةً أحياناً أُخرى. بيد أنّ الأضرار جرى تلافيها بسبب حيوية التقليد وتجدده وانفتاحه على الصالح وما فيه مصلحة. والدليل على قدرة هذا التقليد وكفاءته، أنّ الحنابلة وأهل الحديث ما انفصلوا، رغم تشددهم وطهوريتهم. وأنه لم تحدث انشقاقاتٌ ولا تكونت فِرَقٌ جديدةٌ بعد زمن الغزالي. وعندما ظهرت الوهّابية في القرن الثامن عشر وشكّلت تحدياً للتقليد الكلامي والفقهي، ظهرت في مقابلها عدة تجديداتٍ في الطرق الصوفية، لتشير إلى القدرات الباقية للتقليد السني على مناضلة التشدد، والتجدد والاستيعاب.

ثالثا: تأزم التقليد وانهياره: قبل ثلاثين عاماً وأكثر أصدر بيتر غران كتابه الذي صار شهيراً بعنوان: الجذور الإسلامية للرأسمالية. ووقتَها كان الجدلُ مستعِراً حول بدايات ما صار يُعرفُ بالنهضة أو اليقظة العربية والإسلامية: وهل كان ذلك على وقع احتلال الفرنسيين لمصر أم حدث النهوض قبل ذلك، بينما جاء الغزو ليصطنع بدايةً أُخرى مأساوية تتمثل في إلحاق ديار المسلمين بالسوق الرأسمالية العالمية. وعلى أي حال، وسواء أكان ألبرت حوراني محقاً أم بيترغران، فالذي حدث أنّ الصرخة تصاعدت في النصف الأول من القرن التاسع عشر من

التقليد والجمود. ومع أنّ الشكوى الظاهرة جاءت أولاً من رجالات السياسة والدولة في اسطنبول والقاهرة وتونس والهند وآسيا الوسطى؛ فإنّ حسن العطّار شيخ الأزهر وأستاذ رفاعة رافع الطهطاوي، شكى أيضاً من الحالة المُزْرية للتعليم الإسلامي في الأزهر في ثلاثينات القرن التاسع عشر. وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر انتشرت الدعوات المتنمِّرة على التقليد، والداعية لفتح باب الاجتهاد. وقد كان الداعون لضرب التقليد بالمعنيين (أي الأعراف العريقة، والتبعية المذهبية) تيارين اثنين: **تيار الإصلاحيين** الذين أرادوا إزاحة التقليد من الواجهة للانفتاح على الغرب ومواجهة ذلك السيل الذي لا يمكن دْفعُهُ إلاّ بالتعلم منه ومكافحته بأدواته. **وتيار السلفيين** الذين اعتبروا التقاليد الشعبية، والمذهبية الفقهية، كلا الأمرين ابتداعاً وخروجاً على صحيح الدين، ولا بُدَّ من الخروج عليها والعودة للاجتهاد بالاستناد المباشر للكتاب والسنة، وليس استناداً إلى الفقهاء الأوائل أو المتأخرين.

أما فقهاء المذاهب، والسائدون في المؤسسات الدينية والتعليمية ومؤسسات الفتوى والقضاء؛ فإنهم انزعجوا أشدَّ الانزعاج من الدعوات الجديدة، وانقسموا إزاءها إلى قسمين: **القسم** الذين يقول بكمال المذاهب، وضرورة التقليد، وتحريم الخروج عليه. و**القسم** الذي يرى أنّ الاجتهاد ممكنٌ من داخل المذهب أو المذاهب ولا ضرورة لاجتراح جديدٍ خارجها. أمّا أولئك الذين يدعون لذلك فقد رأَوا فيهم مبتدِعةً أو خوارجَ على الدين ومنه! لقد كان التقليد الفقهي متأزماً بالفعل. فقد شهد عالم الإسلام في القرن التاسع عشر متغيراتٍ ما عرف مثلها منذ الغزو المغولي قبل ستة قرون. وواجهها فقهاء التقليد وأعداؤه على حدٍ سواء بفتاوى مفزعة: الجهاد أو الهجرة من الديار، لأنه بالاستعمار في الهند والجزائر والبوسنة والسودان.. وأخيراً ليبيا ما عادت الدارُ دار إسلام، وينبغي تركُها بدون ترددٍ أو يفقِدَ المسلمُ إيمانَه!

هل كان الفقهاء التقليديون وخصومهم السلفيون، يدركون ما يواجهونه؟ لا يبدو أنّ الطرفين عرفا حجم المشكلة. بدليل أنّ فقهاء التقليد تشبثوا بما هم عليه إلى حدّ الشكوى لوالي دمشق العثماني أنّ زملاءَ لهم يجتمعون في منزل أحدهم لقراءة كتب الحديث النبوي، وهذا يشكل بدعةً في الدين! أمّا السلفيون فظلُّوا منصرفين لتخريب مقامات الصوفية ومزاراتهم،

ومنصرفين لإصدار الفتاوى بحرمة البقاء في الديار، بعد أن لم تَعُدْ بسبب الاستعمار دارَ إسلام!

وخلال خمسين عاماً من الهجمات والهجمات المضادّة، أمكن للإصلاحيين والسلفيين تحطيم التقليد بالفعل. وقد نال ذلك من فقه المذاهب، كما نال من علم الكلام أو علم التوحيد. إلاّ أنه في العشرينات والثلاثينات من القرن العشرين، انتهى ذلك التحالُف الذي كان قائماً بين الإصلاحيين والسلفيين. فالإصلاحيون انصرفوا لدعم الدولة الوطنية التي قامت بين الحربين. بينما انصرف السلفيون للاستقرار في ظلّ دولة الكتاب والسنة التي أقامها الملك عبد العزيز آل سعود. وما خلا الأمر من فقهٍ إصلاحيٍّ ما تنكَّر للتقليد، بيد أنّ الأبرز ظهور" جماعات الهوية" التي أخذت عن السلفيين الكراهية للتقليد، وتنكرت للإصلاحيين الذين رأت أنّ نموذجهم غربي، واشتبكت مع المؤسسات الدينية التقليدية، لأنها اعتبرتها مقصِّرةً في أداء واجباتها، وأنّها ممالئةٌ للسلطة القائمة.

إنّ الذي حدث في نهاية الحرب العالمية الأُولى، أنّ الإمبراطوريات الثلاث الباقية: العثمانية، والنمساوية والروسية، سقطت. وعمد مصطفى كمال إلى إلغاء الخلافة رسمياً. وفي الوقت الذي كان فيه بعض فقهاء الإصلاح، قد بدأوا يُصْغون ومن داخل المؤسسات الدينية التعليمية، إلى إمكان التفكير في فقهٍ جديد؛ فإنّ جماعات الصحوة والإحياء عمدت لمناصبة التقليد والغرب العداء على حدٍ سواء، والتأسيس لمفهومٍ لشرعيةٍ جديدةٍ أو مُستعادةٍ بعد إلغاء الخلافة. وما لقيت جماعات الهوية الإحيائية هذه شعبيةً كبيرةً في الثلاثينات من القرن الماضي، لأنّ الأحزاب الوطنية الكبرى كانت داخلةً في المشروع السياسي الجديد الذي يرمي لاصطناع شرعيةٍ جديدةٍ تُنسي الناس حقائق وأَوهامَ الخلافة والتجربة التاريخية المنقضية. بيد أنّ أحزاب وجمعيات وجماعات الهوية هذه استطاعت بمصر والهند (وباكستان فيما بعد) إنشاء تنظيماتٍ قوية مستفيدةً من التوترات والراديكاليات أثناء الحرب العالمية الثانية. ثم أفادت مرةً أُخرى من أمرين اثنين: الانتكاسات التي نزلت بالدولة الوطنية نتيجة استيلاء العسكريين على قيادتها في العالمين العربي والإسلامي- واشتعال الحرب الباردة بين الجبارين، والاصطفافات التي حدثت من جرائها في العالمين العربي والإسلامي. في التطور الأول، وجد الصحويون

الإسلاميون أنفسهم في صدام مع العسكريين، وقد حوَّلهم ذلك بسرعةٍ إلى فريقٍ سياسيٍّ بادر إلى تطوير أطروحاته العقائدية باتجاه النظام الكامل الذي يقتضيه الدين بحسب منظِّري الأربعينات والخمسينات، وباتجاه الحاكمية الإلهية بحسب المودودي وسيد قطب.

رابعاً: صعود الصحويات وصراع الأُصوليات: حَفَلَ النصف الثاني من القرن العشرين إذن بالنسبة للإسلام وثقافته ومصائره بعدة ظواهر. و**أول** تلك الظواهر صعود إحياء أصولي إسلامي على أنقاض التقليد، وفي مواجهة الدولة الوطنية التي ظهرت في حقبة ما بين الحربين، وهو ذو ثلاث شُعَب: الشعبة السلفية، والشعبة الإخوانية، والشعبة الشيعية. وقد استكانت السلفية لبعض الوقت في ظل دولة الملك عبد العزيز آل سعود، ثم عادت للانفجار في جهاديات منذ السبعينات وخارج المملكة ثم بداخلها أيضاً. واتجهت الشعبة الإخوانية إلى التنظيم وادعاء تركز الشرعية فيه وفيها. وانتشرت انتشاراً شاسعاً في سائر الأنحاء العربية. في حين انتشر تنظيم مشابه تحت اسم "الجماعة الإسلامية" بزعامة المودودي في شبه القارة الهندية. واصطدم التنظيمان بالدولة الوطنية في مرحلتها العسكرية، فطوَّرا عقائديةً سياسية تقول بضرورة إقامة "الدولة الإسلامية" التي تطبق الشريعة لاستعادة الشرعية. وأما **الشعبة الثالثة:** فتمثلت في الإحياء الشيعي الذي استطاع إسقاط الدولة الوطنية الإيرانية عام 1979 في ثورةٍ شعبيةٍ زاخرة. حيث أقام نظام ولاية الفقيه ذا الطبيعة الثيوقراطية. أما **الظاهرة الثانية** فتمثلت في قيام الأنظمة العسكرية والأمنية في المرحلة الثانية من حياة الدولة الوطنية العربية والإسلامية. وقد أدّى فشل تلك الأنظمة في صون المصالح الوطنية والقومية، وسواد الطغيان والفساد في تصرفاتها، إلى صعود الأصوليات الجهادية والتنظيمية في مواجهتها. وقد توازت تلك المواجهة بل وتداخلت مع انقسامات الحرب الباردة، حيث صارت للإسلاميين الجهاديين والتنظيميين توظيفاتٌ، مقابلة لتوظيفات العسكريين باعتبارهم قوميين أو يساريين أو الأمرين معاً. وأما **الظاهرة الثالثة** فتمثلت في اندلاع الحرب الباردة الثقافية في العالم العربي. حيث أقبل المثقفون اليساريون العرب على قراءة الموروث الديني والثقافي الإسلامي قراءات أيديولوجية تحررية وتحريرية كما قالوا. فوقفوا عملياً مع أنظمة الضباط ضد الإسلاميين، باعتبارهم يساندون الأنظمة التقدمية ضد الحزبيات الرجعية. وأمّا **الظاهرة الرابعة** فتمثلت في استمرار المؤسسات الدينية السنية (التي تمثّل التقليد

الذي داخلته أمشاجٌ من الإصلاح) في التراجع اعتباراً وقوةً وحجيةً، وفي مواجهة الأصوليين الإسلاميين، كما في مواجهة الأنظمة. فالأنظمة اعتبرتها رجعية وتحول دون التقدم، والإسلاميون اعتبروا رجالاتها تقليديين ومن فقهاء السلطان، ومقصريين في أداء واجبهم في مكافحة الطغيان، ونُصرة الإسلام!

هل نستطيع أن نعتبر مخاضات زمن الثورات هذا **الظاهرة الخامسة**، في السياقات التي نتحدث عنها؟ لا أظنُّ ذلك. فالظواهر السالفة الذكر تنتمي إلى زمنٍ آخر امتدّ من خمسينات القرن العشرين، وإلى العام 2010. وهو الزمن الذي سمّاه الباحث السياسي المصري الراحل نزيه الأيوبي في كتابه الصادر عام 1994 بعنوان: تضخيم الدولة العربية: زمن الانسداد الكامل! قال الأيوبي: إنّ الدولة العربية تعطلت كل وظائفها، ولا سبب لبقاء أنظمتها العسكرية والأمنية الموروثة من الحرب البادرة إلاّ رضا الهيمنة الأميركية عنها، وتوظيفاتها لها. كل المشكلات – كما قال الأيوبي– تتكاثر وتتجمع وتتخثر على مدى ستين عاماً وأكثر منذ نكبة فلسطين! فالثورات إذن ليست جزءًا من ظواهر التأزم بل هي ناجمةٌ عنه، ولأول مرةٍ لا يقوم بها الإسلاميون، لكنهم ما لبثوا أن رفعوا راياتهم في ساحاتها، وبدأوا يحتلون الواجهة إمّا بالجهاديات والعنف، أو بالانتخابات.

خامساً: كيف نصون الدين في أزمنة التغيير؟ لدينا في الملف الديني أربعة أمور:

1. هناك ثورانٌ هائلٌ وانشقاقات في الإسلام السني يتنازعه تياران كبيران: **التيار الجهادي أوالقتالي** المثير للرعب في موجته الثانية بعد زمن أُسامة بن لادن. وما يزال قسمٌ منه مصطدماً بالسلطات القائمة، بينما اصطدم قسمٌ آخر بالإحياء الشيعي المنطلق من إيران لإحباط حركات التغيير العربية. **والتيار الثاني** هو التيار التنظيمي أو الحزبي، وله جمهورٌ أَوسع، ويميل الآن للعنف أكثر، بسبب الحيلولة عربياً ودولياً دون وصوله للسلطة أو استقراره فيها.

2. لقد كان هناك خوفٌ من الأنظمة الأمنية والعسكرية، وهو اليوم وبعد أكثر من ثلاث سنوات على الثورات، خوفٌ على الدولة، أو أنه خوفٌ من عدم التمكن في إقامة سلطة الحكم الصالح أو الرشيد.

3. لقد كان هناك خوفٌ على الدين، إنما بعد المظهر الذي ظهر به الإسلاميون بشتى فئاتهم؛ فإنّ الخوف يوشك أن يصبح خُوافاً من الدين.

4. وهناك همٌّ شديدٌ يتعلق بأمرين: كيف يمكن استيعاب التناحر الشيعي/السني، والإيراني/العربي؟ وكيف يمكن استيعاب الثوران الديني السني في أزمنة التغيير؟

لقد عرضْتُ لهذه الموضوعات جميعاً في كتبي الثلاثة الأخيرة: الدين والدولة والإسلام السياسي، والتراث العربي في الحاضر، والعرب والإيرانيون. لكنني في هذه العجالة، وتبعاً للعنوان الفرعي لهذه المحاضرة، سأُحاول الإجابة بإيجاز عن سؤال الثوران الديني، وإمكانيات التسكين والاستيعاب.

أظن أنّ أكثركم قرأ كتاب الأستاذ عبد الله العروي: "السنة والإصلاح" الصادر عام 2008. لقد كان همُّ المفكرين العرب والمستشرقين في المائة عامٍ الأخيرة من إصلاحيين وسلفيين وتنويريين وعقلانيين: كيف يمكن الخروج على السنة، وعلى التقليد، وعلى التجربة الإسلامية التاريخية، وعلى فكرة وممارسات الجماعة التاريخية، إمّا باتجاه الكتاب والسنة أو الزمن قبل التاريخي كما يريد السلفيون، أو لاصطناع قطيعة تدفعنا باتجاه الغرب والحداثة، كما يريد سائر الآخرين! محمد عبده ضاق ذرعاً بالتقليد المسدود للمذاهب الفقهية، وبالطرق الصوفية الشعبوانية والخرافية. وأستاذنا عبد الله العروي عندما ذكر الفقيه الإصلاحي في "الأيديولوجيا العربية المعاصرة"، وكان يعني به محمدعبده أخذ عليه أنه ما يزال تقليدياً ويفكر بعقلية الفقيه وقال له: هذا زمنٌ فات، وتفكيرٌ يعاني من الفوات. ما ترك أحدٌ ممن ذكرناهم على الهيكل العظمي لأهل السنة: الأشعرية والمالكية والشافعية والحنفية في الكلام والفقه شحماً ولا لحماً. ولقد تحطم التقليد في النهاية وما حلَّ محلَّه الإصلاحيون ولا التنويريون ولا العقلانيون أو المعتزلة الجدد أو برهانيو الجابري أو انسانويو أركون؛ بل ظهر على أنقاض الأشعرية ومذاهبها الفقهية المغلوبة على أمرها السلفيون الجدد والجهاديون والإخوان ودعاة ولاية الفقيه ومناصرو أهل البيت المهدويون والمستبشرون بعصر الظهور، مع بعض الإحياء الصوفي العجيب الغريب الذي تصادق معه صنفٍ منه أردوغان الإخواني ثم تشاءم به واعتبره تشيعاً باطنياً!

بعد أربعين عاماً ونيفاً يعود الأستاذ العروي ليسأل عن إمكان فتح التقليد أو الدخول على خط الإصلاح فيه. وهذا استبصارٌ هائلٌ ما جرؤ عليه غيره وسط البراديغمات الحاكمة! لستُ أدري إن كان ذلك ممكناً الآن. إذ لا ينبغي أن نخلط هنا بين الحيوية الفقهية وأحياناً الفكرية البادية في أعمال أبناء الجيل الرابع من الإصلاحيين، و**الإطار** الذي توضَعُ فيه تلك الأعمال الإبداعية بالفعل: أين توضع من جانب الحاسبين والمحسوبين؟ ليس في خانة المالكية أو الشافعية أو الأحناف أو حتى تجديد محمد عبده، بل في خانة الإخوان وتطبيق الشريعة، والدولة الإسلامية الميمونة! إنما ماذا نقول نحن المؤمنين بحدودٍ لجمهورنا، للناس العاديين، ممن يصلون ويصومون، ويريدون العيش فيما بينهم ومع العالم مرفوعي الرأس بدينهم وبأوطانهم؟ هل نقول لهم إنّ التقليد أو فقه العيش التاريخي شرٌّ كلُّه وينبغي التخلص منه؟ ثم نقول لهم إنّ إسلامكم المعاصر كارثةٌ كبرى وإلاّ فما هي داعش ومَنْ هم الجهاديون والطالبانيون وكلُّ رافعي الرايات السود من سوريا وإلى طهران والصومال؟! ماذا لدينا للجمهور أو لأنفسنا؟ ومن أين نبدأ أو نُكمل وسط المخاضات الدموية الهائلة والمهولة؟

قلتُ إنّ لكل دينٍ أو اتجاهٍ رئيسيٍّ فيه Main Stream تجربته التاريخية التي تضع رؤيته للعالم في مواطن الإنشاء والإعمال والفعالية والتحاور والتدافُع وفقه العيش ووشائع ووشائج التواد والتجاذُب والاغتراب والتقاطُع. وقد سمَّى فقهاؤنا الأوائل ومحدِّثونا تجربتهم مع دينهم وأمتهم وسريان ذلك الروح العام في اجتماعهم التاريخي سُنّةً وجماعة. وقال أبو حنيفة: بل هو اعتقاد السواد الأعظم، أو هو التقليد الزاخرُ المتجدد كما حدَّده مؤسِّس مدرسة الرأي. هذه هي فلسفة دين الجماعة أو الدين العام، التي وضعت في متناوَل تلك التجربة الهائلة مئات بل آلاف الإمكانات والخيارات. وهذه هي جداليةُ علائق الجمعي بالفردي وليس بالذاتي. والظاهر بالباطن. والإمكان بالوجوب. والاختلاف بالإجماع. والدين بالجماعة، والجماعة بالدين. ليس لدينا لاهوتٌ بالمعنى المسيحي لذلك، ولا قانون إيمان. والجماعة لا تحدّد الإيمان، لكنها تحدد الدين. والجهاديون والإخوان والطالبانيون وأهل ولاية الفقيه صاروا انشقاقات ليس لأنهم تركوا الإيمان أو الوحدانية إذ هم في الحقيقة مؤمنون بلا حدود! بل لأنهم فارقوا الجماعة، فارقوا التقليد، فتقطّعت بهم السُبُل: {الذين ضلَّ سعيُهُم في الحياة الدنيا، وهم يحسبون أنهم بحسنون

صنعا}. كلُّ الانشقاقات لها أحد سببين: إمّا اعتقاد قصور الأمة في الشأن الإيماني، أو اعتقاد قصور الدين عن تلبية متطلبات الأمة في هذا العصر. وضرورات البقاء تقتضينا إعادة السكينة إلى ديننا ومجتمعاتنا، بإعادة المرجعية في الدين والدولة إلى الجماعة. وهذه عمليةٌ عسيرةٌ بعد قرن القطيعة الهائل. لكن لنبدأ أو نكمل وبتواضع.

لدينا **أولاً** المؤسسات الدينية التي اعتنقت التفكير الإصلاحي، بعد أن كان أحفاد محمد عبده قد غادروه إمّا باتجاه التنوير أو باتجاه السلفية. وأعرف اثنين على الأقلّ من مفكرينا مرا بالمراحل الثلاث: الإصلاحية فالتنوير فالسلفية! المؤسسات الدينية جرى استتباعُها أو إضعافُها. بيد أنّ الجمهور ما يزال في أكثره يريد أن يتلقى أولاده تعليمهم الديني في مدارس المؤسسات ومعاهدها. وكذلك الأمر بشأن الفتوى، والعبادات وصلوات الجمعة والجماعة، والشعائر الدينية الأُخرى. وكذلك الأمر فيما يتصل بالإرشاد العام. ولا يعني هذا أنّ المؤسَّسات الدينية جاهزةٌ الآن لأداء هذه المهام على الوجه المطلوب. لكنّ الإصلاح أو إعادة البناء صارا في حيّز الإمكان؛ وبخاصةٍ أنه في بعض البلدان مثل المغرب ومصر فإنّ بنية المؤسسة ما تزال سليمة. وكذلك الأمر بالنسبة لمؤسسات التقليد الشيعي في النجف.

بيد أنّ المهمة الأُخرى الاستراتيجية؛ فإنها تتمثل في النهوض الفكري الذي يعمل على نقد تحويلات المفاهيم. لقد قام الإخوان والتيار الأوسع لتطبيق الشريعة والنظام الكامل، بعملياتٍ ضخمةٍ لتحويل المفاهيم على مدى ستة عقودٍ وأكثر. وبدلاً من ملاحقة الشافعي والغزالي والقرطبي إلى أجداثهم البالية رحمهم الله، تعالوا نشتغل على نقد أطروحات الدولة الإسلامية، وتطبيق الشريعة، والإسلام هو الحل، والاقتصاد الإسلامي، والتي استحدثتها الحزبيات الإسلامية قبل أربعة عقودٍ لا أكثر، ويريدون إيهامَنا بأنها صارت ركناً من أركان الدين. أنا من جهتي أعتبر هذه المهمة صَوناً للدين، قبل أن تكون صَوناً للدولة أو النظام السياسي أو الاستنارة الفكرية! الشريعة هي الدين، وهو لا يحتاج لتطبيق لأنه مطبَّقٌ كما لم يحصل منذ أيام الراشدين! فلا بد من إخراج ديننا من قبضة الحزبيات والتأويلات الخرقاء التي تسيء للدين في الوقت الذين تحاول فيه التعظيم من شأنه، من أجل الإفادة من سلطته.

ثم إنه إذا كان المراد أن تعود السوية إلى تديننا وإلى مجتمعاتنا، فلنتوقف عن جَلْد هذا **التقليد**، أو هذه **السنة**. وليس لأنني آمُلُ أن يعود جمهورنا إليه وإليها، ونقد التنويريين والعقلانيين يمنع الجمهور من ذلك. فلستُ أدري في الواقع إذا كانت العودة ممكنة. لكنّ الفكرة ذاتها، فكرة إنتاج الجماعة، إنتاج المجتمع، للتقاليد والأعراف والأنظمة حتى الديني منها، هي فكرةٌ عزيزةٌ على الناس، وفيها الكثير من الاحترام للنفس وللآخر. إنّ تطلب التقليد والإجماع هو تطلبٌ لمشاركة الجميع. وتقديسٌ من جانب الجماعة لذاتها، وإلاّ فما معنى العصمة؟ لقد صار كلُّ شيءٍ محرَّماً في زمن الأُصوليات، وما كان شيءٌ من ذلك مستحيل النقد أو النقض حتى في زمن محمد عبده، زمن التقليد المستحكم، هل تعرفون أكبر تهمة وُجّهت للإمام عبده لأنه كان في دروسه بالأزهر ينقد التقليد المذهبي؟ قال له زميله الفقيه الشافعي البارز: يا شيخ، والله إنك متكبّر! أنظروا الفرق بين التقليدي والأصولي. محمد عبده عند التقليدي متكبر لأنه يعتبر نفسه أكبر من التقليد. أما عند الأصولي فمحمد عبده خارج دائرة الإيمان لأنه أراد العمل على الأصول بطرائق لا يُحبها الإحيائيون الإسلاميون.

وإلى جانب إعادة الاستقلالية والانتظام لعمل المؤسسات الدينية ومهامِّها، ونقد المفاهيم التي تطاولت واستشرت من الطرفين الإسلامي والتنويري، تأتي المهمة البديهية الثالثة التي أحسبُها أُولى واجباتنا نحو دولنا ومجتمعاتنا وديننا نحن المثقفين: العمل أو السعي لإقامة أنظمة الحكم الصالح أو الرشيد، وهي التي افتقدتها شعوبنا في الزمن الماضي، زمن العسكريين والأمنيين، فاندفعت وراء دولة الرشاد الديني مثل دولة عمرالبشير والترابي أو دولة طالبان أو دولة الحرس الثوري! دولة الحكم الصالح كفيلةٌ إذا استقرت، وتوازت مع إصلاح ديني مفهومي، بأن تطمئن الناسَ وتصرفَهم عن تطلب الدولة المستحيلة.

لقد أردتُ الحديث عن الثوران الديني المُخيف، وعن إمكانيات الإدارة والترشيد، وعن إمكانيات صون الدين في أزمنة التغيير. وما أظنني شفيتُ غليلكم لأنّ ضخامة الأحداث، وأنهار الدماء، تستعصي على التشخيص وعلى الاستيعاب. لكنني سُررتُ بالفعل بالتحدث إلى جمهورٍ مهتمٍ بسلامة الأمة والدولة والدين. واعذروني على تقليديتي. فإذا لم تكن استعادة التقليد

ممكنةً، فلنخترع تقليداً. ولو لم أكن سنياً لودْدتُ أن أكون سنياً جماعياً. ولو لم أكن عربياً لوددتُ أن أكونَ عربياً:

نحن كنا سكانَها من نزارٍ وبنا سُميت قُريشٌ قُريشا

(*) محاضرة أُلقيت بمؤتمر "مؤمنون بلا حدود" بمراكش في 2014/5/17.

يزال يعتبر الإسلام المتطرف خطراً عالمياً على الحضارات والأديان الأُخرى، وليس على أمن الدول ووحدتها فقط!

الدولة الإسلامية والخلافة(*)

رضوان السيد

الدولةُ الإسلاميةُ مصطلحٌ متأخرٌ نسْبياً. فقد أطلقها للمرة الأُولى على الأراضي التي كان يسيطر عليها العثمانيون الرحّالةُ والمؤرخون البيزنطيون. أما التسميةُ التي اعتاد المؤرخون والفقهاء المسلمون على إطلاقها فهي دار الإسلام. وهي عندهم الدار التي أكثريةُ سكّانها من المسلمين، ويكون فيها المسلمُ والذمي آمَنين بالأمان الأول، ولا يمنعُ أحدٌ أحداً من إقامة شعائر الإسلام وعباداته. وعندما احتلّ البريطانيون الهند، واستولَوا على السلطنة المغوليه هناك بالتدريج إلى أن اسقطوها على أثر تمرد العام 1857م، قال بعض الفقهاء في مطلع القرن التاسع عشر إنّ الدار لم تعدْ دار إسلام، فردَّ عليهم فقهاءُ آخرون بأنّ البريطانيين عدوٌّ ينبغي مقاومتُه، لكنّ الدار ما تزال دار إسلام، لأنّ البريطانيين لا يتعرضون لمساجد المسلمين وعباداتهم. واستدلُّوا لذلك بأنّ السلطان العثماني عندما فقد شبه جزيرة القُرم في حربه مع الروس، نصَّ في معاهدة كوجك كينارجي عام 1774 على أنّ المسلمين ليس عليهم أن يهاجروا ما دامت شعائرهم ومساجدهم وأوقافهم وقُضاتهم موجودين. وقد دار هذا الجدالُ مع كُلّ احتلالٍ لأرضٍ فقد سكانها المسلمون السيطرة عليها منذ صقلية والأندلس وإلى الهند والجزائر وآسيا الوسطى ومصر والسودان. وحدثت هجراتٌ من الدُور التي احتُلّت باعتبار أنّ الاستعمار أو الاحتلال مُخرجٌ للدار من الشرعية الإسلامية. لكننا نعرفُ من مَثَل صقلية والأندلُس من بعد، أنّ الهجرة كانت تهجيراً قسرياً، وما كانت اختياراً دينياً. وبهذه الحجة احتجّ فقهاء الأحناف في آسيا الوسطى في ثمانينات القرن التاسع عشر وفي الجزائر في ثلاثينات وأربعينات القرن التاسع عشر قبل ذلك. إنّ الاحتلال لا يُغيِّر هوية الدار، وإنّ الهجرة إنْ كانت فإنها تتسبب في إسقاط المقاومة، وإنّ الشرعية تظلُّ قائمةً ما دام الدين قائماً، والعيشُ ممكناً، وذكروا قول الله تعالى: {لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يُخرجوكم من داركم أن تبروهم وتُقسطوا إليهم، إنّ الله يُحبُّ المقسطين}.

أمّا الحديثُ عن "الدولة الإسلامية" باعتبارها الدولة الشرعية أو السلطة التي تتوافرُ لها الشرعية فهي أيديولوجيا معاصرة. وهي من نتاج ثلاثينات وأربعينات وخمسينات وستينات القرن العشرين الماضي. وهي قائمةٌ على أفكارٍ وتوجُّهاتٍ ظهرت في ظلّ الخوف على الهوية من التغريب والاستعمار والغَلَبة للكثرة االسكانية الكاثرة بالهند. ولذلك تطورت هذه المسألة لدى الرابطة الإسلامية وأبي الأعلى المودودي مؤسس "الجماعة الإسلامية" هناك، وأفضت إلى انفصال أقاليم الكثرة الإسلامية هناك تحت اسم باكستان عام 1947. فخلق ذلك لمسلمي الهند الباقين بالديار مشكلة القلة في مواجهة الكثرة والشكوك المتبادلة، وما حلَّ ذلك مشكلةً للمنفصلين الذين عادوا فانقسموا إلى دولتين على أساس إثني. ورغم أنّ الانفصال هذه المرة ما كان باسم الدين؛ فإنّ أكثر التنظيمات تشدُّداً ظهرت بينهم واستمرت حتى اليوم.

إنّ أحدث تجليات هذه النزعة الفصامية، التي تربط شرعية النظام السياسي في الدولة بالدين في فهمٍ خاصٍ هي نزعة استعادة الخلافة الأولى، الخلافة الراشدة، باعتبار أنّ تلك الصيغةَ وحدَها هي السلطةُ الشرعيةُ باسم الدين، ومن لا يقولُ بها فليس صحيح الإسلام. وهذا المنزع أوهذين المنزعَين: **منزع اعتبار** النظام السياسي ركناً من أركان الدين، **ومنزع اعتبار** الخلافة، أي الصيغة التي اختارها المسلمون للحكم بعد وفاة الرسول(ص) الصيغة الوحيدة لإحقاق الشرعية والشريعة، هما منزعان ماعرفهما الدين ولا اجتهاداتُ المسلمين من قبل. بل إنهما يكادان يتسببان بالانقسام والخراب في الدول والمجتمعات والدين. فالنظام السياسي في إسلام أهل السنة والجماعة– بما في ذلك بالطبع الخلافة– هو اختيارٌ من جانب الناس، ويتغير ويتطور بحسب ما يرون فيه مصلحة لهم. ومعظم المسلمين في كل عصورهم ما خضعوا لسلطة خليفةٍ، ولا حتى للسلطان العثماني الذي أخذ اللقب واستعمله بعد القرن الثامن عشر. والهوية الدينية في الإسلام لا يحدّدها النظام السياسي السائد، بل يحددها المسلمون في عقائدهم وعباداتهم وسلوكهم، وليس منها النظام السايسي لأنه ليس جزءًا من الدين، ولا هو ضرورةٌ دينية. الضرورةُ العقلية والشرعية هي وجود السلطة في أي مجتمع لصَون مصالح الناس، ونشر

الأمن، ودفع العدوان الخارجي- وليس لها وظيفةٌ دينيةٌ بحيث يرتبط الدين بها وجوداً وعدماً! وهي ليست مرتبطةً بصيغةٍ معينةٍ، بدليل أنّ أكثر المسلمين عبر التاريخ ترك الخلافة إلى السلطنة والإمارة وأنظمةٍ أُخرى، وما قال أحدٌ نتيجة ذلك إنّ الناس خرجوا من الدين. إنه الاختيار وتوافُقُ الناس أو إجماعُهُم هو الذي يصنعُ أو ينتج شرعية السلطة، كما قال إمامُ الحرمين الجويني. وهو توافُقٌ على صَون المصالح لا علاقة له بالتعبديات والعقائد باتفاق متكلمي أهل السنة وفقهائهم. بل وباتفاق المسلمين في الأزمنة المعاصرة. فقد قامت حركاتٌ وطنيةٌ أزالت الاستعمار، وامتزجت فيها سائر عناصر ومكونات الأوطان عيشاً ونضالاً. وقامت أنظمةٌ وطنيةٌ كانت وما تزال للناجح منها في صون المصالح الوطنية شعبية زاخرة، غير مرتبطة بأي دين أو اعتقاد.

إنّ الدولة الإسلامية هي الدولة التي تتوافق أكثريةُ المسلمين على إقامتها، وتأتي شرعيتُها – كما في سائر نُظُم العالم- من هذه الأكثرية. وفي الأنظمة التي سادت في ديار الكثرة الإسلامية في الأزمنة المعاصرة جرى الإجماع على **المواطنة** التي تعني التَساوي في الحقوق والواجبات، ومنها الحقُّ في اختيار الحاكم بالانتخاب. فيكون علينا باعتبارنا مسلمين وباعتبارنا بشراً وباعتبارنا مواطنين عرباً هم الأكثر تضرراً الآن من الميليشيات الطائفية، يكون علينا أن نناضل لإنقاذ ديننا من الدخول في بطن الدولة، لكي نصونَ الدينَ والدولةَ معاً.

نحن محتاجون لتصحيحين أو إصلاحَين: **إصلاح ديني** يعيد تأمل النظام السياسي لا باعتباره ديناً من الدين، بل باعتباره إدارةً للشأن العام- **وإصلاح سياسي** يدفع باتجاه التداول على السلطة، وإقامة أنظمة الحكم الصلاح والرشيد. وكما قال ابن قيّم الجوزية(-751هـ) فإنّ العدلَ حيثما أسفر عن وجهه صار شرعاً من الشرع.

(*) كلمة أُلقيت بمؤتمر الأزهر لمواجهة التطرف والإرهاب بتاريخ 2014/12/4.

سعود الفيصل والسياسة الخارجية السعودية في الوطن العربي

رضوان السيد

عندما جاء الأمير سعود الفيصل إلى مؤتمر بيت الدين بلبنان عام 1976 كانت تلك بين أُولى خطواته في السياسة الخارجية للمملكة. لكنّ المملكة ما كانت هي مملكة الستينات المنهمكة في نزاعٍ مع مصر على اليمن؛ بل صارت هناك شراكةٌ مع مصر بعد موقف الملك فيصل في مناسبتين: حرب العام 1967 حيث وقفت المملكة مع مصر في مؤتمر الخرطوم لتحرير الأرض العربية، وتفاوضت مع جمال عبد الناصر من أجل الحلّ في اليمن، والتركيز على النزاع مع إسرائيل- وفي حرب العام 1973 عندما أقدم الملك فيصل على الحظْر البترولي نُصرةً لمصر وسورية. في مؤتمر بيت الدين كان مبعوث الرئيس السادات حاضراً، لكنّ الأمير سعود الفيصل كان هو الشخصية الرئيسية. وهو الذي اقترح تشكيل قوة سلام عربية لتهدئة النزاع في البلاد. بيد أنّ مؤتمر بيت الدين كان من آخِر المناسبات التي كانت فيها السعودية ومصر وسورية تتحدث بلسانٍ واحد. إذ في العام 1977 ذهب الرئيس السادات إلى القدس، وما صمدت المهادنةُ بين النظامين البعثيين في سورية والعراق. وتعكرت الأجواء بين الدول في المشرق العربي على وقْع انتصار الثورة الإسلامية في إيران عام 1979، وتوقيع اتفاق السلام بين مصر وإسرائيل. وكان مؤتمر بغداد الذي اشترع مقاطعة مصر، آخِر مناسبة التقى فيها السوريون مع العراقيين. ولأكثر من عشر سنواتٍ كان الموضوع الرئيس في السياسة العربية للمملكة: التضامُن مع العراق من جهة، ومحاولة إيقاف الحرب بين العراق وإيران من جهةٍ ثانية. ومن جهةٍ ثالثةٍ محاولة تهدئة النزاع بين سورية والعراق. وقد قال الأمير سعود الفيصل في إحدى المناسبات عام 1995: كانت تصرفات صدام حسين تكاد تقطع الأنفاس، فما أن اطمأنناّ موقتاً إلى توقف الحرب بين العراق وإيران عام 1988 دون أن يضيع العراق، حتى فأجأَنا صدام حسين بالحرب على الكويت! كانت مصر غائبةً بالمقاطعة، وكان العراقُ مهدَّداً، وها هو يهدِّد سورية بعد أن اعتبر نفسَه منتصراً في الحرب مع إيران، ثم ها هو يحتلُّ الكويت ويُهدِّد دول الجزيرة الأُخرى. بعد المقاطعة البترولية عام 1974 اخترعت أميركا قوات التدخل السريع لحماية مصالحها وأمن العالم الغربي كما قالت، والآن ها نحن نستعينُ بها لإخراج قوات صدام من الكويت، بعد أن عجزت وساطاتُنا ورجاءاتُنا في إيجاد حلٍ عربيٍّ لمشكلة الاحتلال الجديد. كان دور السعودية هو دور مُطْفئ النيران، ثم

وجدت نفسَها في قلب النيران، وما بقي غير سورية للحركة في المنطقة، بعد غياب مصر ثم انكفائها، وانكسار العراق وحصاره. لكن وكما فوجئت المملكة بغزْو الكويت، فوجئ العربُ جميعاً بحصول اتفاق أوسلو بين عرفات وإسرائيل. وكانت وجهةُ نظر الرئيس الأسد أنّ الاتفاق غير قابلٍ للتطبيق، وأنه مملوءٌ بالأفخاخ. وكان رأي الأمير سعود الفيصل، وكلمته المفتاحية أنه حتى السِلْم يحتاج إلى توازُنٍ، وأين هو التوازُن الذي يقف وراء اتفاق أوسلو في غياب مصر، وانكسار العراق، واعتبار الرئيس الأسد أنه يستطيع الحلول محلَّ منظمة التحرير الفلسطينية باعتباره الأكثر حرصاً على فلسطين، وعلى السلم الأهلي اللبناني!

وسط هذا الموقف الصعب، عملت السياسة الخارجية السعودية على الانفتاح على مصر بدون شروط، وشكّلت مجموعة الستة للعناية بالشؤون العربية المشتركة بعد أن تعذر جمع القمة، بل وجمع وزراء خارجية الجامعة العربية. وكان الأكثر إيلاماً للأمير سعود، كما ذكر لاحقاً، حصول اتفاق وادي عربة بين الأردن وإسرائيل عام 1994. قال: ماذا نقول للأردن، وقد سبقه للصلح كلٌّ من مصر ومنظمة التحرير الفلسطينية؟!

قليلاً ما كان الأمير سعود الفيصل يقدّم نظرةً شاملةً في السياسة الخارجية للمملكة في أحاديث صحفية أو خاصة. لكنه فعل ذلك مرةً في دردشةٍ مع صحفيين عرب في نيويورك عام 1995 أو 1996 عندما بدأ التعثر في اتفاقية أوسلو على أثر مقتل إسحاق رابين رئيس وزراء إسرائيل الذي وقّع أوسلو مع عرفات. قال له صحفي: أياً تكن صعوباتُ التسعينات على العرب؛ فإنّ فترة الثمانينات التي بدأت بالحرب العراقية- الإيرانية، وانختمت بالحرب على الكويت، كانت الأكثر صعوبةً ودماراً وانكساراً. فقال الأمير: القضايا والمشكلات في المنطقة مترابطة ومتشابكة. لكنك لا تستطيع فهم المشكلة من أجل التفكير في طريقة مقاربتها إلاّ إذا عزلْتَها مؤقتاً. وقد كان لدينا في الثمانيات: بدء تنفيذ اتفاقية كامب ديفيد بين مصر وإسرائيل، والحرب العراقية/ الإيرانية، والصراع السوري/ العراقي، والحرب الأفغانية بجوارنا وانجذاب شبان العرب لخَوض غمارها. لكن كان عندنا أَوْلنا أيضاً: اندلاع الانتفاضة الفلسطينية عام 1987، والتمكُّن أخيراً من إنهاء الحرب اللبنانية من بعد مخاضٍ هائلٍ طوال الثمانينات على أثر الغزو الإسرائيلي للبنان عام 1982. وكما شهدت أواخر الثمانينات الحرب على الكويت، شهدت أيضاً قيام الوحدة اليمنية. وقد كنتُ وقتها متأثراً بالتجربة الجديدة والإيجابية إلى حدّ أنني ألقيتُ بالجامعة العربية ما يشبه أُنشودةً للفرح بالوحدة.إنما أبرزُ الإيجابيات في نظري هو قيام وتفعيل مجلس التعاون الخليجي. وهذه نقطةُ قوةٍ تكادُ تُعادلُ في أهميتها كل السلبيات السالفة الذكر. لا، التسعينات سنتذكرها جميعاً باعتبارها الأكثر صعوبةً. لأنه يميّزها متغيِّر رئيسي، يجعل كلَّ العوامل الأُخرى جانبية أو هامشية، وهو انتهاءُ الثنائية

القطبية، وحلول حقبة الهيمنة الأميركية. نحن أصدقاء للولايات المتحدة، لكنّ تأثيرنا في سياساتها الشرق أوسطية ضعيف، لأنّ العرب عوَّدوا أميركا والأتحاد السوفياتي من قبل على أن لا يتعاملوا معهم بشكلٍ جماعي باعتبارهم أعضاء في جامعةٍ ومجموعةٍ عربية. بل يتمُّ التعامُل حتى في القضايا الكبرى مثل قضية فلسطين على انفرادٍ ودولةً دولة. فحتى الحكام العسكريين الذين كانوا يتمدحون بالاشتراكية والعداء للإمبريالية، يقيمون في السنوات الأخيرة وكلٌّ على انفراد ما يعتبرونه صفقات رابحة مع قوة الهيمنة الجديدة. إنّ الدبلوماسية الوقائية تحتاج إلى ما يمكن أن يُعتبر توازُناً، أي أن يكون لديك نظرياً على الأقلِّ خياران أو أكثر، أما اليوم فلا تملك غير منفذٍ واحدٍ، وهذا مع الضعف بسبب الفُرقة والتفرد. وحالةٌ كهذه لا خيرة فيها لمختار. أوسلو ستتعثر لأنه ما عادت لها قوة دافعة داخلية. وفي فلسطين صارت هناك قوتان سياسيتان وعسكريتان بدلاً من جهة واحدة.

على أنّ هذا التقدير غير المتفائل للأوضاع في التسعينات، ما هدّأَ من حركة سعود الفيصل للترميم والمبادرة. ففي الوقت الذي كان يتابع فيه تطورات الأوضاع في فلسطين، عادت العلاقاتُ مع مصر إلى مجاريها تماماً، وبالتعاون مع دول الخليج والأردن والمغرب والجزائر وسورية، عادت اجتماعات الجامعة العربية للانتظام. ورغم توتيرات القذافي، فقد أراد الفيصل أن تعود مصر ومن ورائها الدول العربية القادرة والمبادرة للاندفاع باتجاه إفريقيا. كما أراد من دول المغرب العربي أن تختبر بجدٍ حزام التنمية والتعاون الذي تعرضُهُ أوروبا على دول البحر المتوسط وما وراءها. كان مستندُهُ أنّ هناك إمكانيات لإقامة شراكات مع أوروبا لها مستقبلٌ، لأنّ الأوروبيين يربطونها بالحلّ العادل للقضية الفلسطينية. لكنه ظلَّ يخشى التفرد الأميركي باعتبار أنّ أولويات الولايات المتحدة بالمنطقة، في زمن الهيمنة بالذات، ليست هي ذاتها أَولويات دول المنطقة من أصدقاء الولايات المتحدة.

إنّ هذه المجهودات الاستثنائية خلال النصف الثاني من التسعينات، كان مقدَّراً لها أن تتجمع وتتكامل في مؤتمر القمة العربية ببيروت عام 2002، والذي حدث فيه أمران: **<u>حضور</u>** نائب صدام حسين عزة الدوري، في محاولةٍ لإخراج العراق من العزلة والحصار **<u>والأمر الثاني</u>**: الإعلان عن المبادرة العربية للسلام. والطريف أنّ المشكلة ما بدت في مصافحة الكويتي للعراقي، بل في موقف شارون وبشار الأسد وإميل لحود من تحدث ياسر عرفات بالدائرة المغلقة إلى القمة، رغم الحصار المضروب عليه. لقد أراد البشاريون أن يكونَ خطاب بشار الأسد هو الخطاب الرئيسي، لا خطاب عرفات ولا أيّ أحدٍ آخر!

إنما على ما كان من استراتيجيات مصالحة ومبادرة وسط الظروف القاسية، وهي الأمور التي جرى الإعداد لها منذ العام 1999 بعد تعثر كل المحادثات الفلسطينية/

الإسرائيلية، كما جرى استكشاف كل السبل المعقولة وغير المعقولة لاستئلاف صدام حسين؛ عندما وقعت القمة أخيراً، كانت المصالحة والمبادرة كلتاهما قد افتقدت الأساس، وصارتا مستحيلتين على خلفية أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001!

لقد ترتبت على أحداث الحادي عشر من سبتمبر خمس نتائج عاجلة:

أولاً: احتلال أفغانستان والعراق، ونشر الدمار فيهما ، وتغيير توجههما الاستراتيجي.

ثانياً: اندلاع الحرب العالمية على الإرهاب، والتي حاصرت معظم العرب وسط شُواظها، وانتشار الجيوش الأميركية البرية والبحرية والجوية في بحار العالمين العربي والإسلامي وشواطئهما ودواخلهما.

ثالثاً: مشاركة الولايات المتحدة لإيران في غزوتيها لأفغانستان والعراق. وبالتالي المشاركة في تحديد مصائر البلدين. وما يزال الحال على هذا المنوال حتى اليوم.

رابعاً: صعود موجات جديدة من العنف والإرهاب تارةً بداعي مكافحة الغزو الأميركي، ومن القاعدة إلى الزرقاوي إلى داعش، وطوراً بداعي إقامة الدولة.

خامساً: إنتهاز الفرصة من جانب الإدارة الإسرائيلية (من شارون إلى نتنياهو)، لاعتبار أنّ جميع الفلسطينيين عنيفون وإرهابيون، وأنه لم يعد لإسرائيل شريكٌ في محادثات السلام والحل التفاوضي!

لقد كان الموقف مستحيلاً بالنسبة للعراق. لكنه كان صعباً جداً على سائر البلدان العربية ووزراء خارجيتها. ما عاد يمكن الحديث عن عزل المشكلات وتفكيكها، ولا الحديث عن التوازن وتقديراته. وصار المطلوب الصمود ولو بالداخل، والدبلوماسية الدفاعية. وسمعت رواياتٍ مختلفة عمن اقترح تكوين تجمع دول جوار العراق: تركيا أم السعودية، إنما المهم أنّ الأمير سعود الفيصل أراد استخدام الاجتماعات للضغط على الولايات المتحدة لتعجيل الانسحاب. وما أمكن مثل العام 1990 الطلب من الاميركيين عمل شيئ للفلسطينيين، لكنْ إنْ لم يمكن القيام بشيئ، بالفعل، أفلا يمكن تحييد الفلسطينيين، أو عدم شن الحرب عليهم!

على أنّ المشكلتين اللتين تنبَّه لهما الأمير سعود الفيصل ورافقتاه وأقلقتاه إلى آخِر العمر، كانتا التطرف والعنف بداخل الإسلام، والتدخُّل الإيراني في دول المنطقة بقصد الاستيلاء، أو القسمة والتخريب حين لا يكون ذلك ممكناً.

كنتُ أرى أنّ التطرف الديني وصل إلى حدود الانشقاق عندما صار هَمُّهُ استناداً إلى التحويلات التي أجْراها في فقه الدين، إقامة دولةٍ دينيةٍ صارت لديه ركناً من أركان الدين. وكان همي البحث عن قوى وإمكانيات المقاومة من داخل الدين. لأنّ تسييس الدين، وإدخاله في بطن الدولة، يُحدثُ تشرذماً وانقساماً لا ينتهي عند حدّ. وقد كنتُ أُجادلُ أنّ الدين لا تتغير طبيعته، وأنّ النظام السياسيَّ ما كان يوماً ركناً من أركان الدين، أو معياراً للشرعية في الدين والدولة، عند أهل السنة والجماعة. والأمر الآخَر أو الجانب الآخر لإمكانيات مقاومة التسييس هو الافتراق بين التيارات الصحوية لجهة فقه الفسطاطين التأصيلي والذي ما صارت الدولة، بل مصارعة الآخر الكافر - استراتيجيته الهجومية.

في أواخر العام 2005 قرأتُ تصريحاً للأمير سعود الفيصل يقول فيه إنّ كل الجهاديين يقولون بالخلافة العالمية. وصحيحٌ أنهم قلةٌ، لكنهم مصممون. ولذا ينبغي أن يكونَ هناك تصميمٌ على المكافحة من أجل إنقاذ الدين والدول. وقد تجادلْتُ معه مباشرةً عام 2007 بشأن التفرقة بين جهاديي الثورة وجهاديي الدولة؛ فقال: كان هذا قبل ثلاثين أو أربعين عاماً، حين كان الصحويون المسيَّسون هم الذين يقودون مشروع الدولة. أمّا في العقدين الأخيرين، أفلا ترى أنّ شبان السمع والطاعة سابقاً، إنما يتهافتون اليوم على الموت من أجل الدولة الميمونة، كما يتهافتُ الفراشُ على النار؟! أنت تسميه انشقاقاً، وأنا اسميه مرضاً خطيراً، وأنت تبحث عن المقاومة في أعراف التقليد، وفي الفروقات المعاصرة بين الإسلام السياسي، والإسلام الجهادي؛ وأنا أرى أنّ هذا كلَّه ما عادت لديه قدراتٌ معتبرة، ولا بد من نضالاتٍ جديدةٍ ببصائر جديدة.

وأما التدخل الإيراني في الدول والمجتمعات، فقد ذكر الأمير أنه أحسَّ به لأول مرةٍ بقوةٍ في العام 2002 حين كانت الولايات المتحدة تغزو أفغانستان، وتُعِدُّ لغزو العراق. كان الإيرانيون مترددين بعض الشيئ لأنّ الجيوش الأميركية ستكون شديدة القرب في البر والبحر والجو. لكن عندما اتفقوا مع الأميركيين على أن تحكم الميليشيات الشيعية القادمة من إيران البلاد بعد إسقاط صدام، وهم بمعيتهم، ما عاد هناك ترددٌ أو هواجس كبيرة. وفي حين كانت السمعة الكبرى لحزب الله في النضال والقتال والجذب لوهَج الثورة؛ فإنّ ثروة العراق في الحقيقة هي التي نشرت ظلال إيران وبيوت عناكبها في البلاد العربية والإفريقية وآسيا الوسطى، بحيث ضارعت جهود السنوات العشر، جهودَ ثلاثين أو أربعين سنةً من قبل.

كيف نكافح التدخل أو التغلغل الإيراني؟

نقوم بذلك بالعودة إلى الأساس والثابت، وهو مجلس التعاون الخليجي. وإلى ذلك الملكيات المستقرة بالمغرب والأردن. بيد أنّ الجناح الآخر بكامله هو في الجانب المصري. ولذا فقد خاف الأمير سعود الفيصل على مصر كثيراً بعد العام 2012 وتحدث عن إمكان تغير اتجاهها الاستراتيجي.

ما باح الأمير سعود الفيصل بدبلوماسيته الدفاعية في مؤتمر القمة بسرت عام 2010. بل صارح المجتمعين بمقتضيات اللجوء إلى وسائل الصمود والدفاع. وذلك عندما ناقش الأستاذ عمرو موسى في مسألة الحوار الاستراتيجي مع الجوار. قال الفيصل إنّ الحوار الاستراتيجي ممكنٌ مع الأفارقة، وغير ممكن الآن مع الجارين إيران وتركيا. إنهم يتدخلون في كل مكان، ولهم مراكز قوةٍ ونفوذ وبخاصةٍ إيران. نحن في حالة "خواء استراتيجي"، ولا بد من الخروج من هذه الحالة بالعمل الجماعي، أو نضيع دولةً دولة.

على مشارف العام 2013 كان سعود الفيصل يتطلع إلى الوراء فيستعرض الأحداث بعد 2001، من احتلال أفغانستان، إلى احتلال العراق، إلى احتلال غزة، إلى احتلال بيروت. قال الجنرال جعفري عام 2013 إنّ لديهم مائة ألف مقاتل في البلاد العربية، بيد أنّ أحد نوابه قال عام 2015: بل إنّ لديهم مائتي ألف مقاتل! ثم إنه يتطلع من حوله فيجد الاضطراب في مصر وتونس واليمن، والاضطرب والتدخل الإيراني في سورية ولبنان والعراق. وفي حالةٍ بائسةٍ كهذه حتى الدبلوماسية الدفاعية أو المحدودة الحركة تحتاج إلى أنياب. لكنّ ما أقدمت عليه المملكة في السياسة الدفاعية والخارجية فاق التوقعات، وبلغ حدود آمال الأمير سعود الفيصل رحمه الله: من المشاركة في الحملة على داعش، وإلى عاصفة الحزم والتحالف العربي، فالتحالف العسكري الإسلامي، فالاتفاق مع الرئيس السيسي على تأسيس قواتٍ عربيةٍ مشتركة، فمقررات مجلس التعاون الإسلامي في الأمن الفكري والديني والاجتماعي والعسكري.

كنا نزعجه رحمه الله عندما يشكو الخواء والفراغ والاختراق، بإنشاد بيت المتنبي:

وسوى الروم خلف ظهركَ رومٌ فعلى أي جانبيك تميلُ

وكان يجيبنا على الفور دون أن يتلبث أو يبتسم:

على قدر أهل العزم تأتي العزائم وتأتي على قدر الكرام المكارمُ

وتعظم في عين الصغير صغارها وتصغُرُ في عين العظيم العظائمُ

(*) كلمة أُلقيت في المؤتمر الاحتفالي الذي أقامه مركز الملك فيصل للدراسات الإسلامية، بالرياض، في 24و2016/4/25.

العرب alarab.co.uk
أول صحيفة عربية يومية تأسست في لندن 1977

رضوان السيد: الجمهوريات الخالدة سقطت والإخوان لن يحكموا

المفكر اللبناني رضوان السيد يعتبر أن الإسلام هو أكثر نظم الاعتقاد الديني معقولية، وأعمق نظم إيمانية.

العرب عبد الحاج [نُشر في 05/10/2013، العدد: 9341، ص(6)]

بخلفية تفسيرية من العلوم الاجتماعية ومن التحليل السوسيوسياسي، وبخلفية حضارية إسلامية، يحلل الدكتور والمفكر اللبناني رضوان السيد، مستعملا منهجه الاستيعابي التراكمي في حوار خص به جريدة (العرب) عن مختلف التحولات التي عرفها العالم العربي، ومناقشة الخطاب الإسلامي في مرحلة ما بعد الربيع العربي.



ظواهر التطرف الأصولي والعنف الجهادي شوهت سمعة الإسلام

بدأت بسؤال حول طبيعة العلاقة بين الإسلاميين والعلمانيين وهل ستؤثر في تدبير مرحلة الانتقال الديمقراطي وتحديد ملامح هوية دول الربيع العربي؟ فأجاب الدكتور أن "مجمل الحراك الفكري الموجود على المستوى السياسي والثقافي والإعلامي، يرتبط بشكل كبير جدا بطبيعة المفاهيم السائدة، فما يُسمى أحيانا بالعلمانيين ليسوا صنفا واحدا أيضا، فهم يضمون خليطا من الليبراليين والقوميين، من اليسار واليمين من حيث العلاقة بالملف الاقتصادي، ومن العلمانيين الرادكاليين والعلمانيين المتصالحين مع الدين.

ومن جهة أخرى، تحتل القوى الليبرالية-العلمانية موقعا بالغ التأثير في صفوف النخبة، وموقعا أصغر بكثير بين أنه من الصعب وضع الإسلاميين جميعا في كفة واحدة، وثَمة حاجة ملحة إلى الحوار بين المعسكرين: الإسلامي وا وحاجة أكثر إلى بناء جسور الثقة وتعزيز مناخ الاطمئنان، فلدى الليبراليين-العلمانيين شعور عميق بأنهم، الحداثة، وأنهم، وهم فقط، مَن يستطيع إدارة شؤون الدولة الحديثة، ولديهم أيضا خوف متزايد من التهمي يستبطنه صعود الإسلاميين إلى الحكم بقوة الرافعة الشعبية. لذا، ففي المراحل المبكرة من عملية الانتقال والتة الصراع بين الطرفين عالية، وتكاليف الصراع باهظة نسبيًا، وشيئا فشيئا، ستفرض حقائق توازنات القوة نفسها، الإسلاميون أكثر تجربة ووعيا وقدرة على بناء علاقات أكثر صحية، من جهة أخرى. ولكن، وكما أشرت سابقا، لا ي عن حقيقة أن هذا الانقسام يمثل العقبة الأكبر في طريق بناء إجماع تقام على أساسه دولة حرة وأكثر عدلا، سيصعب بناء استقرار جديد والتفرغ لمواجهة تحديات التنمية والرفاهية.

كره الإخوان للدولة

عن بروز صراع حاد على دولة (المفهوم) ما بعد الثورات العربية، ما مدى قدرة الفاعل الإسلامي، الذي صع استيعاب تحديات بناء دولة عربية حديثة وديمقراطية، رد بأن "الإسلاميين حُرموا طويلا من احتلال مواقع الدولة، ولديهم ما هو بين خوف، وشك، وكراهية للدولة ودوائرها المختلفة، كما سيطرت عليهم لفترة طويلة ف الدولة، دون أن يدركوا الاختلافات الجوهرية بين الدولة الحديثة ونموذج الدولة في التجربة التاريخية الإسلام

توجهات متدافعة من حيث علاقة الإسلاميين بالدولة، وما يفاقم من هذا التدافع أن تَسلم الإسلاميين مقاليد ال
انتقالي قلق.

تراجع التأثير الغربي

وفي ردّه على سؤال حول مدى تأثير الثورة في خلخلة المرتكزات الجوهرية التي قام عليها النظام الدولي في أبعاده ا
وما حدود تأثير الفاعل الدولي في مسار الثورة، فكانت الإجابة على شقّين، على حد قوله، مبتدئا بالشق الثاني من
التي لابد أن تؤخذ في الاعتبار في قراءة علاقة المشرق العربي-الإسلامي بالغرب أن هناك تغييرا في أولويات
الأميركية، بمعنى تراجع أهمية المشرق العربي-الإسلامي لصالح اهتمام أكبر بحوض "الباسيفيك".



كاتب ومفكر لبناني، حـ
العالية من كلية أصول الدين
وعلى شهادة الدكتوراه في ا
توبنغن بألمانيا الاتحادي
رئيس تحرير مجلة الاجـ
العديد من المؤلفات والتر
الإسلام السياسي، من أبرز
والسلطة ومفاهيم الجما
والإسلام المعاصر والجماعا
وسياسات الإسلام المعاصر.

هذا التغيير في الأولويات بدأ منذ الولاية الأولى لأوباما، وليس هنا مجال لشرح أسبابه. الولايات المتحدة هي القوة الرئيسة في العالم وفي الكتلة الغربية، ولا تستطيع القوى الأوروبية تعهد مسؤوليات كبيرة ومباشرة في العالم دون مشاركة أميركية، ولابد أن ينظر إلى التدخل الأوروأميركي في ليبيا باعتباره استثناء وهامشيّا. إن انتقال الأولوية الأميركية لحوض "الباسيفيك" هو ما سمح بانتصار الثورات العربية في تونس ومصر، وأعطى دول الخليج الدور الرئيس في اليمن، ويجعل احتمال التدخل الغربي المباشر في سوريا احتمالا مستبعدا، إن لم يكن مستحيلا.

ما الذي يعنيه هذا؟ يعني أن التأثير الغربي في شؤون بلادنا تراجع بصورة ملموسة؛ لم يتوقف نهائيّا، ولكنه تراجع. وهذه في نظري فرصة تاريخية لشعوب المنطقة، لتدبير شؤونها دون العبث الخارجي المعهود".

وأضاف "أما فيما يتعلق بالشق الأول من السؤال؛ فالحال بالنسبة إلى الثورات العربية المعاصرة أكثر تعقيدا بكثير منها في حالة الثورات الأوروبية الحديثة منها والمعاصرة. فهي تقوم في ظل ضغوط غربية قوية جدا تؤثر بشكل كبير في مسار الثورة، كما أنها تقوم في ظل انقسام أو استقطاب داخلي لم يحل بعد بين دعاة الحداثة (أو التغريب) وبين دعاة التقليد (أو الاعتماد على التراث).

لذلك يصبح امتلاك نموذج تفسيري من منظور العلوم الاجتماعية لكافة العوامل المؤثرة والفاعلة فيها بعيد المنال، خاصة في ظل تأخرنا الحالي في التحول إلى المرحلة العلمية، وفي ظل أنه لا يمكن فهم الظواهر الاجتماعية إلا في إطار سياقها الاجتماعي والثقافي، وهو هنا الإطار الحضاري العربي الإسلامي، وفي ظل أزمة العلوم الاجتماعية.

ولكن، من وجهة نظري، المدخل الصحيح الذي يجب البناء عليه: هو البدء من التوصيف الصحيح للواقع. والواقـ
ثورة (أو ثورات). التوصيف الصحيح له هو دخول اللاوعي المجتمعي العربي (بما يحمله من نظرة متميزة إ
أساسي وقوة جديدة مؤثرة في التغيرات المجتمعية، ليس فقط من خلال الثورة الشاملة على المدى القصير، وإن
استمرار الضغوط المجتمعية على المدى الطويل.

وهذا التحول الجذري في معادلة القوى المجتمعية من شأنه أن يفرض تغيرات معينة سياسية واقتصادية واجتـ
أيضا كما سبق أن ذكرت.

وهذه القوة الجديدة لا يصح وصفها "بالإسلامية" لأن ذلك يعني بشكل غير مباشر ترجيح أو سيادة التقليد على
غير صحيح. ولكن هذه القوة تعبر على مستوى اللاوعي عن نوع من الإبداع الجديد القادر على تخطي التقليـ
تعبير عن الذات المعاصرة.

مشكلة فهم الإسلام

عن قيمة (الإسلام) لا كنص فقط، بل كـ (منهج) للحياة يتسم بالتوازن والتكامل كيف يمكن تصدير هذا الفهم
يملك فلسفة وضعية أكثر عقلانية وعلمية وتجريبية"، تحدّث رضوان السيّد مبينا أن الإسلام يعاني في الحقبة ال
فهم" تكاد تكون عالمية وشاملة. كونها عالمية يرجع إلى سوء السمعة الناجم عن بروز ظواهر التطرف الأصولي وال
قبل حركات سياسية تحمل وصف الإسلام، كما يرجع إلى سوء تأويل من قبل التيارات العنصرية في الوعي الغر
نزعة التمركز الأوروبي حول الذات، لتلك الظواهر عندما تذهب مذهبا رجعيا محافظا هي الأخرى معتبرة هذه ال
"المعتقد الإسلامي" لا ظواهر تاريخية يفرزها المسار العام للتطور السياسي والحضاري لدى "المسلمين".

أما كونها "شاملة" يمكن تفسيره بأمرين: الأول هو إهمال النزعة التاريخية التي يجب أن تسم كل نص يدع
والخلود، ما يستلزم دوما إعادة القراءة والتأويل، ثم تأويل التأويل بقصد بسط مشروعية النص على حوائط الزم
حركة التاريخ.

أما الثاني فهو اقتصارهم على الفهم الذاتي، أي الداخلي للنص، وعبر مقولاته التكوينية على المستويات البنائية
العقائد والعبادات والمعاملات، ولكن دون فهم تلك السياقات النصية التي تدعي، مثله، الشمول والكلية، وتحديدا
(التوحيدية) السابقة عليه والمجذرة له، والمعتقدات الدينية الأرضية، والفلسفات النسقية ذات الطابع الرؤ
جميعها، أو تدّعي قدرتها على صياغة رؤى متمايزة للوجود، برغم أن تلك القراءة (الخارجية) وحدها هي الن
قيمة (الإسلام) لا كنص فقط، بل كـ (منهج) للحياة يتسم بالتوازن والتكامل، وكبنية اعتقادية توافر لها ربما أ
فلسفة سابقين، القدرة على التوفيق بين حاجات الإيمان الروحي، وصيرورة ارتقاء العقل البشري.

وبينما يمكن الإدعاء بأن المعتقد المسيحي، وربما البوذي هو الأكثر روحانية ومثالية وزهدوية مع إهمال العنصر ا
الدنيوي.

وبأن الفلسفة الوضعية الغربية هي الأكثر عقلانية وعلمية وتجريبية، مع إهمال العنصر الروحي/ الإيماني
الإدعاء في المقابل بأن الإسلام هو أكثر نظم الاعتقاد الديني معقولية، وأعمق نظم التفكير العقلاني إيمانية، ورب
الجدلي هو سر عبقريته، ومصدر ادعائه (العميق والصحيح) بالشمول والكلية.

لكن بعض الحركات الإصلاحية استطاعت أن تنتج مشروعها السياسي وتؤسس دولتها، لكنها لم تستطع ال
الأقطار، في حين لم يكن لبعض الحركات الإصلاحية أي دور في بناء المشروع السياسي و بناء هوية الدولة الوطني
لهذا التمايز في طبيعة هذه الحركات؟ وما السبب الذي دفع بهذه الحركات إلى الفشل في تحصين مشروعها السياس

"الفكر الإصلاحي -كما أسلفنا- هو أحد الروافد الأساسية التي تغذت عليها الحركية الإسلامية المعاصرة فكر
استمرارية بأبعاد مجتمعية ومعرفية، ثم إنهما تعاملا مع ظروف أتحدت في النوع وإن اختلفت في درجة حدتها. الإ
الذي حاولته الحركات الإسلامية لموضوعات سبقتها إليها رموز الإصلاح النهضوي، أنها تعاملت فيه مع ذات
والنماذج التفسيرية والتحليلية، بل وبذات مستوى التجاوب مع تحديات موضوعية ماثلة وموجّهة".

وتابع "فإذا كان الفكر الإصلاحي مثلا قد ركز على بناء الدولة على أسس الشورى وإرادة الأمة في مسألة السلطة ا
الأقطار المسلمة في الوجهة الخارجية للدولة، فإن الفكر الحركي الإسلامي متأثرا بذات الاتجاه مضى يؤصل لمفاهي
وعناصر قوة الدولة ومقوماتها التي تجعل منها أداة فاعلة في تسيير شؤون المجتمع، والتعبير عن إرادة الأمة
الاجتماع السياسي، غافلا عن أنه يتعامل مع كيان مغاير تماما لمفهوم الدولة التاريخي الذي كان الفكر الإصلاحي
والمحافظة عليه وعلاجه من الآفات التي أضعفت الكيان الإسلامي وجعلته عرضة للاحتلال والتجزئة، الد
واجهتها الحركات الإسلامية كواقع قائم ينبغي التعامل معه هي دولة مأزومة باعتبارها دولة تجزئة، وفاقدة بالتال
في المهمات التاريخية للدولة من حفظ بيضة الأمة والدفاع عنها ورعاية الاجتماع الإسلامي وفق مقاصده
الحضارية".

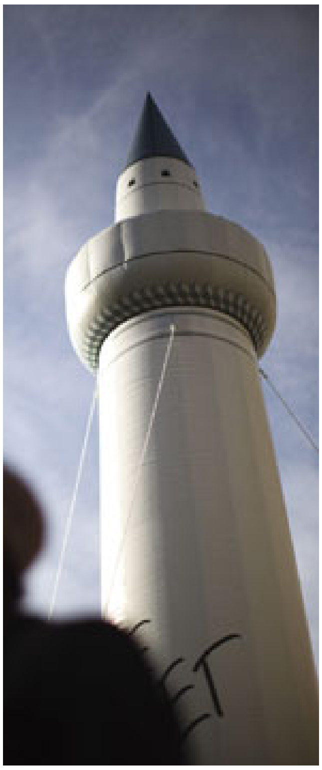
المشكلة الأخرى التي تمخضت عن هذا الاتجاه هو المبالغة في تقدير أهمية "النظرية السياسية" بمرجعيتها الإ
هذه الدولة الحديثة، وحسب الدكتور رضوان هي مشكلة في مستويين:

أولهما إغفال طبيعة التجربة التاريخية لمجتمعاتنا، والتي كانت الأهمية الحاسمة فيها للأمة كثابت إستراتيجي ؛

وثانيهما الاعتقاد بأن الإصلاح السياسي هو المدخل اللازم للإصلاح الشامل، في تجاوز هذه المرة ليس للخبرة الحض
و تطورها واستمرارها فحسب، بل لتراث الفكر الإصلاحي النهضوي نفسه، الذي اعتبر الإطار السياسي (الجامعة
لتنزيل قيم الدين ومقاصده الكلية وأحكامه التي ينبغي استعادتها بالإصلاح الديني والتعليمي التربوي والفكري

الحركات الإسلامية

مع أن بعض الحركات الإسلامية باشرت مراجعات جذرية في النظرة إلى الدولة والمجتمع وتخلت عن أدبيات كا
الفكرية، مثل سيد قطب،غير أنها في عملية بنائها لأدبياتها الجديدة وخطابها الجديد، وجدت نفسها تعيد إنت
دعا إليها بعض رموز الإصلاح. في نظركم هل هذا يعني مصالحة مع الفكر الإصلاحي أم يفسر القطيعة بين الحر
الحركات الإصلاحية؟ على هذا التساؤل أجاب الدكتور قائلا: "بداية، ينبغي أن يكون راسخا في وعي الدارس لمج
والإصلاح التي عرفها عالم المسلمين في العصر الحديث، أن مختلف المدارس والتجارب الفكرية التي أسست هذ
فيها، كانت بمثابة "المشاريع المجهضة"، حيث تضافرت العوامل الخارجية التي ترى في تلك الدعوات نقيضا
عليها محاربته، مع عوامل القصور الذاتي في قدرة مجتمعات المسلمين على الاستيعاب الواعي والتفاعل الإ
الإصلاح وتجارب النهوض المعاصرة".



الإسلام يعاني في الحقبة ا
فهم"

وحسب رضوان "يمثل هذا الأمر -إلى جانب عوامل أخرى- تفسيرا لما تنجلي عنه الحالة الراهنة لواقع مجتمعات المسلمين من حضور ملح لذات الأسئلة والقضايا الكبرى التي لأجلها كانت تلك الدعوات الإصلاحية من قبيل سؤال وحدة الأمة، وسؤال النهوض الحضاري، وسؤال تحرر الإرادة الجماعية الفاعلة لمجتمعات المسلمين... وهو ما يوضح حجم القصور في الإفادة من فكر الإصلاح النهضوي، ويطرح إشكالات متعددة حول امتداداته الحركية الإسلامية وفعاليتها في الإجابة عن تلك الأسئلة الكبرى".

أرى أن أهم جوانب الأهمية التي يكتسيها استدعاء تجارب الإصلاح والنهوض اليوم هو الإفادة من "منطق الاستجابة" الذي تعاملت به مع تحديات واقعها، وهي تحديات مشتركة مع واقعنا إلى حد بعيد".

الأمر الآخر الذي يرفع من مستوى أهمية الفكرة الإصلاحية عموما، وخاصة الفكرة الشاملة التي تستطيع التعامل مع مشكلات الواقع برؤية نسقية ومستوعبة، هو اللحظة الراهنة من تاريخ الأمة، والتي بقدر ما تحمل من بشائر الأمل فإنها تطرح من الأسئلة المعقدة، فالواقع اليوم يسائل بمعطياته وتداعياته العقل المسلم ونخبه المتصلة بواقع مجتمعاتها برابطة الولاء والانتماء أكثر مما يقدم أجوبة عن مشكلاتها وأزماتها، ومن هنا الحاجة الماسة إلى عقل استشرافي يشتغل وفق رؤية إستراتيجية كلية لمعطيات الواقع وإمكانات المستقبل، وهذا العقل لابد فيه من امتداد التجربة التاريخية التي هي خلاصة مسارات الواقع ومآلاته، ولاشك أن الإصلاحية الإسلامية الحديثة كانت عنصرا أساسيا من عناصر هذه التجربة.

إذا جاز لنا أن نستدعي أهم مضمون من مضامين المشروع الإصلاحي للأفغاني الذي توفي في السنوات الأخيرة من
وهو يحاول إرساء قواعده، فهو أن الرجل قد أسهم في إعادة بث روح "الإسلام المقاوم" في الحياة العامة، أي إحياء
للإسلام في واقع كانت الأقطار المسلمة كلها أو جلها تعرف فيه حالة حصار أو احتلال أجنبي مباشر أو غير مباش
إلى الوحدة بينها في إطار "الجامعة الإسلامية" كوجه آخر لتدعيم مقوماتها الذاتية للتحرر.

لكن المشكلة التي واجهها هو ومن جاء بعده (ومن بينهم عبد الرحمن الكواكبي) هي حالة الاستعصاء التي قابل

والمسلم هذه الدعوات، خاصة حين تجلت ثنائية (الإطار التاريخي-الدولة الحديثة) وتحولت إلى حالة تقاطب حادة وعامة.

لقد كرس الكواكبي حياته لمحاربة الاستبداد كتجل لواقع التخلف في تدبير الشأن العام، الذي أفرزته سيطرة أ واقع المجتمع والدولة في المشرق، لكنه في المقابل واجه أزمة "الدولة الحديثة" بنوع من الحيرة التي حاول التعامل المفاهيم الأصيلة والحديثة في تدبير سياساتها، فنجده في كتابه "طبائع الاستبداد" الذي يعد معلم مشروعه ال وبعد أن تجاوز مرحلة "أم القرى" يتحدث مثلا عن "الشورى الدستورية" و"الاتحاد الوطني"...

إذا نظرنا إلى تطور هذه الأفكار في السياق التاريخي، يبدو الأمر فعلا كما لو أننا لا نزال نعيش مرحلة تحرر و "الإسلام المقاوم" للتدخل الأجنبي وتقييد الإرادة الذاتية للأمة وحراسة تخلفها وتجزئتها، وبالتالي فإن ال الإسلامية أو إعادة بناء النظام السياسي للدولة المسلمة الحديثة على أسس العدالة والحرية والشورى...كلها أ بالراهنية في واقع مجتمعاتنا المسلمة إلى اليوم.

الفهم "النصي" الجامد

حول مواجهة الفهم "النصي" الجامد الذي يعانيه الإسلام من قبل علمائه ومفكريه أنفسهم، يشير رضوان ال النصي بمنظور الحركات الإسلامية من جانب ضعف قدراتها على التنظير، وضمور طاقاتها الإبداعية جالات والذي أدى إلى تبلور مقولات "ما بعد الإسلاموية" أو ما بعد الحركات الإسلامية، يعبر عن واقع تعرفه ه حركات

لكنه في تقديري ليس خاصا بها فهو تجل من تجليات نهاية "المقولات الكبرى" في مجال التغيير المجتد الحض أكثر المدارس الاجتماعية والسياسية الراهنة، لكنه من جهة ثانية يرتبط بعلاقة الحركات الإسلا واقع وقدراتها على قراءته بدأب والتعامل معه بمرونة ودقة.

أرى أنه إن كان لنا أن نتحدث عن فكرة إصلاحية جديدة، وفهم جديد للنص الأسلامي تتجاوز النظرة الذاتية، فإن من "تفاكر" عميق ونقاش شامل ومستوعب لما يمكن أن نسميه مصادر "الإصلاحية الشاملة" في عصرنا، وليس ل النظر في المرجعية العامة بل بمصادر التلقي في منظومة التفكير، والروافد المغذية لهذه المنظومة، ومن ثم علاقتها والقراءات المتعددة له بما فيها تلك المخالفة. بما يتيح إنتاج أقرب صورة ممكنة عن الواقع وإشكالاته وقضاياه محصلة قراءة خاصة له.

نموذج الدولة

ماهو نموذج الدولة البديل فيما بعد الربيع العربي، وماهي القيم التي لابد أن يحملها هذا النموذج حتى يتناسب الربيع، والآليات التي يمكن من خلالها ترويض الدولة، وتقييد سلطتها، وتفكيك استبدادها؟

عن هذا التساؤل يقول المفكر اللبناني: كما أرى، هناك نوع جديد من الثورات، لأن القيادة هنا هي لاوعي المجتمع بالثورة المفاجئة "اللاواعية" للشخص نتيجة لحدوث شيء بسيط ولكنه فجر العواطف المكبوتة في اللاوعي.

والاختلاف هنا واضح بين الحالات (تونس، مصر وقريبا سوريا) التي هي "أيديولوجية" بطبيعتها (بما في ذل لأنها اعتمدت على طبقة رجال الدين وأيديولوجية ولاية الفقيه) وبين الحالة العربية. فالثورة المرتكزة على الأ الفكر الغربي "العقلاني" الواعي والذي يجب أن يتبلور أولا في فكرة أيديولوجية (قومية، طبقية، اقتصادية، ال الحامل الاجتماعي لهذه الفكرة (جيش نظامي، تكتل نخبوي، طبقة اجتماعية، الخ).

وذلك على خلاف الحالة العربية التي لم ترتكز على فكر أيديولوجي وبالتالي لم تعتمد على حامل اجتماعي لهذا ال تكون قد تجاوزت المفاهيم التقليدية الغربية الخاصة بالثورات.

ويضيف "يجب أن نتجنب هنا "الحتمية التاريخية" فليست هناك حتمية في أن تنتج هذه الثورات شيئا معينا.

على النخبة المثقفة في إدراك مغزى التحرك المجتمعي الكلي غير المؤدلج وغير المنظر من أجل الارتكاز عليه لإ
دخول مرحلة جديدة من مراحل النهضة العربية.

فهذه الثورات تعطينا فقط الشروط أو الأرضية المناسبة التي تسمح لنا بتحقيق أهدافنا. ولكن دون الاستعدا
والوعي بأهمية هذه المرحلة الجديدة من قبل المثقفين لن نصل إلى شيء، فكما يقول الأميركيون "ليس هناك غذاء

المطلوب هو البناء، الانتقال من مرحلة نقد الذات ونقد الآخر إلى بناء تصورات موضوعية جديدة على المسـ
والاقتصادية والسياسية والعلمية التجريبية تعبر عن مشاركتنا الفاعلة في الفكر الإنساني المعاصر. لذلك لا يـ
عربيا منقطعا ومستقلا عن الفكر الإنساني، وإنما يجب أن نطرحه في حالة تفاعل مع الأدبيات العالمية. ليس هـ
إسلامي وفقط، وإنما هناك فكر إنساني يهم الإنسانية جمعاء يتم بواسطة عرب أو مسلمين. هذا هو التحدي الـ
علينا كمثقفين هذه الثورات الرائعة".

طبـــاعة
عودة >>

I

إرتبط اسم الشيخ محمد عبده بالإصلاح الديني العقَدي والتربوي والثقافي منذ الثمانينات من القرن التاسع عشر الميلادي.
وهذا الاهتمام ظهر للمرة الأولى في عمله بمجلة العروة الوثقى مع جمال الدين الأفغاني. ثم تطور في مشروعاته لإصلا
ح المحاكم، والنظام التربوي والأوقاف، ودروسه في التفسير، وفتاويه، ومقالاته بمجلة المنار، ورسائله في الإصلاح العقَد
ي، والفقهي- كما تجلى في إقباله على نشر التراث النهضوي اللغوي والأدبي والديني.

قصد محمد عبده بالإصلاح ثلاثة أمورٍ محدَّدة: أنه إصلاحٌ دينيٌّ، لأنه يتناول هياكل المؤسسة الدينية، كما يتناول برامجها
وأنماط تعليمها العقدي والفقهي- وأنه إصلاحٌ تدريجي غير ثوري، وأنه في المظهر تجاوُزٌ للتقليد في عودةٍ للأصول والي
نابيع، لكنه مفتوحٌ على فكرة التقدم الأوروبية.

إنّ الرهانات كبيرةٌ اليوم على الحاضروالمستقبل في وجودنا الديني والدولتي والسياسي والثقافي والإنساني. لذلك تنصبُّ ه
ذه المحاولة على قراءة مشروع محمد عبده ومواريثه بعيون الحاضر ومشكلاته، فتتعرض لمضامين ذاك الإصلاح، وماذ
ا يبقى من تلك الرؤية، وذاك المشروع.

قلتُ إنّ إصلاحَ محمد عبده في مرحلة نضجه، أي بعد عودته من المنافي، وتولّيه منصبَ الإفتاء في مصر، هو إصلاحٌ د
ينيٌّ، وهو شاملٌ لأنه كذلك، باعتبار التطورات بمصر والسلطنة العثمانية في ما بين الثلاثينات والتسعينات من القرن التاسع
عشر. ولكي لا أُطيل في التاريخ السابق لهذه المسألة، أُبادر للقول إنّ الطهطاوي (رفاعة رافع)، أول عربيٍ امتلك رؤيةً
لقضية النهوض والتقدم بالمعنى الغربي لذلك؛ ما كان يرى ضرورةً للتغيير الديني. فقد قال بوضوحٍ إنّ تأخُّرنا يتناول نوا
حيَ الحياة المادية: الزراعة والصناعة والتجارة,والتخلف في هذه الأمور معرفيٌّ وكميٌّ وليس كيفياً. وبرنامج محمد عل
ي باشا للنهوض في هذه النواحي كافٍ، وبدأ يحقّق نجاحات. أما الناحية الدينية، فلا تحتاج إلى إصلاح؛ إذ نحن باعتبارنا م
سلمين متفوقون دينياً وخُلُقياً على الفرنسيين والأوروبيين. والواقعُ أنّ التجربة الفرنسية المعاصرةَ له أثناء وجوده بباريس
بين 1826 و1831م، والتي كانت فيها الكنيسة الكاثوليكية ما تزال مُلاحقَةً وغير ذات شعبية بين المثقفين، رغم عودة المل
كية منذ العام 1816؛ أثّرت سلباً على رؤيته للدين المسيحي؛ وبخاصةٍ أنّ الذين عرفهم أثناء دراسته كانوا جميعاً غير متد
ينين، وقد اعتبر هو تبعاً لذلك الكنيسة مؤيدةً للملكية المطلقة، ومعاديةً لمذهب "الحرية"، أي المَلَكية الدستورية، كما يقول.
ولا ندري هل كان يرى حقاً عدم الحاجة للإصلاح الديني، أم أنه كان يخشى غضب رجالات الأزهر؟ هذا التساؤل علتُهُ أ
نّ الإلحادَ الفرنسيَّ كان مزعجاً له، دون أن يعتبر الكنيسة بديلاً ملائماً بسبب رجعيتها السياسية. إنما ما أقصِدُهُ: أما كان ال
رجل يرى حاجةً لإصلاح المؤسسة الدينية، لتلافي أمرين: أن يتسرب الإلحادُ إلى العالم الإسلامي نتيجة الهجمة الغربية ال
تبشيرية، والتواصل الذي أقامه حكامُ مصر واسطنبول مع الغرب الفرنسي ثم البريطاني والألماني وأن يجري تهميشُ الد
ين، لعجز الأزهر عن مساوقة التطورات المتسارعة منذ اختارت مصر والدولة العثمانية إنشاءَ تعليمٍ مُوازٍ حديث لحاجة ا
لجيش إليه، ثم في المجالات الأخرى في الحياة العامة؟! هذان الأمران كان ينبغي أن يخطُرا ببال الطهطاوي، لأنه وهو ال
أزهري، كُلِّفَ من جانب محمد علي بإنشاء المدارس الحديثة في المجالات التي تُهمُّ العسكريين، ثم إنشاء التعليم العامّ هو
وعلي مبارك. لا نرى أثَراً لخوفٍ أو توجُّسٍ على الدين في مؤلّفات الطهطاوي حتى المتأخّر منها. ليس في المجال الأول:
مجال التساؤل عن مصائر الإيمان والدين، وليس في المجال الثاني: مجال التفكير في مصائر المؤسسات الدينية. في مجا
ل النظرة إلى الدين، وحتى إلى الخيارات المتاحة داخل التقليد الإسلامي، يبدو الطهطاوي شديد المحافظة. فهو يذكر الاف
تراق الأساسيَّ في الرؤية إلى العالَم والإنسان بين الغربيين والمسلمين؛ فيقول إنّ الحسن والقُبح عندهم عقليان، بينما عندنا
نحن هما شرعيان؛ دون أن يفكّر في أنّ المعتزلة كانوا يقولون بالمقولة الغربية ذاتها. بل وهناك بين السنة المتأخرين، القر
يبين من عصر الطهطاوي مَنْ ذهب إلى التمييز بين المجال الديني الأُخروي، والمجال الدنيوي الحاضر في الحكم على ا
لأشياء. أمّا في مجال إصلاح المؤسسة الدينية فما قال الرجلُ شيئاً حقاً، حتى في فصوله في "الاجتهاد" في أواخر حياته،
باستثناء الذهاب في فقرةٍ عابرةٍ إلى ضرورة معرفة الفقهاء لعلوم العصر. لكنْ، على أي حال، لا بد أن يكونَ هناك سببٌ
قاهر دفع باسطنبول وتونس والقاهرة، وخلال القرن التاسع عشر، للذهاب إلى خيار إنشاء التعليم العامّ الموازي –
حتى في مجال تدريس اللغة العربية، والفقه الإسلامي- بدلاً من تحديث المؤسسات التعليمية الدينية في الآستانة والزيتونة
والأزهر.

وتطور الأمر تُجاه الإصلاح الديني، في ما وراء اهتمامات الطهطاوي، على يد خير الدين التونسي، الذي كتب مقدمته ع
لى مؤلّفه الضخم: "أقوم المسالك" في ستينيات القرن التاسع عشر. ما قصد خير الدين إلى إصلاح الدين أوالمؤسسات الد
ينية؛ بل أراد أن يُنَحِّي اعتراضات الشيوخ الممكنة أوالواقعة من أمام مشروعه لدولةٍ حديثة. وقد وَجَدَ ضالتَهُ في التقليد الآ
خر- إذا صحَّ التعبير- داخل الإسلام الموروث نفسه. استند خير الدين إلى قاعدة المصلحة، التي تُسوِّغُ إنشاء المؤسسات و
التنظيمات الضرورية لرَفاه المسلمين، ووجودهم الاجتماعي والسياسي والعسكري. ووجد لذلك شواهدَ في "رسالة السياسة
الشرعية" لبيرم الأول، أُلِّفت قبل عقودٍ على كتابه، وكثرت فيها الاقتباساتُ عن فقهاء الأحناف والمالكية والحنابلة. وهكذا
فمحاولةُ خير الدين توفيقية، تقولُ ضمناً بما قاله اليساريون العرب في خمسينات وستينات القرن العشرين: أنّ هناك إسلاماً
تقدمياً وآخَرَ رجعياً، وأنه يمكنُ الاستنادُ إلى الموروث التقدمي الإسلامي للتأصيل، وإثبات عدم الغُربة أو التمرد. وقد تبع
خير الدين في ذلك كثيرون بالغرب الإسلامي، وبمصر أيضاً، أي أنهم قاموا بعمليات تحويلٍ وتأويلٍ واسعة للمفاهيم التقل
يدية التي اعتبروها قابلةً لذلك.
بيد أنّ خطورة محاولة خير الدين أنها أدخلت مفاهيم فقهيةً إسلاميةً في مسائل الشأن العامّ من أجل الشرعنة واستجلاب الا
عتراف؛ وذلك لأول مرة. فحتى في عصر التنظيمات باسطنبول؛ ظلَّ الأمرُ مقصوراً على استصدار فتاوى من شيوخ الإ
سلام لما تعتزم الدولةُ العليةُ القيامَ به؛ إن اعتبرت أنّ ذاك الأمر يعني رجال الدين. كان الانسجامُ بين الدين والدولة موجو
داً في الممارسة العثمانية على أساس تقسيم عملي للعمل بين السلطتين السياسية والدينية؛ بين السلطان وشيخ الإسلام- بيد أ
نَّ الإمرة والأولوية طبعاً للسلطة السياسية. والسلطة السياسي هي التي تختار المجالات التي ترى ضرورة استفتاء رجالات
المؤسسة فيها. وما اعتبر خير الدين الشيوخ أو الفقهاء سلطة، لكنه اعتبر أنّ الإسلام ذاتَه أو في أحد تقاليده، ينبغي ويمكّن

من إنشاء دولةٍ حديثة، كما سبق له- في هذه الرؤية- أن كان أساساً لإمبراطوريةٍ قويةٍ وسيطة.

إصلاحُ محمد عبده يبدو للوهلة الأولى بهذه الحدود، وذلك في مسألتين: بذل جَهد اجتهادي وتأويلي بحيث لا يبدو الإسلامُ عقبةً أمام المشروع الجديد للدولة، واللجوء إلى مقاصد الشريعة؛ من أجل إطلاق الاجتهاد الجديد على أساس الاحتياجات الجديدة، وليس على أساس الطريقة القياسية المعروفة في الاجتهاد الفقهي التقليدي منذ أيام الشافعي مطالعَ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. بيد أنّ ما يبدو لأول وهلةٍ من نزوع توفيقي لا يلبث أن يتوارى، إذا عرفْنا أنّ محمدعبده تابع مشروعَه للإصلاح الديني بكتابة "رسالة التوحيد" في العقائد الإسلامية، وعلم الكلام؛ بعد أن كان قد كتب حاشيةً على العقائد العضُدية، وهي أهمُّ كُتُب علم الكلام الأشعري المتأخر. وهو لا يتجاوز آليات فكرة التنزيه الأشعرية فقط؛ بل يتجاوز أيضاً عقيدة القَدَر السُنيّة، ويصلُ إلى مسألة الحسن والقبح العقليين. ولذلك اعتبره البعضُ من المعتزلة الجُدُد؛ بينما هو في الواقع يطرحُ رؤيةً أُخرى للعالم والإنسان، وعلاقتهما بالله عز وجلّ على أساس السُنَن الكونية الثابتة، وليس على أساس تلقائية الخَلْق. ولهذا فحتّى فكرة "مقاصد الشريعة" التي استمدّها من الشاطبي الفقيه المالكي من القرن الثامن الهجري/ الخامس عشر الميلادي، لا تبقى في حدود المصلحة أو المصالح الضرورية، كما يبدو لأول وهلة؛ بل تفتحُ الباب لاجتهادٍ مطلقٍ، يقطعُ مع المنظومة الفقهية التقليدية كلّها. فيكون الاجتهادُ اجتهاداً في إمكانيات النصّ وآفاقه، وليس في مناطق الفراغ التشريعي، كما عَبَّر بعضُ الفقهاء القُدامى والمُحدَثين. وتأسيساً على هذا المعنى الآخر للاجتهاد يجري تجاوُزُ المذاهب التقليدية، لأنّ العقل يُصبحُ أصلاً في العقائد، كما في الفقه. وقد بدا ذلك على خير وجهٍ في فتاواه الجديدة التي أثارت مشكلاتٍ في مصر وخارجها، كما بدا في نقده للفقهاء الاحناف الذين يضيقون على المرأة في الطلاق، وصولاً إلى القول، كما ذكر قاسم أمين عنه أنّ الأصل في قضية المرأة: الحرية. وعقد الزواج كسائر العقود هو شريعةُ المتعاقِدَين: لكن بما لا يُخِلُّ بمقاصدِه وغاياته.

وعندما يصلُ الأمرُ إلى حديثٍ في المؤسسة الدينية ومهماتها وأدوارها، يُدخِلُها عبده في مشروعه الاجتهادي. فقد كان دائماً من مرحلة الثورية في الحركة العُرابية، ثم في باريس والعُروة الوُثقى مع جمال الدين عميق الإيمان بالتعليم والتربية الحديثة، ولسائر الناس، وربما كانت تلك الفكرة من ضمن ما أخذه مبكّراً عن الطهطاوي. لكنه يفترقُ عن النهضويين الآخرين بعدم إيمانه بنظامين للتعليم. ومن هنا إرادتُهُ تحديث المؤسسة الأزهرية، لتستعيدَ دورَها الأساسيَّ باعتبارها مؤسسةَ تعليمٍ شاملٍ وإنْ على مراحل. وقد أدرك منذ البداية أنّ المشكلة في الأزهر ليس جمود شيوخه وحسْب؛ بل والارتباط الوثيق بين المؤسسة والسلطة الخديوية. ولذلك فقد كانت فكرتُهُ من أجل الإصلاح: تحرير المؤسسة الدينية من التبعية للسلطة الخديوية، وتجديد معارف طلاب الأزهر من طريق المناهج الحديثة، وإعمال تلك المناهج في قراءة الأصول التراثية الأساسية في الفقه والأصول وعلم الكلام واللغة والأدب والتفسير القرآني؛ بدلاً من الاكتفاء بالحواشي والتعليقات المتأخرة على حواشٍ وموجزاتٍ متأخرة أيضاً. ومن أجل ذلك أقبل على نشر وتشجيع نشر مصادر رئيسية في سائر الفنون التراثية. كما أقبل- شأن العقلانيين الكبار أصحاب المنظومات في العصور الإسلامية الكلاسيكية - على كتابة تفسيرٍ جديدٍ للقرآن توفّي قبل أن يكمله - وفيه تجلّت ثقافتُهُ الحديثة، من ضمن السائد في أوروبا في العلم البيولوجي والاجتماعي والتاريخي، أواخر القرن التاسع عشر.

وما كان محمد عبده يملكُ مشروعاً سياسياً باسم الإسلام. لكنه اقتنع بعد تردد أنّ الإصلاحَ السياسيَّ (وحدودُهُ عنده فكرة الدستور أو تحديد سلطة الحاكم) يتطلبُ ثلاثة أمور: إصلاح الحياة العقلية والثقافية، والتعليم العامّ، وإقامة المؤسسات. وفي هذه الأمور كلّها يؤدّي الدينُ، وتؤدي مؤسساتُهُ دوراً رئيسياً، لا يكفي للوصول إلى مُلاءمته للتطورات الحديثة أن لا يكونَ الدينُ ومؤسساتُهُ عقبةً في تجديد المشروع السياسي؛ بل لا بد أن يكونَ عنصراً فاعلاً بالمعنى الإيجابي للفعالية. ولهذا فالإصلاح الدينيُّ ضرورةٌ لبقاء الإسلام، وضرورةٌ لنهضة المسلمين، وضرورةٌ لاستعادة ما سمّاه: المدنية الإسلامية.

وما كان ذلك رأي جمال الدين، ولا رأي الوطنيين المصريين والشوام التقليديين والراديكاليين من مثل الشيخ علي يوسف صاحب المؤيَّد، والشيخ حسين الجسر الطرابلسي صاحب الحصون الحميدية، ومصطفى كامل رائد مناهضة الاحتلال البريطاني. لقد رأى هؤلاء جميعاً أنّ الواجب الحاضر مناهضة الاستعماريين البريطاني والروسي، والتفكير في كيفية إقدار السلطنة العثمانية على استعادة دورها درعاً للإسلام والمسلمين. والنزوعُ التحشيديُّ هذا يتنافى مع الإصلاح العَقَدي والفقهي، الذي يُحدثُ انقسامات. بل ويتنافى مع اقتناع محمد عبده بأنّ المسألة أعمق من أن يكفي فيها إنشاء جيشٍ عصري، أو تهييج الجمهورعلى المحتلين مثلما فعل المهديُّ في السودان، أو مثلما كان جمال الدين يعمل.

والواقع أنّ العرقلات التي واجَهَها المشروعُ المدنيُّ عند عبده، لا تعودُ فقط إلى جمود رجال الدين، أو إلى أنه ما كان شعبوياً، أو إلى أنه كان مُهادناً عملياً للمستعمِرين؛ بل وبالدرجة الأولى إلى الحدود التي فرضها المشروعُ الاستعماريُّ نفسه في الجوانب الثقافية والدينية بالذات؛ وما أثاره ذلك من ردود فعلٍ ما استطاع محمد عبده نفسُهُ التأبِّيَ عليها. فرغم عمق إيمانه بفكرة التقدم الأوروبية ذات البُعدين التطوري والوضعي، ما استطاعَ تقبُّلَ تلك الحملة المَهينة على الإسلام، وذلك الاحتقار لإنسانية المسلمين من جانب مفكري الاستعمار ودُعاته. جمال الدين رفض مذهب النشوء والارتقاء أو التطور لدى دارون وسبنسر، لأنه ضدّ الدين. أمّا محمد عبده فقد رأى إمكان تقبل الاجتهاد الإسلامي لفكرة التطورية، من ضمن رؤيةٍ أُخرى للاسلام تتحملها النصوص الدينيةُ المؤوَّلة. لكنه لم يفهمْ كيف يمكنُ قَبولُ آراء رينان وهانوتو وداركور- وهم حملةُ مواريث الثورة الفرنسية- القائلة إنّ تخلُّف المسلمين يعودُ لدينهم تارةً، ولطبائعهم العقلية والنفسية تارةً أُخرى. ولذلك فقد جادلهم، وطالب تلامذته بالردّ عليهم. ثم تصدّى بنفسه لفرح أنطون، تلميذه وصديقه، عندما رأى ضرورةَ فصل الدين عن الدولة من أجل النهوض، تبعاً لآراء رينان في علمانية ابن رشد، وتأثيراته في الرشدية اللاتينية، وتبعاً للتجربة العلمانية الفرنسية في الفصل بين الكنيسة والدولة والدين والدولة. لو كان محمد عبده يعتبر أن مشكلة المسلمين في أنظمتهم السياسية، وهجمات المستعمِرين؛ لربما تقبل التضحية بالعلاقة الاستتباعية بين الخديوي عباس الثاني والأزهر، أو عبد الحميد الثاني ومشيخة الإسلام. لكنّ مشروعه كان مشروعَ نهوضٍ شامل، ما كانت المؤسسة الدينية صاحبةَ الوِزْر الأول في تعويقه حسب قناعته. المؤسسةُ الدينيةُ شديدةُ الضعف والتخلفٍ. أما الإسلامُ فهوعنصرٌ أساسيٌّ في إنسانية المسلمين وكرامتهم. وإذا كان التعليمُ هو الأداةُ الماديةُ للنهوض، فالدينُ هو الذخيرةُ المعنويةُ لاستتباب إنسانية الإنسان في اجتماعنا البشري؛ ولذلك لا يمكنُ التعامُلُ معه كما نتعاملُ مع المؤسسة التي تزعُمُ حمايته. ولهذا انصرف محمد عبده للتفرقة بين المسيحية وا

لإسلام في التعامُل مع العلم، ومع الدولة، في العصور الوسطى. وما كان ذلك مقصد فرح أنطون من وراء قياسه، ولا ك
.ان ردّ محمد عبده هو الردُّ المُلائمُ أو المباشرُ على التحدي الاستعماري لإنسانية المسلمين

II

وعلى صخرة هذا التحدي الكولونيالي الحضاري والثقافي والاستراتيجي تحطّمت إصلاحيةُ محمد عبده؛ وبأيدي المسلم .. ين. في العام 1907، كان السيد محمد رشيد رضا ما يزالُ عميقَ الاقتناع بكلام أُستاذه عبده حول المدنية وشروطها. ولذ لك ما رأى حرجاً في الذهاب إلى أنّ الشورى الإسلامية ليست أساسَ الفكرة الدستورية، كما زعم بعضُ مؤسلمي الحداثة. وفي العام 1908 كان تلميذ عبده الآخَر البارز قاسم أمين صاحب تحرير المرأة، والمرأة الجديدة، ما يزالُ يرى أنّ العه دَ الحاضرَ هو عهدُ السلام والعدالة و الحرية. لكنّ قاسم أمين ما لبث أن توفي، ورشيد رضا ما لبث أن تحول تحولاً عمي قاً. وفي عشرينيات القرن العشرين عند ما كان الشيخ علي عبد الرازق يكتب كتابه "الإسلام وأصول الحكم" ذاهباً إلى أنّ رسالةَ النبي كانت دينيةً بحتةً، وإلى أنّ الإسلام لا يملكُ نظاماً للحكم، وإلى أنّ محمد عبده مُحِقٌّ في القول بمدنية السلطة في الإسلام؛ كان الشيخ مصطفى صبري، آخِر شيوخ الإسلام باسطنبول، واللاجئ إلى مصر هارباً من مصطفى كمال، ي نشرُ كتابه عن العلم والعقل والدين؛ ذاهباً إلى أنّ محمد عبده مفتي مصر في إضراره بالدين، هو الوجهُ الآخر لمصطفى كمال في إضراره بالدين والدولة معاً. وإلى جانب مصطفى صبري ظهرت الإحيائية الإسلامية، عبر حركة الإخوان الم سلمين، ثم عبر حركة الجماعة الإسلامية بالهند بعد حركة الخلافة؛ لتردَّ على التحدي الاستعماري رداً ثقافياًمؤداهُ أنّ مش كلة المسلمين، ليست كما زعم محمد عبده في تخلُّفهم؛ بل إنما هو في محاولة المستعمرين المستمرة لتهديد هويتهم الإسلا .مية. ولذلك لا بد من اجتراح الوسائل الملائمة لصَون الهوية وحفظها بالتصدي للتغريب الثقافي مثل التغريب السياسي

قامت الإحيائية الإسلامية على خمس أفكارٍ رئيسيةٍ تبلورت وسط زَخَمٍ شعبيٍ هائل فيما بين العشرينات والسبعينات من القر :ن الماضي

أولاً: مشكلة المسلمين في الهجمة الغربية عليهم. وهي هجمةٌ شاملةٌ ذات أبعاد دينية وثقافية وعسكرية وسياسية. ولذلك لا بد من الردّ عليها رداً شاملاً أيضاً يعتمد عدة أساليب: نقد الأطروحات والممارسات الغربية في ديارهم، وفي ديار المسلم ين. وإقامة الحركات والأحزاب والتيارات التي تمثّل النموذج المضادّ، أو المجتمعات البديلة للمجتمعات الغافلة، وأنظمة ا لحكم المستتبعَة، والنُخَب الثقافية والاجتماعية المتغربة. واعتبار الصراع مع الغرب صراعاً حضارياً ممتداً إلى أن يزولَ . أحدُ الطرفين

ثانياً: الإيمان بأنّ الإسلام يملكُ نظاماً حضارياً شاملاً وكاملاً. ولا بد من إبراز معالمه في السياسة والاقتصاد والاجتماع و العلاقات الداخلية، والعلاقة مع العالم. وهذا النموذج نموذَجٌ عقائديٌّ بكافة أجزائه وتفاصيله: من البنوك اللاربوية، وإلى ط .رائق اللباس، مروراً بالنظام السياسي، ونظام الأسرة، والعلاقات بين الناس داخل المجتمع

ثالثاً: تشكّل الشريعةُ الإسلاميةُ جوهرَ هذا النظام، ونقطتَهُ المحورية. وهي وضْعٌ إلهيٌّ، له نتائجُ قانونية. ولذلك لا بد من نظ امٍ سياسي يعملُ على تطبيقها، كما تُطبَّقُ الدساتيرُ والقوانين؛ بحيث يملكُ الإسلام، وتملكُ شرعيتُه القدرةَ على حُكْم المجتمع من أجل تحصينه، ومن أجل مواجهة أعدائه، بعقائديةٍ طهوريةٍ غلاّبة. وفي حين يعتبر المودودي (زعيم الجماعة الإسلام ية) أنّ هذا النظام ثيو- ديمقراطي ؛ يسمّيه سيد قطب: نظام الحاكمية

رابعاً: كلُّ هذه الوسائل والأدوات الهدمية والبنائية لا بد من سلوكها معاً والجهاد في سبيلها بشتى الوسائل. لأنها ضروريةٌ . لاستعادة الشرعية للدولة والمجتمع، وللمجتمع من طريق سلطة الدولة التي يحكمها الإسلاميون

خامساً: الخصومُ الداخليون للحاكمية طَرَفان: الفقهاء التقليديون، فقهاءُ المذاهب، الذين تجمدوا على تقاليد بالية تُفارقُ الن صَّ، وتعجِزُ عن الاستجابة للتحديات، وتخضعُ للأنظمة واحتياجاتها- والطرف الثاني الإصلاحيون، ووثنُهُمُ الأكبر محمد ع بده الذي تغرَّب، كما تغرب تلامذتُهُ ومُريدوه. ولذلك ينبغي أن يكافَحَ كما يكافَحُ الغربُ ذاتُه، لإمكان اغترار الناس بمرج عيته. ولذلك أقبل الإسلاميون الكبار جميعاً من مصطفى صبري وإلى محمد محمد حسين وأنور الجندي وعلي جريشه.. ا لخ على مهاجمة عبده، وإظهار العلمانيين المعاصرين في المجتمعات الإسلامية؛ باعتبارهم الناتجَ المنطقيَّ لفكره وسلوكه.

وهكذا ما بقي من فكر محمد عبده في أوساط الصحويين غير مسألة مدنية الحاكم، وليس نظام الحكم؛ بمعنى أنّ الحاكم لي س معصوماً. لكنْ حتى هذه الفكرة فقدت سياقاتِها وميزاتِها؛ لأنّ قيام الحاكم بتطبيق الشريعة يهبُهُ عصمةً تُشبه أو تناظر عصمة الشريعة التي يقومُ بتحقيقها. ثم إنّ مرجعية النظام السياسي لدى التقليديين والإصلاحيين هي الجماعة؛ بينما مرجع .يةُ النظام لدى الأصوليين المتشددين الشريعة. ولذلك فالنظام الذي يطبّقُ الشريعةَ معصوم، وبصورةٍ غير مباشِرة زعيمهُ

****

أين نحن من مشروع محمد عبده الإصلاحي بعد مائة عامٍ ونيِّف على وفاته، وما مدى أهميته بالنسبة لنا في ضوء المشكلا ت والتحديات الراهنة؟

لقد سيطر الأصوليون والتأصيليون في المجال الديني والثقافي؛ دون أن يعني ذلك أنّ الإصلاحيين اختفوا تماماً. ففي المجا ل العَقَدي تعرضت الأشعريةُ التقليديةُ لانتقاداتٍ شديدةٍ بسبب صورتها الإشكالية عن الله والإنسان والعالم، والعلاقات الم فترضة أو القائمة. وفي المجال الفقهي ظهر لمحمد عبده أنصارٌ بالأزهر، أسهموا إلى جانب الأنظمة السياسية في إصلاح اتٍ تنظيميةٍ وفقهية. وظهر مجتهدون كبارٌ مثل المراغي وشلتوت ومحمد عبد الله دراز، وعبد الوهاب خلاف، وعبد المتع ال الصعيدي ومحمد حسنين مخلوف، ومحمد البهي ومحمد أبو زهرة. بيد أنّ الأجواء المتشددة التي سادت منذ الخمسينا ت من القرن الماضي؛ حوَّلت الشيوخ والمثقفين المدنيين الكبار من أمثال السنهوري، إلى توفيقيين؛ يقولون بالاجتهاد وال

تجديد والتوفيق والتلفيق، وليس الإصلاح. فالتجديد يعني التجدد الذاتي، والاجتهاد يعني التأصيل.

لكنّ الأهمَّ من ذلك أنّ الصراع بين الأطراف الثلاثة: الإصلاحيين والإحيائيين والتقليديين؛ حطَّم التقليديين، واضطر بقاياهُم للاستظلال نهائياً بالانظمة وليس بالدولة، والخضوع –
مقابل الحماية، لاحتياجاتها. وقد تبلور في العقدين الأخيرين تيارٌ رئيسيٌّ عاد للحديث عن مقاصد الشريعة. لكنّ التأصيل ونزوع الهوية، ظلَّ وراءَ البيانات الكثيرة لحقوق الإنسان الإسلامية، ووراء الكثير من مشاريع الدساتير الإسلامية؛ التي همُّها الافتراقُ عن السائد في المجال العالمي لهذه الأمور. وإذا كان كثيرون من المعتدلين يتحدثون عن نظام الشورى، باعتباره المعادلَ للديمقراطية أو المتقاطع معها في كثيرٍ من الأمور. فإنّ الأطروحة الرئيسية للإحيائية ما تزال صامدة: أنّ المرجعية العليا في النظام السياسي الإسلامي هي للشريعة؛ أما الشورى فهي في القضايا التدبيرية.

لكنْ: ماذا عن العلاقة بين الدين والدولة؟ إنها الآن في منتهى السوء، في أكثر بلدان العالم الإسلامي. كان محمد عبده يرى أنه كان هناك انسجام بين الدين والدولة أو الدولة والمؤسسة الدينية، في العصور الكلاسيكية الإسلامية. ويرجعُ ذلك إلى أنّ الإسلام يملكُ مشروعاً عالمياً، يقومُ على مبدأي أو قيمتي العدالة والمساواة بين الناس، ولا يعُنى بشكل النظام السياسي المتروك للجماعة تدبّرهُ حسب مصالحها وإجماعاتها وتوافُقاتها. وقد رجا أن يستمرَّ هذا الانسجام من طريق تجديد مشروعي الدين والدولة. ومن أجل ذلك ما كان يرى ضرورةً أو حاجةً في المجال الإسلامي القديم والحديث للفصل بين الدين والدولة. بل إنه كان يخشى ثَوراناً دينياً إن حصل فصلٌ كالذي تمَّ في أوروبا. وقد حدث هذا الثوران، ليس بسبب الفصل، كما توقع عبده؛ بل بسبب التحدي الاستعماري السياسي والثقافي والعسكري - وظهور الإحيائية الإسلامية، التي طوَّرت رؤيةً سياسيةً شاملة وبديلة. فكان لا بد أن يصطرع المشروعان على الأرضية الواحدة. وبخاصةٍ أنّ الإسلاميين ربطوا بقاء الدين باستيلائهم على السلطة أو قيادة النظام السياسي بحسب الشريعة؛ لإعادة الإسلام للدولة والمجتمع؛ تحقيقاً للمشروعية التي لا تظهر الهويةُ إلاّ باكتمالها فيها!

وكما لم يتوقعْ عبده ثوراناً دينياً إلاّ إذا جرى فصلٌ بين الدين والدولة؛ ما توقَّعَ انهياراً للمؤسسة الدينية التقليدية إلاّ إذا عجزت عن إصلاح نفسِها. وقد تمت إصلاحاتٌ كبرى في المؤسسة؛ لكنها ضعُفت ضعفاً شديداً رغم ذلك. وهذا ليس بسبب استتباع الدولة لها أو اضطهادها فقط؛ بل ولأنّ الإحيائيين تقدموا لانتزاع المرجعية منها باسم الشريعة. والحقُّ أنّ إصلاحية عبده تتحمل بعض المسؤولية في ذلك. فقد تحالف هو وبعض تلامذته مع السلفية الجديدة وقتها ضدَّ التقليديين من رجال الدين. ثم إنه في تركيزه على مكافحة انفصال الدولة عن الدين؛ أكَّد على الاهتمامات السياسية للإسلام؛ فأوصل من حيث لا يدري إلى أُطروحة حسن البنا: الإسلامُ دينٌ ودولةٌ، مصحفٌ وسيف! ومن الذي يستطيع اليومَ، وسط سواد هذه الفكرة أن يذهب إلى أنه كان هناك، طوالَ العصور الكلاسيكية الإسلامية تمايُزٌ بين المجال الديني والآخَر السياسي، أو في الحدِّ الأدنى تقسيمُ عمل؛ ولذلك ساد الانسجامُ بينهما في أكثر حِقَب التاريخ؛ إذ إنّ إحدى المؤسستين ما رغبت أو طمحتْ إلاّ في النادر أن تحلَّ محلَّ الأُخرى.

إنّ أبرز وجوه الفشل في مشروع محمد عبده للإصلاح الديني حدوث أمرين: التحويلات المفهومية الضخمة والتي أخرجت المرجعية في الدين والدولة من الجماعة والمجتمع، وفرضت أولوياتٍ ما كانت كذلك في الإسلام الكلاسيكي، أولوية الجهاد من أجل إخراج الغرب من الديار، وأولوية الشريعة بالمفهوم الجديد لاستعادة الشرعية، وأولوية السلطة والدولة تحت اسم الدولة الإسلامية والخلافة باعتبارها ركناً من أركان الدين، شأن الإمامة العائدة عند الشيعة. والأمر الثاني: عدم تقدم الإصلاح بدرجةٍ كافية، في المؤسسة الدينية بحيث تتصدى لمهمات: فتح التقليد وتجديده في الفكر والبرامج والقراءة النقدية للموروث الفقهي- ونصرة السَعة والاستيعاب العقَدي الأشعري- والتصدي لتحويلات المفاهيم بحيث يمكن صَونُ السكينة الدينية أو صَون الدين على أُصوله وأعرافه المستقرّة كما قال الماوردي- واعتبار ذلك كلّه مهمةً ورسالةً وليس وظائف وحسْب.

إنّ ما حدث ويحدث منذ ثلاثة عقود في المجال الديني، ليس أقلّ من انشقاقٍ أو انشقاقات في الدين، سواء فيما سُمّي بالإسلام السياسي، أو ما سمي بالإسلام الجهادي. وهو انشقاقٌ أو هي انشقاقاتٌ هددت وتهدد المجتمعات والدول والدين في المجال العربي بالذات. إنما ينبغي الانتباه إلى أنه في حين سيطر الإحيائيون العنيفون في أكبر دولةٍ شيعية، ما استطاعوا ذلك في دولةٍ سنيةٍ رئيسية. وليس في ذلك عزاءٌ إن لم تتعاون الأنظمة مع المؤسسات الدينية في علاقاتٍ مختلفة عما قبل الثورات. وهذا التعاون ضروري لأنّ الاستقرار الأمني والسياسي، محتاجٌ في حدوثه إلى سكينة أو إلى استعادة الدين لسكينته، وهذه مهمةٌ لا تستطيعها إلاّ المؤسسات الدينية التي تنهض بالصلاح والإصلاح المفهومي والعملي. ونعرف جميعاً صعوبة الأجواء والبيئات التي يسودها الاضطراب على كل المستويات. لكنْ لا بد من اجتراح نهوض في مؤسساتنا الدينية والثقافية إنقاذاً للدين، وصَوناً له عن الدخول في الصراع السياسي، وفي بطن الدولة الطاحن والمشرذَم. إنّ هذا الإحساس، إحساس أنّ الإسلام في أزمة، هو شعورٌ كان يسيطر على محمد عبده إبّان وفاته. وهذا ما تدلُّ عليه الأبياتُ المنسوبةُ إليه. وإذا كان الدين متأزماً في العام 1905، فماذا نقول عن المشهد الصاخب من حول الإسلام في ديارنا وفي العالم اليوم، بل ومنذ أكثر من عقدين؟!

قبل سنواتٍ، انعقد بالجامعة الأميركية ببيروت مؤتمرٌ عن الجاحظ، الأديب والمفكر المعروف في القرن الثالث الهجري تحت عنوان: " الجاحظ الأديب والمفكر، إنسانويٌّ لعصرنا". وإذا كان الجاحظ من القرن التاسع الميلادي، إنسانوي، ولعصرنا؛ فلا شكَّ أنّ محمدعبده أَولى بأن يكون كذلك، أي أن يكونَ مُعاصراً في فكره وأسئلته وإجاباته وحياته المليئة بالتحديات. وليس هذا فقط. بل إنّ مفتاح فكره ومشروعه مسألة الإصلاح الديني؛ وهي تحتلُّ أوسع المساحات في النقاشات الدائرة اليوم. بيد أنني وأنا أُقررُ هذين الأمرين: أمر المعاصرة، وأمر الإصلاح الديني؛ أشعُرُ، ربما كما لم يشعُرْ عبده، الريفيُّ المصريُّ الباحث عن نهوضٍ وإصلاحٍ بين القاهرة وتونس وبيروت ودمشق وباريس ولندن: المفاجآت الصاعقة التي نشهدها كل يومٍ في هذه الغربة الُمستشرية باسم الدين، وأنّ أحدنا يقبض بكفيه على ما يعتبره إصلاحاً ومعاصرةً في الوقت نفسِه، ثم يفتحُهُما فلا يجدُ شيئاً، كأنما هو سرابٌ بقيعةٍ يحسبُهُ الظمآنُ ماءً؛ أفيكونُ الأمر كما ذهب لذلك رهينُ المحبسَين: هناك فُرصة؛ لكنّ بلوغها شأنٌ بالغ الصعوبة والتعقيد:

فيا دارَها بالخَيف إنّ مزارها قريبٌ ولكنْ دون ذلك أهوالُ

.محاضرة أُلقيت بمعرض القاهرة للكتاب في 10/2/2015 (*)

في العام 1974 أصدر الأستاذ مُنَح الصلح كتيباً عنوانه:عروبة النخبة وإسلام الجماهير. وقتها كانت عدة أمور تحدث معاً: توفي جمال عبد الناصر عام 1970، وأُخرجت المقاومة الفلسطينية من الأردن وتمركزت في بيروت وجنوب لبنان بعد اتفاق القاهرة عام 1969. وشنّ المصريون والسوريون حرب العام 1973 لتحرير الأراضي التي احتلتها إسرائيل عام 1967، وفرض الملك فيصل الحظر البترولي لدعم مطالب تحرير الأرض العربية، واجتراح حلّ عادل للقضية الفلسطينية. وفي العام 1975 اندلعت الحرب الأهلية في لبنان على وقع الخلاف الداخلي بشأن المقاومة الفلسطينية. وافترق أطراف حرب العام 1973 فمضت مصر باتجاه مصالحة إسرائيل في كامب ديفيد، ودخل الجيش السوري إلى لبنان، ونشب الصراع بين النظامين البعثيين بسورية والعراق على الزعامة بالمشرق العربي بعد خروج مصر. واجتاح الإسرائيليون لبنان مرتين عام 1978، وعام 1982 حيث وصلوا إلى بيروت، وأخرجوا المقاومة الفلسطينية من لبنان. وفي العام 1979 سقط شاه إيران على وقع ثورةٍ شعبية وقامت الجمهورية الإسلامية في البلاد. وفي العام 1980 هاجم العراق إيران فاشتعلت حربٌ ضَروس استمرت حتى العام 1988. وفي العام 1981 اغتال جهاديون إسلاميون الرئيس أنور السادات، لكنّ كامب ديفيد لم تسقط.

لماذا أذكر ها الحشْدَ من الأحداث الهائلة معاً، والتي تركّز معظمُها في السبعينات من القرن الماضي؟

أذكُرُ أحداثَ السبعينات العاصفة، لأنها كانت الاختبار الأخير على مستوى النتائج السياسية والاستراتيجية للانتماء العربي في القرن العشرين. ففي العقدين الأولين من القرن العشرين بدأت فكرة الدولة العربية بالظهور بصيغٍ مختلفة، إلى أنّ قامت الثورة العربية عام 1916 على العثمانيين بمعونة بريطانية. وكانت الفكرة إقامة دولة عربية أو دولٍ في العراق والشام، وهي الأقطار التي كانت خاضعةً للدولة العثمانية. ولكي نكونَ دقيقين؛ فإنّ الفكرة كانت إقامة سلطات عربية، دونما تفكيرٍ كثيرٍ بالمسألة القومية باستثناء الحساسية التي كانت قد تصاعدت ضد الأتراك. لكنّ النضال ضد الاستعمار، وضد التقسيم وسايكس- بيكو، وبروز الخطر الصهيوني على فلسطين، أثار المسألة القومية ومسألة الوحدة مرةً واحدةً فيما بين العشرينات والأربعينات من القرن العشرين. فقد اقتطع الفرنسيون لبنان الكبير، ثم انصرفوا لتقسيم سورية إلى أربع دويلات. وأصرَّ البريطانيون على استقبال اليهود في فلسطين. ولذلك صار النضال مزدوجاً: التخلُّص من الاستعمار، وإقامة الدولة الواحدة. وبالطبع صار النضال مزدوجاً: التخلُّص من الاستعمار، وإقامة الدولة الواحدة. وبالطبع فإنّ الوعي بذلك كان أقوى في أقطار الشام والعراق، لأنها كانت هي التي تتعرض للتحديات الأكبر. فالجزيرة قامت فيها الدولة السعودية القوية. ومصر ظهر فيها كيانٌ وطنيٌّ ودولةٌ حديثةٌ وناهضة. وأقطار المغرب كانت تتابع النضال من أجل الاستقلال . لكنْ فيما بين العشرينات والأربعينات ظهرت إشارات قوية على تنامي الوعي الوحدوي في أربعة أمور: كثرة المشروعات والنظريات بشأن العروبة والوحدة، وظهور أحزاب وطنية وقومية حظيت بجمهورٍ واسع، وقيام الجامعة العربية 1943-1945، وهي تعني وجود روابط قوية في الوعي والواقع، ومشاركة سبع دُوَل عربية كان بعضُها قد استقلّ حديثاً في الحرب ضد الكيان الصهيوني في فلسطين عام 1948.

إلى هذا الحدّ، وإلى قيام الجامعة العربية، كان هناك وعي عربي، وكانت هناك لدى النخب ولدى الجمهور جوانب سياسية لذاك الانتماء. لكنّ العروبة السياسية الحقيقية ما تبلورت إلاّ بعد ظهور الكيان الصهيوني على أرض فلسطين، وقيام الوحدة بين مصر وسورية. في فلسطين صار هناك جرحٌ عميقٌ في الانتماء دفع باتجاهاتٍ متعددة. وفي الوحدة المصرية- السورية صارت العروبة تياراً سياسياً غلاّباً، وفكرةً استراتيجيةً للعرب في القرن العشرين. وعلى وقع هذين الحدثين الكبيرين دارت وقائع التاريخ والمستقبل العربي في النصف الثاني من القرن العشرين. فالوحدة لم تستمر. ومشاريع الوحدة الأخرى لم تتحقق. وفلسطين ما تحقق بشأنها نجاحٌ يُذكَر رغم الحروب المتكاثرة. فهل يكونُ هذا الفشل في الأمرين، هو السبب في الانكسار الذي تعانيه مسألة الانتماء العربي منذ عدة عقود؟

*****

عندما نتحدث هنا عن انكسار العروبة السياسية، وعن خفوت الانتماء العربي، فنحن نتحدث عن أمرين مختلفين: فالعروبة السياسية تتعلق بالدول والاتحادات والتجمعات والتكتلات السياسية والاقتصادية،والموقع في المجالات الإقليمية والدولية. أمّا عندما نتحدث عن الانتماء فنحن نتحدث بالتحديد عن الجمهور العربي وأحاسيسه وتطلعاته. وفي الواقع فالعربُ يُعانون اليومَ من الأمرين، وكلتا الظاهرتين متفاقمتان. بمعنى أنّ الموقع الاستراتيجي العربي مضروب ضربات قوية. كما أنّ الجمهور يشعر بإحباطاتٍ شديدةٍ، وما عادت لديه تطلعاتٌ كبيرةٌ، وإن كنتُ أزعُمُ أنّ الانتماء العربي ما يزال حاضراً وإنْ نافسثه بقوةٍ الانتماءاتُ الأخرى المتكاثرة. فلنبدأ بالعروبة السياسية. في كانون الأول عام 1961 ألقى المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي الكبير محاضرةً بجامعة القاهرة عنوانها: لماذا تأخرت وحدةُ العرب؟ والمحاضرة طويلة، وقد قال الرجل فيها إنّ كل شروط الوحدة عند العرب متوافرة. وإنما حالت دون تحققها العوامل الدولية، وقد قصد بها استقطابات الحرب الباردة. وقد قدّر وقتها أنّ الوحدةَ إن تأخرت، فلن تتأخر عن أواسط السبعينات. وتوقّع توينبي أن يتحول العرب إلى تكتل قوي في شكل كونفيدرالية منفتحة بعضها على بعض، أكثر من انفتاح الأوروبيين وتضامنهم. لكنْ – بحسب ما قال - يكون على العرب لتسريع أمر التوحُّد حلّ مشكلتين أو التصدي لمشكلتين: التنمية، ونظام الحكم. فالتنميةُ تربط الجمهور بعضَه ببعض في تجربة نجاح بداخل كل بلد، وفيما بين البلدان المختلفة. أمّا نظام الحكم فقد عنى به أنه ينبغي أن يكون في تشكله ومساره تعبيراً عن الإرادة العامة للناس. ولا يصحُّ هنا التسرع بالقول إنّ معاناتَنا اليوم ناجمةٌ عن تخلُّف هذين الامرين، أوعدم تحققهما. بل الذي أزعُمُه أنّ العامل الثاني، أي نظام الحكم أو قوة الدولة واستراتيجياتها هي التي تحقق التنمية، وبالتالي فهناك قضية واحدة لا قضيتان. وهذا الاستنتاج لا يحتاج إلى تدليلٍ كثيرٍ، فكل التجارب الناجحة في عالم اليوم قامت بها الدولة القوية صاحبة الرؤية والعزيمة. وهذه كانت وما تزال مشكلتنا الكبرى في العالم العربي. وأرى أنها هي التي أدّت إلى انكسار العروبة السياسية، وأثرت تأثيرات هائلة في وعي الانتماء العربي لدى الجمهور. فمنذ الخمسينات والستينات قامت في تسع أو عشر بلدان عربية بعضُها رئيسي أنظمةٌ عسكريةٌ وأمنية ذات طبيعة ثورية، استظلت بأحد طرفي الحرب الباردة، وفشلت في كل شيئ، ومع ذلك فقد استمرت في السلطة حتى بعد زوال الحرب الباردة، وحلول الهيمنة الأميركية. فبعد كل فشلٍ كانت القبضة تشتد على الجمهور، وكانت الصدامات وإحساسات الغلبة والعجز تتزايد. ويظل الشعار المرفوع هو هو عن فلسطين وتحريرها، وعن الوحدة، والاشتراكية، وأخيراً الصمود و التصدي ومكافحة الإرهاب!

وما دمنا نتحدث عن العروبة السياسية، فلنذهب إلى بعض التفصيل: فالفشل في مواجهة إسرائيل أدّى إلى خروج مصر با تجاه الصلح مع إسرائيل. وانشلّت الجامعةُ العربيةُ أو انشلّ تضامُن المشرق العربي بالصراع بين العراق وسورية. واستن فدت تلك الأنظمة قواها وحافظت على وجودها في الوقت نفسه بقبول التوظيفات من الجهات الدولية: العراق يشنُّ الحرو ب على إيران والكويت، وسورية الأسد تحتلُّ لبنان، وتشلُّ المقاومة الفلسطينية، والقذافي يمضي من العروبة إلى الأفرقة، ونظام السودان العسكري الإسلامي يقسم السودان. والنظام الجزائري العسكري يرهن بقاءه بمعاداة المغرب. وهذه جميعاً مظاهر لأزمة حكم ونظام، قال عنها الباحث المصري الراحل نزيه الأيوبي (في كتابه: تضخم الدولة العربية، 1994) إ نها تسببت بانسداداتٍ منقطعة النظير في عمل الدولة ووظائفها، وأدَّت إلى تصفية أو إزالة كل مظاهر الانتماء الواحد ليس بين الدول العربية فقط؛ بل وبداخل كل دولة .

******

العروبة السياسيةُ إذن ضربتْها السياساتُ الدولية، مستخدمةً في ذلك الحكامَ العسكريين والأمنيين خلال العقود الأربعة أو ا لخمسة الماضية. فلنمض باتجاه الجمهور، وباتجاه الانتماء العربي. ذكرتُ في مطلع هذه المحاضرة كتاب الأستاذ منح ال صلح: عروبة النخبة، وإسلامية الجماهير. منح الصلح لديه بصيرةٌ واستشرافٌ عميق. إذ عندما قال ذلك ما كان الافتراقُ بين العروبة والإسلام قد صار فاقعاً. كان الناس ما يزالون يذكرون جماهيرية جمال عبد الناصر، وما يزالون يعيشون تج ربة المقاومة الفلسطينية. وفي التجربتين تختلط العروبة بالإسلام ولا يتناقضان. وقد كانت هناك جماعات إسلامية منذ الثلا ثينات، وما كانت بشوشةً مع الدولة العربية الحديثة بسبب اتهامها بالتغريب.لكنها ما كانت تملك مذهباً سياسياً، وإنما كانت مهتمةً بالمسائل التربوية والثقافية كما هو شأْنُ حركات الهوية. وإنما تحولت تلك التجمعات (وليس عندنا فقط، بل في أنحاء مختلفة من العالم الإسلامي) إلى أحزاب صلبة ذات توجُّه سياسي، ودعوة لإقامة الدولة الإسلامية على وقع فشل الدولة ا لوطنية العربية في مرحلتها الثانية، مرحلة العسكريين والأمنيين. فقد همَّشت الأنظمةُ العسكرية العربية والإسلامية فئاتٍ و اسعةً من الجمهور، بل وناصبتْها العداء، فصارت الجماعات الدينية التي تسيَّست حزبيات إحيائية خلال العقود الأربعة أو الخمسة الماضية. وكلما ازداد الفشل السياسي والتنموي والقمع لدى الأنظمة، كلما ازدادت أعدادُ المنضوين في الأحزاب الدينية/ السياسية. وفي السبعينات أيام الرئيس السادات انفجر الإسلام العنيف جماعاتٍ جهادية، وأسقط إسلاميو إيران الدو لة الوطنية هناك، وانصرف الإخوان المسلمون المنظمون والمنتظمون إلى التغلغل ليس في الأوساط الفقيرة فقط؛ بل وفي أوساط الطبقات الوسطى ذات الحساسية الدينية، واندفعت تلك الموجة الداعية لأسلمة المجتمع والدولة، وتطبيق الشريعة. وهذا معنى ما ذكرْتُهُ عن تنافسيات الانتماء بين العروبة والإسلام. فالعروبةُ ما عاد لها نموذجٌ إلاّ الانظمة القمعية، بينما ا عتصم الإسلاميون بمثال الخلافة الراشدة. فحدث عندنا ما حدث بباكستان وإندونيسيا وإلى حدٍ ما في تركيا. دولة فاشلة ت تشدّق بالعلمانية واليسار ولا تنسى أن تذكر العروبة أحياناً، وكل الشبان لديها خونةٌ أومُغامرون- وجماعات احتجاجية إمّا تريد الجهاد أو توهِمُ البسطاء أنّ في جعبتها نظاماً سياسياً معصوماً أو على الأقلّ أفضل بكثير من أنظمة الأسد وصدام وا لقذافي! وهكذا فقد حدثت تنافسيةٌ في الانتماء إلى حدود الإلغاء للعروبة. ففي استطلاعٍ للرأي في الهوية والانتماء في 20 دولة عربية عام 2010 كان المسؤول يقول مَثَلاً إنه أردني أو سوداني أو جزائري ثم يضيف هويته الدينية. وما ذُكرت ا لعروبةُ باعتبارها ثالثةً في محدِّدات الانتماء إلاّ في موريتانيا واليمن وفلسطين وسورية وعدد من بلدان الخليج. وفي أربعة بلدانٍ عربية ذُكر الانتماءُ المذهبي بعد الوطني باعتباره من محدِّدات الهوية !

لدينا إذن أربع ظواهر بارزة:

- خراب على مستوى وحدة المجتمعات، وعلى مستوى الإحساس بالانتماء الواحد أو الأصلي والفرعي.

- وخراب على المستوى السياسي والاستراتيجي. فإسرائيل مرتاحة ولا تريد سلاماً مع عرب فلسطين. وإيران تملك تنظيماتٍ مسلَّحةً في أربع دولٍ عربية. وهناك عدة دول خربة، وأُخرى تتجه للخراب .

- والأنظمة العسكرية والأمنية التي كسفت شمْسها الثورات ما تزال تقتل في عدة بلدانٍ عربيةعلى رأسها سورية.

- وجهاديو الإسلاميين وتنظيميوهم ينشرون في موجتهم الثانية الموت والخراب في عدة بلدانٍ عربيةٍ أيضاً. فخلال أقل من خمس سنوات، وبفضل الأسد والمالكي والبشير وداعش والتنظيمات المسلّحة الأُخرى، والميليشيات الإيرانية، عندنا نصف مليون قتيل، وعشرة ملايين مهجَّر وأكثر. وتزعزع لأركان الدولة في خمس أو ست بلدان عربية .

******

ما العمل إذن أمام هذه الظواهر المفزعة؟ هناك انتماءٌ عربيٌّ كبير أبرز النضالُ قبل نكبة فلسطين وبخاصةٍ بعدها جوانب سياسيةً بارزةً له. بيد أنّ الحرب الباردة والسياسات الدولية والأنظمة العسكرية والأمنية أفشلت العروبة السياسية وهي مباد رةُ العرب الاستراتيجية في القرن العشرين. وعندما كانت العروبة السياسية تنكسر وتسقط، كان الانتماء الإسلامي يصعد في موازاة ذاك السقوط وباتجاهين: الاتجاه الجهادي والاتجاه التنظيمي لإقامة الدولة الإسلامية بديلاً للدولة الوطنية العربية . والواقع اليوم أنه بسبب "الخواء الاستراتيجي" العربي، كما سماه الأمير سعود الفيصل عام 2010 هناك تشرذمٌ عربيٌّ وضعف واختراقات إسرائيلية وإيرانية وأميركية وروسية، وتهديدات إثيوبيةوتركية. وفي غياب العروبة الجامعة في الانتم اء الثقافي والسياسي، صار الإسلام أيضاً جزءًا من الشرذمة والانقسام، ومبرِّراً للقتل، تارةً بحجة إقامة الدولة الشرعية كم ا في حالة داعش وأشياعها، وتارةً بحجة المقاومة كما في حالة حزب الله وأشياعه.

أعتقد أنّ العمل ينبغي أن يبدأ على الانتماء، بمعنى استعادة الأَولوية للانتماء العربي في مجال الوحدات الوطنية الداخلية، وفي مجال العلاقات بين الدول العربية. وهذه المهمة، أي استنهاض الانتماء هي مهمةٌ ثقافيةٌ ودينيةٌ في الأصل. هي مهم ةٌ ثقافيةٌ لأنّ العروبة الجامعة ثقافةٌ وقواسم مشتركةٌ في اللغة والتفكير وفقه العيش. وقد كانت عاملاً توحيدياً منذ بروز ال تحديات في أواسط القرن التاسع عشر. وما كانت هناك تفرقةٌ دينية أو طائفية أو مذهبية بداخل العروبة حتى السبعينات من القرن العشرين. والانحراف الثقافي ما أتى من الحكام الطغاة من أنصاف الأميين فقط؛ بل أتى أيضاً من المثقفين العرب ا لكبار فقد غادروا جميعاً تقريباً العروبة إمّا لأنّ القومية لا تكفي، بل لا بد من أيديولوجيات وسياسات وبرامج تحررية لا

تتيحها غير الماركسية اللينينية، وإما لأنّ في العروبة شيئاً من الإسلام، والدولة الحديثة لا بد أن تكون علمانيةً بحتة. وقتَها
قاوم القوميون القُدامى مثل الحصري وعفلق والبيطار وعصمت سيف الدولة هذين التوجُّهين، لكنّ الموجة كانت جارفةً و
بخاصةٍ بعد وفاة جمال عبد الناصر. إننا نتحدث هنا عن الانتماء الجامع، والذي تتوافر عناصره وشروطه في هذه الأمة. أ
ما الأيديولوجيات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية فإنها أمرٌ آخر ولا تتعلق بالانتماء الوطني والقومي. أو يكون الإيطال
ي اليميني من أنصار الملكية مثلاًغير منتمٍ للوطنية والقومية الإيطالية، واليساري الأميركي غير منتمٍ للأمة الأميركية. وا
لأمر كذلك بالنسبة للانتماء الديني. فموضوع القومية الأوطان والدول. والناسُ فيها منذ قرون يعيشون معاً، ولهم طرائق
في العيش،ويشعرون بالانتماء الواحد رغم تعدد أديانهم وطوائفهم. والعلمانية الراديكالية النافية للأديان هي فلسفةٌ للعيش
عند أُمَمٍ أُخرى وليست عندنا. أما شأن الدولة وإدارة الشأن العام، فلا يمكن أن يكونَ إلاّ بالطرائق الحديثة القائمة على مبدأ
وممارسات المواطنة التي تقتضي تساوياً في الحقوق والواجبات والمشاركة السياسية والاحتكام إلى القوانين الواحدة.

ولدينا مهمةٌ دينيةٌ أيضاً، وليس مهمةً ثقافيةً فقط. المهمة الدينية هدفُها صون الدين بالدرجة الأُولى وليس الدولة. وصَونُ ا
لدين في أزمنة التغيير هذه يكونُ باتجاهين: اتجاه نقد تحويل المفاهيم، بالزعم أنّ في الإسلام نظاماً سياسياً ضروريَّ التط
بيق لاستعادة الشرعية في الدين والمجتمع والدولة. وهذاغير صحيح على الإطلاق، وما صارت للحلّ الديني والدولة الإس
لامية وتطبيق الشريعة شعبية بين بعض المتدينين، إلاّ بعد الفشل الذي نال من الدولة الوطنية والقومية في بعض البلدان الع
ربية، بلدان العسكريين والأمنيين، وبعض البلدان الإسلامية مثل إيران وتركيا وباكستان. طوال تاريخنا ما كان هناك صرا
عٌ بين الدين والدولة. وما حدث الصراع إلاّ بسبب تحديات الحداثة، وفشل الدولة العربية والإسلامية الحديثة والمعاصرة
في مواجهة تلك التحديات، وتحديات التنمية والنهوض والتقدم. لا بد من إخراج الدين من هذا المأزق الذي أدخله فيه الإ
سلاميون جهاديوهم وتنظيميوهم. ولا سبيل لذلك إلاّ بعمليات نقد المفاهيم المستجدة، والتي تضع الدين في مواجهة الدولة ا
لقومية والوطنية. الجهاديون لا يُكافَحون إلاّ بالقوة لأنهم اختاروها حلاً. أمّا التنظيميون فلا بد من الدخول معهم في عمليا
ت جدالية ونقد للمفاهيم التي يعتنقونها بشأن الدولة المستحيلة المسمَّاة إسلامية، والتي تظلم الدين قبل الدولة، لأنها تكلفه بما
لا يطاق. والفرع الآخر على هذه العملية هو التفكير في سياسات الدين أو إدارته في أزمنة التغيير هذه. هناك ملفّاتٌ دين
يةٌ تحتاج الدولة نفسها إلى مَنْ يديرها مثل التعليم الديني والفتوى وقيادة العبادات والإرشاد العام، والمحاكم الشرعية، والأ
وقاف. وقد كانت المؤسسات الدينية تديرها وما تزال بإشراف الدولة. وها نحن نرى أنّ الدين انفجر بأيدي الدول والمؤس
سات الدينية. فلا يمكن تكرار التجربة التي فشلت، كما أنه ليس من مهامّ الدولة إدارة الشأن الديني، بل صون وحراسة حر
يات العقيدة والعبادة والتعليم، فلا بد من إعادة بناء المؤسسات الدينية لكي تستطيع القيام بالمهامّ والوظائف بكفاءة فتكتسب
صدقية، تُعينُناعلى إخراج تلك الملفات من أيدي الأصوليين، سواء أكانوا جهاديين أو تنظيميين. فلا أحد منا يريد أن يتلقى أ
ولاده تعليمهم الديني لدى حزبيين. ولا حاجة بنا إلى الفتاوى الجهادية في الفضائيات، وفتاوى التطرف والمذهبية.

لقد قلت إنّ الاستنهاضَ العربي والقومي يحتاج إلى بحث المسألة الثقافية والمسألة الدينية. وقد ذكرتُ طرفاً من ذلك في ا
لسطور السابقة. لكنّ هذا كلَّه يظلُّ مقدمةً أو تمهيداً لأمرٍ آخر هو المسألة السياسية والاستراتيجية. فقد بدأ الاختلال من جه
تها أو من جهتهما. وأقصد بذلك الإصلاح السياسي وإقامة أنظمة الحكم الصالح أو الرشيد. كان الرئيس رفيق الحريري
في سنواته الأخيرة يسأل مُحاوريه وجُلساءه من عربٍ ودوليين: لماذا ينشئ الناس أنظمة ودولاً؟ ثم يجيب نفسه قائلاً: يُنشئ
البشر دولاً وأنظمةً سياسيةً لتحسين ظروف عيشهم، وصَون مصالحهم الوطنية والقومية. أنظمةُ الضباط والأمنيين العرب
وعلى مدى خمسين عاماً ما أنجزت شيئاً من ذلك، بل الذي حدث هو العكس. ولذلك صعدت الآمال والأوهامُ بدولةٍ بديلةٍ
دينيةٍ أو طائفية أو مذهبية أو إثنية. لا بديل عن الدولة الوطنية العربية. بيد أنّ القذافي وصدّاماً والأسد والنميري والبشير..إ
لخ كفّروا الناسَ بها. وهذا معنى حركات التغيير العربية. فرغم الأهوال الطائفية والمذهبية بالعراق وسورية ولبنان واليمن
والتي تفرضها علينا إيران، ما ثار الناس بالعراق وسورية ومصر وتونس واليمن بسبب قلة دين رؤسائهم، بل بسبب الطغ
يان، وسوء إدارة الشأن العام. فلا حاجة لدى الناس للركض وراء الدولة الدينية المستحيلة، إذا كانت دولة الحكم الصالح م
مكنة. ولذلك فإنني أعتبر حركات التغيير في موجتها الأُولى أفقاً جديداً لإصلاح إدارة الشأن العام. وقد انكسرتتلك الموجة
لكنّ العودة للوراء غير ممكنة. فلو لم يكن لحركات التغيير من الفضائل غير إنهاء المذابح والتهجير فإنّ ذلك يكون خيار
اً يستحقُّ النضال من أجله. ودول الحكم الصالح عندما تقومُ في السنوات القادمة، هي الكفيلة بتقويم الخلل، وسدّ الثغرات و
الاختراقات. والتصدي للشأن الاستراتيجي العربي، ومن ضمنه الملفات مع دول الجوار، واستدراك ما فاتنا في قضية فل
سطين، وقضية التنمية والمستقبال العربي الآخر.

نحن العرب لا نسعى وراء وهمٍ أوسراب رغم الأزمة الطاحنة، وهول المصاب. لقد عرضتُ إيجازاً بشأن مخارج ممكنة
، وهناك عشرات الألوف من مثقفي العرب والمهتمين بالشأن العام، يفكرون في الحلول والمخارج. نحن نحتاج إلى نجاحٍ
واحدٍ كفيل بالاستنهاض والجمع، وأنا أراه بين تونس ومصر واليمن وسورية وفلسطين. أين كنا قبل أن ندخل على مصر
وتدخل علينا مصر بعد العام 1955؟ لقد كان دخول مصر علينا ودخولنا على مصر أساساً لمرحلةٍ جديدةٍ في الانتماء و
بناء الدولة. مثَلٌ آخر أرجو أن لا تستهينوا بشأنه. ففي ليالي غزوة الأحزاب، وعندما كانت المدينة مُحاصرة من قريش
ويهود والقبائل القيسية عام 626م، وكان النبي وأصحابه يحفرون الخندق لحماية المدينة، نال التعب والبرد من عمّار بن
ياسر أو بلال، فأخذ النبي(ص) الفأس منه وأقبل يضرب الصخرة في تلك الليلة الباردة من ليالي شتاء الصحراء. مع الشر
ارة الأولى، صاح النبي: الله أكبر، إني لأراكم في بلاد اليمن وقصورها لا يحول بينكم وبينها شيئ! ومع الشرارة الثانية
بعد عدة ضرباتٍ بالفأس، صاح عليه الصلاةُ والسلام مرةً أُخرى، الله أكبر! إني لأرى حصون فارس والروم تتداعى أمام
سيوفكم وعزائمكم!

نحن العرب المُحاصَرين، والمذبوحين، لن نتخلَّى عن انتمائنا العربي فهو مدخلُنا للعصر والإنسانية. ولن نخضع لأوهام ال
طوائف والمذاهب والأصوليات المعادية للعروبة والإسلام. لقد أهديتُ كتابي:" العرب والإيرانيون" (2014) إلى ثوار
سورية المناضلين من أجل الحرية، ومن أجل شرف أمتنا وكرامتها. إنه الشرف الباقي للوجود والمستقبل، شرفُ العربية
والعروبة: { وإنه لذكرٌ لك ولقومك وسوف تُسألون}.

.محاضرة ألقيت بجمعية متخرجي المقاصد الخيرية الإسلامية، بيروت، يوم الخميس في 12/6/2014 (*)

أفعال داعش، وأفعال الإيرانيين تطرح علينا كل يومٍ إشكاليات نحن مضطرون للتعامل معها، رغم أنه لاعلاقة لها بالدين، !حتى في نظر الذين ارتكبوا أعمالهم تحت غطائها

قبل خمسة أشهر، وعندما بدأ الضباط الإيرانيون الكبار يتساقطون في حلب وشمال سورية بعامة، عاد المشيعون ومنهم ال خامنئي إلى التأكيد في تأبينهم أنهم إنما ماتوا لحماية مزارات آل البيت، ومقاتلة التكفيريين. لكنْ عندما اشتعلت أخيراً على جبهة الرياض- طهران، ما اهتمّ جعفري قائد الحرس الثوري بالقبور ولا بالإيمان والكفر؛ بل قال إنّ الحرس الثوري درّ !ب مائتي ألف مقاتل ينتشرون في خمس دول عربية: لنشر قيم الثورة الإسلامية، والدفاع عن مصالح الجمهورية

هل نحن في حاجةٍ بعد هذا إلى إيضاح الذريعتين الأوليين للتدخل الإيراني في كل مكان؟ أي ذريعة حماية الأضرحة والم زارات، وذريعة أنّ الذين يقاتلونهم يكفّرون الشيعة؟ نحن مضطرون إلى أخذ هذه الأمور مأخذ الجد، ليس لوجود شبهةٍ في هاتين المسألتين، بل لأنّ علينا مخاطبة مواطنين عرب مسلمين ومسيحيين، وآخرين دوليين، يصدِّق كثيرٌ منهم ما يقوله الإيرانيون، وليس لحُسْن الظنّ بإيران (فهم يعتبرونها راعيةً للإرهاب)، بل لسوء الظن الذي نشرته كلٌّ من القاعدة وداعش بالعرب والإسلام. نعم، قام داعش بالتعرض لبعض المزارات لكنّ معظمها سني لشخصيات صوفية وتاريخية. ومزارات وقباب هؤلاء الذين جرى التعرض لمراقدهم، وسواء أكانوا من أهل البيت أو من غيرهم، هي من بناء أهل السنة وليس ا لشيعة الشوام أو الإيرانيين أوالعراقيين بما في ذلك مقام السيدة زينب بجوار دمشق. فحماية هذا الموروث الشعبي والديني ما كانت شاناً إيرانياً أو شأن حزب الله. ولم نسمع أنّ بلداً احتلّ بلداً آخر لأنّ قبراً لذلك البلد جرى التعرض له. أو يكون م ن حق المسلمين السنة في العالم المجيء لحماية المسلمين بسورية والعراق الذين تعرضت الآلاف من مساجدهم للتهديم بالمدفعية والطائرات والتفجيرات. وآخِر ذلك حدث بديالى العراقية قبل أيام عندما هُدّمت عشرة مساجد بحجة الانتقام من .داعش الذي قام بتفجير انتحاري في السوق بالمدينة

ولنعد إلى داعش كما بدأنا. الداعشيون رأيهم بالشيعة وبالمسيحيين سيئ. لكنْ رأيهم أسوأ بالمسلمين السنة. وهم ما كادوا ي قتلون إلاّ منهم. ومناسبة هذا الحديث ما حدث قبل أيام أنّ شاباً بالرقة قتل أمه لأنها نصحته بترك داعش ومناطقه. ذهب ح ضرته إلى رؤسائه وأخبرهم بذلك فقبضوا على الأم وحاكموها وحكمواعليها بالردة وابنها نفّذ حكم الإعدام. لماذا ارتدّت المرأة؟ بنظر "فقهاء" داعش لأنها خالفت أحكام الولاء والبراء، فوالت "الكفار" فبرئ منها المؤمنون، وأقاموا عليها الح !د

الداعشيون مثل القاعدة انشقاقٌ في ديننا او عن ديننا. ومن البديهي أنّ الانشقاق يريد إزالة الأصل لأنه يريد الحلول محله. إنما ما هي الذريعة الدينية في الحالة التي بين أيدينا، وحالات داعش القاتلة بالآلاف وليس بالمئات؟ الذريعة هي كالعادة ع قيدة الولاء والبراء. وقد شهدتُ جدالاً في المسألة قبل أسابيع بين عالمين، كلاهما ضد داعش، لكنّ أحدهما يرى ضرورة الأخذ بعقيدة الولاء والبراء بحجة أنّ فيها سبعين آية. وهي متصلة صلة وثيقة بالاختلاف على النسخ والإحكام بين آيات الم سالمة وآيات السيف. وكنت مع مئاتٍ من الدارسين قبلي، بل وعلى مدى ثمانية قرون نذهب إلى أنّ المسألتين أنهتهما الآية :

{ لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إنّ الله يحب المقسطين }. فالعلاقة بيننا وبين سائر بني البشر علاقة بر وقسط إلاّ إذا قاتلونا على ديننا أو على أرضنا فمن حقنا الدفاع عن أنفسنا. كما أنهتهما التجربة التاريخية للأمة التي التقت على اجتهادات في الحرب والسلم والتعاهد توالت دولها على تطبيقها. وأ نهاهما في الولاء والبراء التوسيع الشاسع والراحم لمفهوم الإيمان فمن قال لا إله إلاّ الله دخل الجنة. ولا يكفر أحد أو يك .فَّر بمخالفة أبي بكر البغدادي ولا غيره

إنّ الذي حصل أنّ هؤلاء الشبان انشقوا ونشروا الموت والخراب في كل مكان؛ في حين نشرته الداعشية الإيرانية في العا لم العربي. وأياً تكن دعاواهم مصطنعة وسخيفة؛ فإنه لا ينبغي الاستخفاف بها ولا السكوت عنها حتى لا يغترَّ أحدٌ من الج .مهور السني والشيعي. ولا حول ولا قوة إلا بالله

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com

جريدة الاتحاد في صفحة وجهات نظر يوم الأحد 17/1/2016

يأتي البابا فرنسيس إلى أميركا اللاتينية موطنه الأصلي (فهو من الأرجنتين) بسمعةٍ حسنةٍ، وآمالٍ جديدةٍ للكاثوليكية. فمنذ العام 2013 يحاول البابا الجديد لفت انتباه الفقراء والشباب والنساء وذوي الاحتياجات الخاصة باعتباره بابا الفقراء، واعتبار الكنيسة الكاثوليكية الجديدة كنيسة الفقراء. وكان البابا قبل زيارته لشبه القارة الكاثوليكية بدءًا بالإكوادور، قد أصدر إعلانه اللافت عن الاختلال المناخي، واستقبل الرئيس الفلسطيني محمود عباس وأعلن عن اعترافه بدولة فلسطين، كما عيَّن لجنةً للتحقيق مع المطارنة الذين تساهلوا في قضية الجنوح الجنسي لدى مئاتٍ من الكهنة في سائر أنحاء العالم وبخاصةٍ في الولايات المتحدة وأوروبا. وقد اشتهر الآن أنه قام بدورٍ مؤثرٍ في العلاقة الجديدة بين وشنطن وكوبا.

يشكِّل كاثوليك أميركا اللاتينية حوالى الأربعين بالمائة من مجموع كاثوليك العالم البالغ عددهم المليار والثلاثمائة مليون. لكنّ شبه القارة ما عادت قصراً على الكاثوليك، وإنما ظهر للكنيسة الكبرى منافسان قويان: العلمانية واليسار، والإنجليات الجديدة، بحيث ما عاد الملتزمون يمثلون أكثر من 70% من مجموع متديني شبه القارة. وفي رأي البابا فإنّ ذلك يعود لضعف تجاوب الكنيسة مع الهموم الجديدة للشباب، واحتياجات الفقراء، وتهافت أعداد الكهنة بسبب عدم الإقبال من جانب شبان الأجيال الجديدة على الدخول في الجهاز الديني. يقول البابا إنّ الكنيسة صارت خارج متناوَل الناس في الرؤية والاهتمامات، وافتقرت إلى روح رسالة المسيح. لكنه يجد لها ميزتين: عدم ظهور الراديكاليات، والبقاء موحدة بشكل عام. ومع أنه لا يذكر شيئاً عن سَلَفِه المستقيل، فالمفهوم أنّ بنديكتوس السادس عشر إنما استقال لأنه عجز عن القيام بإصلاحاتٍ جذريةٍ في الإدارة الكنسية الداخلية، وقبل ذلك في رؤية الكنيسة للمشكلات المعاصرة.

أفادت الكنيسة الكاثوليكية كثيراً في ثمانينات القرن الماضي من الحملة الأميركية على "محور الشر". فقد اندفع البابا يوحنا بولس الثاني إلى قلب الصراع إلى جانب الولايات المتحدة تحت عنواني الإيمان والحرية. ولأنّ جهاتٍ عربيةً وإسلاميةً ذهبت إلى أفغانستان بالتنسيق مع الولايات المتحدة لمصارعة الغزو السوفياتي هناك؛ فقد قيل إنّ الديانات الثلاث: البروتستانتية والكاثوليكية والإسلام خاضت الحرب على الاتحاد السوفياتي وحلفائه. وعندما تفكك حلف وارسو في أوروبا الشرقية والوسطى، ثم تفككت دولة الاتحاد السوفياتي، انفتح المجال شاسعاً وواسعاً على مدى حوالى الخمسة عشر عاماً للمسيحيتين البروتستانتية والكاثوليكية، قبل أن تستعيد الكنيسة الأرثوذكسية أنفاسَها أواخر التسعينات بدعمٍ من الدولة الروسية العائدة. وفي حين انتكست العلاقات بين الولايات المتحدة والعرب والمسلمين بعد غزو العراق للكويت وعاصفة الصحراء عام 1990 في مفتتح حقبة الهيمنة؛ فإنّ البابا يوحنا بولس ظلَّ مصراً على العلاقات الحسنة مع المسلمين، كما حاول تحدي الهيمنة بالدعوة إلى إقامة نظامٍ عالمي جديدٍ بالفعل تحتل فيه مكافحة الفقر الذي تنشره العولمة المفترسة منزلةً أُولى. لكنْ في الوقت نفسِه؛ فإنّ الانتصار على الشيوعية، والاندفاع في تبشير العوالم الجديدة، ألْهى البابا الثوريَّ ذا الشعبية الهائلة بين العامة في العالم، عن مواجهة التحديات والإعاقات بداخل الكنيسة. بل إنّ الانتصار على الشيوعية، والذي اعتبر الفاتيكان نفسه جزءًا منه، أعطى ثقةً بالنفس بشأن صحة "الكورس" أو البرنامج المتشدد الذي سارت الكنيسة عليه، مذ تولى قيادة "مجمع الإيمان" فيها جوزف راتسينجر عام 1979، وهو الذي صار بابا عام 2005 على أثر وفاة يوحنا بولس تحت اسم: بنديكتوس السادس عشر.

ما استطاع بنديكتوس حلَّ أي مشكلةٍ من مشاكل الكنيسة الداخلية. فواجَهَ إعراضاً وانصرافاً من جانب الشباب والنساء والفقراء باتجاه العولميات أو باتجاه البروتستانتيات الجديدة. بل إنّ يميناً قاسياً ومتشدداً ظهر على يمين البابا المحافظ. بيد أنّ ما يهمنا هنا أنّ البابا بنديكتوس اعتبر الإسلام منافساً أيضاً وخصماً أحياناً. وقد ذكر في عدة مناسباتٍ (وبخاصةٍ في محاضرته بجامعة رغنسبورغ عام 2006) نقاط الصدام مع الإسلام، التي يمكن جمعها تحت ثلاثة عناوين: وضْع الإيمان في مواجهة العقل، وتأصُّل العنف في التعاليم والسلوك منذ القديم، والهوية المسيحية لأوروبا التي لا مكان للإسلام فيها. إنّ الذي أثَّر في الوعي العالمي المسيحي وغير المسيحي أكثر ما أثَّر العنف الهائل الذي اندلع من جوف الإسلام، والإسلام العربي على وجه الخصوص. وحدث ذلك عبر أربع محطاتٍ أو مراحل: هجمة القاعدة على الولايات المتحدة، والعنف المتبادل بين أفغانستان والعراق، وظهور الزرقاوي وبوكو حرام، وأخيراً ظهور داعش. لقد بلغ من سوء العلاقة بين الفاتيكان والمسلمين، أن البابا بنديكتوس طالب بحمايةٍ دوليةٍ للمسيحيين في مصر بعد تفجيراتٍ وأحداث عنفٍ ضدهم عام 2010-2011! وقد ردَّ الأزهر وقتها رداً عنيفاً، وانقطعت العلاقة بين الطرفين انقطاعاً شبه تام حتى العام 2015. وخلال هذه الفترة ما شهدت العلائق تنفُّساً من نوعٍ ما إلاّ من خلال مبادرة الحوار بين الأديان والثقافات والتي أطلقها الملك الراحل عبد الله بن عبد العزيز عام 2007، والَّتي جمعت من حول طاولاتها ولقاءاتها كل الديانات: الكاثوليكية والبروتستانتية والبوذية والهندوسية واليهودية. وأذكر في الاجتماعات الأُولى بين 2007 و2009، أنه كانت هناك صعوبات شديدة في إقناع ممثلي الفاتيكان بالانتظام في الحوار وبرامجه ونشاطاته رغم زيارة الملك عبد الله بن عبد العزيز للفاتيكان ولقائه البابا عام 2007.

انفتح البابا الجديد على المسلمين بشكلٍ حذر. وغَلَب الحذر على الاستجابات أيضاً ربما باستثناء التواصل في مؤسسة الحوار بفيينّا. والأهمُّ أنّ الكنيسة الكاثوليكية تشارك الحكومات الأوروبية والمسلمين مكافحة الإسلاموفوبيا بأوروبا. وما عادت تعتبر الدخول التركي للاتحاد الأوروبي من المحرمات. ثم قام الفاتيكان بخطوةٍ واسعةٍ بالاعتراف بدولة فلسطين. والواقع أنّ هناك صعوباتٍ لدى المسلمين في التواصل ليس مع الفاتيكان فقط بل مع سائر ديانات العالم وثقافاته، من ناحيتين: الموقف من العنف بداخل الإسلام وفي مواجهة المسيحيين والعالم، والذي ما عادت تكفي فيه بيانات الاستنكار؛ بل لا بُدَّ من الخروج من مسلَّماتٍ ما عاد التمسك بها مقبولاً لمصلحة الإسلام. والناحية الثانية: تنسيق المواقف، فقد كانت الحوارات دائماً ثنائية، وما أمكن الوصول إلى "مبادرة إسلامية" شاملة في العقود الأخيرة.

الكاثوليكية ثانية ديانات العالم بعد الإسلام من حيث العدد. وقد عادت للقيام بأدوار عالمية كبرى. وعندما جاء أسقف كنتربري إلى الأزهر أخيراً، وكان ممثلون للفاتيكان قد سبقوه، قال إنّ المسيحيين مستعدون لأفضل العلاقات مع المسلمين، فهل المسلمون مستعدون؟ لا مناص للمسلمين من التواصل والتواصل الحميم والمغيِّر، فالآخرون يتغيرون، وعلينا أن نتغير لكي نبقى!

www.ridwanalsayyid.com
ridwanalsayyid@hotmail.com

جريدة الشرق الاوسط في صفحة الرأي يوم الجمعة 10/7/2015

يواجه العرب والمسلمون في الربع الأول من القرن الحادي والعشرين، تحدياتٍ مختلفةً ناجمةً عن التحولات الكبرى التي
تحيط بهم وتعملُ في مجتمعاتهم وأفكارهم ومصالحهم وعلاقاتهم بالعالم. وما عاد ممكناً القول إنّ تلك التحديات خارجية و
مفروضة، لأنّ التغيير المستند إلى ثُنائية النهوض والتضامن، صار اليوم جزءًا من عملية البقاء، وضرورةً من أجل بلوغ
الأهداف المنشودة المتمثلة في صَون الدين والأمة، والتأهُّل للمشاركة في سلام البشرية وأمنها ومستقبلها. وبذلك فإنّ الق
ضايا العالقة، والمشكلات المتفاقمة، تُصبح عوائق تحولُ دون الانطلاق النهضوي والتضامُني، اللذين نحن في أشدّ الحاجة
إليهما. إنّ المطلوبَ اليومَ وغداً القيام بمراجعةٍ للأفكار والممارسات التي تُخرجُ مرةً واحدةً من أهوال المرحلة الماضية
التي لم تنقض بعدُ آثارها وتداعياتها. وذلك لجهة الوقائع والأحداث والمآسي الموروثة من القرن العشرين المنقضي، ولجه
ة السَير في الآليات والأولويات التي تعيدُنا إلى التاريخ والحاضر، كما أخرجتنا العقود الماضية منهما. فليس من الأحاجي
القول إنّ المشكلات والتحديات تواجهُ مرةً واحدةً عمليات النهوض، وإرادات التضامُن، وتُعيقُها. ولذلك كُلِّه اليومَ عِلّةٌ واح
دةٌ هي المرارات والفصاميات التي داخلت الأخلاد والنفوس والتصرفات، وهي ناجمةٌ عن وجوه الفشل والقصور في موا
جهة التحديات، ومصارحة النفس والآخر بالمراجعة الكاشفة والمغيِّرة. وقد نجم عن هذه المرارات والفصامات –
التي كانت بالطبع سبباً مهماً في ضعف التضامُن- ظاهرتان اثنتان: إمّا التشبُّث بالوضع الراهن خشية المزيد من التردّي،
.وإمّا القول بالاندفاع القاطع أو حرق المراحل بحجة التصحيح الجذري او الإصلاح والتقدم السريع
وهكذا فإنّ لدينا إذن حاجةً ملحةً للتضامُن من ضمن الوحدة باعتباره واجباً شرعياً، وباعتباره ضرورةً استراتيجيةً وحضار
ية. وقد تجمعت علينا ومن الداخل والخارج عوامل وعوائق وظواهر تحول دون التضامن والتوحد. ويكون علينا أن نجتر
ح مخارجَ من مآزق التشرذم والفُرقة، فنحقِّق ما هو مقتضى الاعتقاد، وحقّ الأمة، وصَون الدين والدولة. فلنبدأ بال
ثوابت أو الواجبات الشرعية، والأُخرى المترتبة عليها ودائماً في مسألة التوحُّد والتضامُن. ثم لننظر في العوائق والعقبات،
. لكي نعودَ بعدها لاستطلاع إمكانيات النهوض والتضامن أو النهوض بالتضامُن
الثوابت والأركان
:أولاً: ركن الوحدة والتضامُن
يقول الله- سبحانه وتعالى-: {إنَّ هذه أُمتُكُمْ أمَّةً واحدةً وأنا ربُّكُم فاعبُدُونِ} (سورة الأنبياء: 92). والوحدةُ المعنيّةُ وَحدةُ ا
لفكر والاعتقاد، ووحدة التوجُّه، ووحدةُ المصير. فليس بين المسلمين اختلافاتٌ كبرى في الأصول الاعتقادية، ولا في الشع
ور بالذات أو الثقافة أو الانتماء. ومع ذلك فهم يعانون من التفرقة الطائفية والإثنية، ويكادون يستنزفون قُواهُم الأساسية في
شكوكٍ ونزاعاتٍ واتهاماتٍ وأعمالٍ متنافرة، تَسُدُّ عليهم آفاقَ التفكير المشترك، والتوجه المشترك، والتعاون من أجل البقا
ء. وقد قال- صلوات الله وسلامُهُ عليه: "كل المسلم على المسلم حرام دمُهُ ومالُهُ وعِرضُه". ولذلك فنحن نشعر بالاستنكا
ر لما يجري من أعمال التفرقة والشرذمة والقتل باسم الدين، وتتجه النداءات إلى المنهمكين في النزاعات ألاّ يقعوا في وه
اد الفِتنة أياً تكن الأسباب. فالفتنةُ غير الثورة وغير حركة التغيير، وهي خروجٌ على الدين وعلى العقل وعلى المصلحة، و
إخلالٌ كبير بمعنى الأمة والجماعة، ولا يُقبل عليها بأي ذريعةٍ كانت، إلاّ المغرَّرُ بهم، والذاهبون إلى الهلاك في الدنيا وال
آخرة؛ أو لم يقل ابن آدم لأخيه في القرآن الكريم: { لئِن بَسَطتَ إلَيَّ يَدَكَ لتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إليكَ لأَقْتُلَكَ إنِّي أخاف ا
لله رب العالمين}
(سورة المائدة: 28). وقد أخبرنا الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم أنّ الدين الواحد داعية وحدةٍ وتضامُنٍ وبخاصةٍ بعد
الضلال والانقسام، فقال عزَّ مِنْ قائل: { واعتصِموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا، واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم اعداءً
فألّف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً. وكنتم على شفا حفرةٍ من النار فأنقذكم منها. كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدو
ن}
(سورة آل عمران:103). فالإيمان آيةٌ من آيات الله عزَّ وجلّ، ونعمةٌ من نِعَمه. وهو يؤدّي حكماً إلى تأليف القلوب، والا
عتصام بحبل الله (أي الجماعة). والنتيجة الرئيسية هي التضامُنُ الداخلي، والتطلع إلى الخارج المستقبِل أو المتحدي برؤيةٍ
.واحدةٍ وإرادةٍ واحدة
إنّ هذه المسائل كلَّها يوضحها رسول الله صلوات الله وسلامه عليه في قوله الجامع: "مَثَّلُ المؤمنين في توادّهم وتراحُمهم
وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضوٌ تَداعى له سائر الجسد بالحُمى والسهر". فقضايا المسلمين ومشكلاتهم
تقتضي توحُّداً من حولها وسعياً حثيثاً للتصدي لها، وتضامناً يعين على تحقيقها، فكما أنّ الانقسام غيرُ جائز؛ فغير الجائز أ
يضاً الإعراضُ عن العناية بقضايا الأمة والتضامُن من أجل تحقيقها. ولا يحسبنَّ أحدٌ منا أنّ دينه يَسْلَم، أو أنّ مصلحته تتح
قق، في مواجهة إخوانه، أو بتجاهُل النوازل الواقعة بهم. وقد مَثَّلَ لنا رسولُ الله (ص) لهذه الجهة بمثل السفينة ذات الطبق
تين التي يؤدِّي الخَرقُ فيها إلى هلاك سائر المسافرين على ظهرها، إيذاناً بالمسؤولية المشتركة تُجاه ما يحدُثُ بالأمة وعليه
ا من شرور. وهكذا فالوحدة مطلبٌ قرآنيٌّ، ونبوي، وعمادُها أمران: الوعيُ بالقضايا والمشكلات، والعملُ من أجل التضا
من في السّراء والضرّاء. وقد انعقدت مؤتمراتٌ كثيرةٌ طوال القرن العشرين للتقريب بين المذاهب الإسلامية. وإذا كان ا
لمرادُ بالمذاهب المدارس الفقهية المعروفة؛ فالذي أراهُ أنه لا حاجة للتقريب أو التوفيق بينها فهي تتضمن توافُقاتٍ وإجما
عاتٍ واختلافاتٍ في الاجتهادات والعادات والأعراف ومناهج الفهم والإدراك والاستنباط. وقد كفّت منذ زمن طويلٍ عن أ
ن تكونَ داعية فُرقة. وقد رأينا أساتذةً كباراً يستخدمون مناهج الفقه المقارن للإفادة من سائر المذاهب. وفي المجامع الفقه
.ية عملٌ كثيرٌ وكبيرٌ على المدارس دونما تفرقةٍ أو تمييز
أما إذا كان المقصودُ بالمذاهب المسائل العقدية، مثل الاختلاف السني/ الشيعي؛ فإنه يعود للحضور بقوةٍ بسبب ما يفترق
عليه المسلمون في الأمور السياسية والاقتصادية والاستراتيجية والقومية. فالصراع الحاصلُ اليوم في العراق والسودان و
الصومال ولبنان وسورية واليمن والبحرين ليس اختلافاً دينياً، ولا شيعياً/سنياً أو مسيحياً/
إسلامياً، إنّما هو صراعٌ على السلطة باسم الدين والمذهب. ويحاول كلُّ فريقٍ أن يصل إلى الغَلَبة من طريق العصبية الد
ينية أو العِرْقية. هناك هجمةٌ للدولة القومية الإيرانية على مشارق العالم العربي والخليج من أجل النفوذ والسيطرة. وهي
تستخدم التفرقة المذهبية من أجل ذلك. فإذا تعذر في هذا المعرِض الإصغاء لدواعي ودوافع الإيمان؛ فليكن الإصغاء لدوا
عي المصلحة في التضامن. وفي العالم دعواتٌ قويةٌ اليوم لتحكيم التشاور والموافقات بالدواخل، وقواعد النظام العالمي
في العلائق مع الخارج. وما عاد ممكناً بلوغ أيّ أمرٍ بالقوة حتى في حالة الغَلَبة؛ لأنّ الاستقرار لن يتحقّق للغالب بالقوة إ
لاّ لأمدٍ محدودٍ وبخسائر وأعباءٍ كبرى. وما دامت المسائل مسائل صراعٍ على السلطة والنفوذ؛ فإنَّ الأُمم الكبرى أوجدت
آلياتٍ لمعالجة قضايا الصراع هذه في المؤسسات الإقليمية والدولية. ولدى العرب والمسلمين مؤسساتهم الخاصة لذلك،

كما أنّهم مشاركون في المؤسسات الأخرى الأوسع. وقد رأينا انتكاساً في الاتحاد الأوروبي الذي كان مضربَ المثل في ا
لتقدم التدريجي باتجاه الوحدة الكاملة. لكن ينبغي ألاّ يجعلَنا ذلك نعتقد أنّ التوحّد متعذر، لأنّ الاتحاد الأوروبي يمكن أن ي
تمهَّل لكنه لن يتفكك. لذلك يمكن العمل على تقوية مؤسسات التقارب العربي والإسلامي لتخفيف عمليات التنافس والصرا
ع. ولستُ هنا في معرض دراسة وسائل التوحيد السياسي والاقتصادي؛ بل أنا بصدد بيان أنّ التفرقة ما كانت في الغالب ذ
ات أساسٍ ديني، وإن جرى استخدام الدين والمذهب بكثافة في السنوات الأخيرة. لكن رغم ذلك ينبغي الاهتمام لمنازع الم
تشدّدين في التكفير والتجريم والتجريح، ومنازع وأهواء العاملين باسم الدين أو المذهب إنما لمصالح قومية وإثنية. وهذه ا
لمنازع فضلاً عن ضآلة حجم المشاركين فيها، لا خروجَ من أذاها إلاّ بالكفّ عن لحس المبرد من طريق وعي الناس بأنّ
الإسلام لا تستطيع احتكاره أية فئةٍ من فئاته. ثم إنّ الصراع على الدين يشرذمه ويقسّمه ويسيءُ إليه. وهذا الضرر يقع عل
.ى الإسلام منذ ثلاثة عقودٍ وأكثر

:ثانياً: ركن الإصلاح والتجديد

إن الواقع، والحقُّ يقال، أنّ المسلمين عملوا من أجل التغيير والاجتهاد في الدين والدنيا، أكثر مما عملوا من أجل التوحد و
التضامُن في هذا العصر. ومع ذلك فقد اتخذ التغيير مساربَ ما خدمت الأهداف المنشودة أحياناً، كما أنَّ التجديد ظلَّ قا
صراً في أحيانٍ أُخرى. وقد أدَّى الخَطَلُ والقصور معاً إلى ارتباكاتٍ كثيرةٍ باتجاه الغُلُو في المحافظة والجمود على القد
يم، او التطرف الذي يهجُر القديم، والمُتعارف عليه بين المسلمين وبين الناس بتاتاً، أو المراوحة بين هذا وذاك دونما منهجٍ
يستند إلى وعيٍ بالوسطية الإسلامية الحافظة للدين، والمطوِّرة للمصالح على أساس التضامُن والتجدد. وهكذا فهناك ضر
ورة للاجتهاد باتجاه الإصلاح، وقد خَصّ الله –

سبحانه وتعالى- دعوة النبيين على لسان أحدهم بالقول: {إنْ أُرِيدُ إلاَّ الإصلاحَ مَا اسْتَطَعْتُ} (سورة هود:88) وهذا التجد
يد المقصود لا يكون حقيقياً إلاّ إذا حدث بدوافع واحتياجاتٍ وإرادةٍ ذاتية:

{ إنَّ الله لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ}

(سورة الرعد:11). فالتحرك باتجاه الإصلاح والصلاح ينطلق من الداخل، ويلتزم التوسُّط في الفكر والقول والعمل لكي
يجتمع الناس من حوله، ذلك أنَّ " المنبتَّ- كما قال صلوات الله وسلامه عليه- لا أرضاً قَطَع ولا ظهراً أبقى". والتحرك ا
لإصلاحيُّ أخيراً يلتزم في الوسيلة والهدف إخراجَ الأمة من الضعف إلى القوة، وتدبير الشأن العامّ والخاصّ بما يُصلحُهُ،
. أي ما يُلائِمُ أوضاع المسلمين وآليات العالم الذي يعيشون فيه

وكما يكونُ الإصلاحُ خروجاً من الجمود ومن التطرف؛ فإنه وبمنهجيته الوسطية يغيّرُ الوعيَ من طريق تغيير الواقع. وه
ذا معنى قوله –

تعالى- : إنه سبحانه لا يُغيّر ما بقومٍ حتى يغيّروا ما بأنفسهم. ولذلك يكون التجديدُ الدينيُّ والثقافيّ مُجْدياً بقدر ما يكونُ شا
ملاً، ومستنداً لاحتياجاتٍ جماعية. وعندما يكون شاملاً تكونُ له علاقةٌ قويةٌ بإعادة بناء الوحدة والتضامن. فالوسائل التقليد
ية في حفظ الوحدة ما عادت قادرةً على مواجهة المشكلات، والاتجاه للتشدد والتطرف بحجة تطهير الانتماء الإسلامي غُ
لُوٌّ وليس التغيير الذي حثَّ –

.سبحانه- المسلمين على اتخاذه نهجاً من أجل الإصلاح، والبناء المستمرّ والمتجدد للتضامُن غاياتٍ ووسائل

وربطُ التغيير بالإصلاح ليس ربطاً ذهنياً أو نظرياً. فهناك التغيير الثوريُّ والمدمِّر، وهناك التغيير الهادىء والمعمِّر. والذ
ي جرى عندنا في العقود الستة الأخيرة محاولاتٌ للتغيير الراديكالي، زادت من القطائع سواءً من جهة المسيطرين أو من
جهة الإسلاميين واليساريين. وقد كابرنا عندما طولبنا بالإصلاح الديني بعد الحادي عشر من سبتمبر عام 2001؛ بحجة أ
نّ المراد بنا أن نغيّر ديننا، أو لأنَّ التغيير لا يكونُ من الخارج. وأنا على يقينٍ أنّ الأزمة الراهنة ليست ناجمةً عن الراديكا
لية الدينية، بل إنّ تلك الراديكالية إحدى نتائجها. فللأزمة الراهنة سببان: استخدام الإحيائية الإسلامية في العقود الماضية م
ن جانب أطراف الحرب الباردة. والسبب الثاني وجوهُ القصور والفشل في تجربة الدولة الوطنية في العالم العربي، مما أد
ى إلى تضييق المجال السياسي وخروج ذوي الحساسية الدينية من الشباب إلى الهوامش. ولذا فإنّ العلاجَ للثوران الديني
يكونُ بالإصلاح في إدارة الشأن العامّ وتجديد الاعتبار للمؤسسة الدينية من طريق الاستقلال والتجديد والتحول إلى قوةٍ من
قوى المجتمع المدني لا تتبعُ الأنظمة استتباعاً، ولا تخرجُ عليها استبداداً لنفسها بها. فالإصلاح الدينيُّ والسياسي ضروريا
ن، لكي يتكاتفا وينسجما، وليس من أجل استقواء أحدهما على الآخر أو إلغاء أحدهما لصالح الآخَر. فالتغيير بالإصلاح،
والإصلاحُ بالتغيير وفي الوعي قبل الواقع. ولذا فقد جاءت اتجاهات التغيير العربية على غير المتوقَّع. إذ لم تأت من جان
ب الإسلاميين، ولا من جانب رجال الأعمال الصاعدين، ولا من جانب العسكريين الانقلابيين. بل جاءت من جانب الشباب
. الذين ظهر لديهم وعيٌ جديدٌ

:ثالثاً: ركن الدعوة إلى الكلمة السواء

إنّنا نعني بالمشاركة الإقبال على الإسهام الإيجابي للوصول إلى شراكةٍ مؤثرةٍ تُخرج العرب والمسلمين من الاستضعاف
وضآلة الفعالية في عالم الأفكار، وفي عوالم التكنولوجيا، كما في عالم السياسات. وتُخرجُهُم من جهةٍ أُخرى من توجهات ا
لانعزال واستقطابات المؤامرة والولاء والبراء. فالواقع أنه لا علة لانجراحات الوعي هذه غير الاستضعاف والإحساس
بالحصار. فالقرآنُ الكريم يُحدّد مهمةَ المؤمنين تُجاه أنفسِهم وتُجاه العالم بأنها: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ وأسا
سُها الإيمانُ بالله: { تأمُرُونَ بالمَعْرُوفِ وتَنْهَوْنَ عَنِ المنكَرِ وتُؤْمِنُونَ بالله}. والأمر هنا كما نعلم جميعاً ليس معناه الفر
ض بالقوة، بل هو الدعوة إلى الكلمة السواء: {قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمةٍ سواءٍ بيننا وبينكم ألاّ نعبد إلاّ الله، ولا ن
شرك به شيئاً، ولا يتخذ بعضُنا بعضاً أرباباً من دون الله. فإنْ تولَّوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون}

(سورة آل عمران: 63). والمعروفُ أخلاقٌ وممارساتٌ، وكذلك المنكر المنهيُّ عنه أخلاقاً وأعمالاً، تخرجُ على دواعي
ودوافع المألوف والمحمود من الله والناس. وهذا معنى الفكرة الكبرى التي تحملُها الأمَمُ في المراحل الحاسمة من التاريخ
، فتتحدد من خلالها مواقعُها الحاضرةُ والمستقبلية. والواقعُ أنّ الغيابَ عن المشاركة في تحديد المعروف في عالم الأفكار
والسياسات، يؤدي إلى الانقماع في شِباكِ المنكَر دينياً وبشرياً. كما يؤدي إلى التخبط في تكتيكات الدفاع عن الذات والهو
ية

والإسلام يُشرِّع وسائل للدفاع ومكافحة الحصار. لكنه يؤسّس لمشروعٍ عالمي يعيد بناء الإنسان، وتجديد التركية الاجتماع
ية/ الثقافية التي سادت في القديم. وقد ظلّ المشروع يطوِّر من تقنياته وأدواته حتى مشارف القرن التاسع عشر الميلادي.
ومنذ ذلك الحين تراوحت أفكارُ المسلمين وأساليبهم للتعامل مع متغيرات العالم بين الاقتباس ومحاولات التماثُل، أو المجا
بهة والتقاطع، أو اليأس والانعكاف على الذات. وكان ذلك كلُّه تعبيراً عن ردود أفعالٍ قاصرة من جهة، ومعطِّلة للمشرو
.ع الإسلامي العالمي من جهةٍ ثانية

إنّ المطلوب والمرغوبَ اليومَ، والذي يُخرجُ من الضعف والاستضعاف هو حَمل الرسالة الإسلامية العالمية من جديد، و
تقديم الفكرة الكبرى من جديد، والعمل الجادّ من أجل الشراكة التي تضعُ شأننا العامّ والكبير في أيدينا، وتُخرجُ العالم من ا
لخوف منا، كما تُخرجُنا من خوف العالم واستهدافه. فالتجديد الثقافي والفكري الإسلامي، والتكتل العربي والإسلامي، وال
سوق العربية والإسلامية؛ كلُّ تلك وسائل ناجعةٌ لبلوغ أُفُق المشاركة، كما فعلت الأُمم والشعوب الكبرى وتفعل. وهذا اله
جوم الإنسانيُّ والإنتاجيُّ والثّقافيُّ هو خيرُ وسائل الدفاع، وهو الذي يجدد الهوية والانتماء، ويقوّي الوحدة والتضامن. فاله
وية المزدهرةُ هي التي تحيا وتقْوى بالعمل في العالم ومعه وليس في مواجهته. وقد جَرَّبْنا ممارسات التبعية والاستتباع فك
.انت مأساوية، وجربنا ممارسات المواجهة والتطرف فكانت مأساويةً أيضاً

وعلى سبيل المثال لا الحصر فقد خاضت عدةُ دولٍ عربيةٍ وإسلاميةٍ تجربة تعريب مناهج التعليم الحديثة، أو كتابتها وتعليم
ها بلغاتها الوطنية. وبعد عدة عقودٍ جرى الإعلانُ بوسائلَ مختلفةٍ عن فشل هذه التجربة، وعن العودة للّغتين الإنجليزية وا
لفرنسية في الحقول العلمية البحتة والتطبيقية. وما كان ذلك إلاّ لأنّ العربَ والمسلمين، ما شاركوا في القرنين الأخيرين
في صناعة المعرفة والمعروف في العالم، ولذلك ما كان من حقّهم أو ما كان بُوسعِهِمْ البلوغُ بلغاتهم القومية درجة النديّة
لغياب المشاركة الفاعلة والبنّاءة. ونعرفُ من تجربة النهوض في القرن التاسع عشر أنه جرى التركيز على تقوية الجيش،
وقد كان ذلك مفيداً لمحاولة الحفاظ على الاستقلال والسيادة. لكنه لم يكن كافياً، بدليل أنّ بلداننا جميعاً تقريباً جرى غزوُها
واحتلالُها. وقد استنتج الإسلاميون من ذلك أنّ التغريب شرٌّ كلُّه. وما كان ذلك فهم اليابانيين والصينيين والهنود خلال القر
ن العشرين. فقد انهزموا في ساحات الوغى، لكنهم طوَّروا بقوة الدولة إمكانياتهم العلمية والمدنية. وأكبر فخار للصين خ
لال أكثر من عقد أنّ نسبة النموّ الاقتصادي فيها تتراوح بين 10و12 بالمائة، وأنها استطاعت خلال ثلاثين عاماً من الاند
.فاع النهضوي، إخراجَ 400 مليون من مواطنيها من تحت خطّ الفقر والعَوَز

لقد بتنا نعرفُ اليومَ أنّ الضعفاء لا حسابَ لهم؛ بيد أنّ القوة التي لها حسابٌ في عالم اليوم هي قوةُ العمل والعطاء وخدم
ة النّاس، والعمل على تحسين شروط حياتهم وتأهيلهم وتمكينهم من المشاركة في صنع المستقبل الآخر مع العالَم وليس في
مواجهته. إنّ الدعوة إلى الكلمة السواء، تعني دعوةً للمشاركة وكما تقتضي تلك الدعوة أن نكون موحَّدين متضامنين؛ فإنه
.ا تعني أن نكون متأهّلين للعطاء والأخذ، واجتراح الجديد والمتقدم والمُقْنع

:رابعاً: قضية التضامن بين أهل الدعوة وأصحاب القرار

لقد انهمكت طلائع من شبابنا في العقود الأربعة الماضية باسم الإسلام في صراعٍ مع الأنظمة السياسية السائدة. وضاعت
في جولات الكرّ والفرّ حياة وحريات ومواهبُ مئات الألوف من سائر الفئات في مجتمعاتنا ودُوَلِنا. وقد نبعت إرادة الموا
جهة وممارساتها في الأصل من الوعي القائل بوجود خطرٍ ماحقٍ على الإسلام آتٍ من جهة الغرب والمتغربين. وكان المُ
رادُ صَونَ الهوية من هذا المرض المستشري، من طريق التربية والتحصين والاعتصام بالأصول الأولى. ثمّ تطوّر الأمر
إلى رؤيةٍ تقول: إنّ الإسلام أُخرج من الدولة، وهو يوشك أن يَخرُجَ من المجتمع إن لم يتمَّ الاستيلاء على الأمر السياسي
لإعادة فرض الشريعة، وإقامة الدولة الإسلامية. وبذلك صار الصدامُ بين الجماعات الإسلامية والأنظمة القائمة أمراً لا مَ
فرَّ منه. وقد استنزف ذلك الصراعُ الطويل الأمد، خلال الحرب الباردة وبعدها، طاقاتٍ كبرى من طاقات الأمّة، كما سبق
القول، وتسَبَّب في تناقُضاتٍ ومشاعر منقسمة في دواخل الأفراد، وبينهم وبين الدول والكيانات. والحقيقة أنّ دُولَنا وأنظم
تنا تحتاج إلى الإصلاح والتطوير باتجاه صون المصالح الوطنية والقومية، وتحسين شروط حياة الناس. ولا شك أنّ هذا هو
ما ينبغي التركيزُ عليه، وما قامت حركات التغيير من أجله، وليس الادعاء بأنّ الإسلام مُهدَّدٌ، وأنّه لا بد من إسقاط المؤا
مرة عليه وعلينا بالاتجاه لِمُصادمة العالم، أو اللجوء للعنف والانتحاريات. ولذلك لا داعيَ للاصطدام بالدولة، وإضعاف
فكرتها، واستنزاف طاقاتها، بحجة تنكُّرها للإسلام، وضرورة فرضه عليها. فمشكلاتنا بالداخل ومع الخارج مشكلاتٌ اقت
صاديةٌ وسياسيةٌ واستراتيجيةٌ، وليست مشكلاتٍ دينية. ولذا لا بد من الاتجاه لإصلاح إدارة الشأن العام بحيث يقوم حكمٌ
صالحٌ دعت إليه حركات التغيير العربية قبل صعود تيار الإسلام السياسي من جديد. فصلاحُ إدارة الشأن العام يمهّد السب
يل لإصلاحٍ دينيٍّ يُنهي النزاع بين الدّين والدولة، وهو النزاع الذي أحدثه ذاك الوعي المغلوط، وتلك الممارسات العشوائ
ية، ومن جانب طُغاة العسكر والأمن، وانشقاقيات الإسلاميين. فلا مصلحة لأحدٍ منا بإضعاف فكرة الدولة في أوساطنا، و
لا بزعم خروج الإسلام من مجتمعاتنا ودُوَلنا، وضرورة عودته أو إعادته بالقوة أو بالحُسنى. فالإسلام في حالة نهوض، و
نحن نبلُغُ خُمس سكان العالم اليوم، والأمر إلى زيادة. والمطلوب تصحيحُ تجربتنا السياسية، وتقوية الدولة وفكرتها للتمكن
من صَون المصالح، وليس العكس. وها هي ذي الأُمَمُ العزيزةُ والقويةُ اليومَ تعتمدُ على الأنظمة القوية، والتي تتجمع في
تكتلاتٍ إقليميةٍ لتشاركَ في العالم بقوة؛ فتحمي بذلك مصالح مجتمعاتها، وتطوّرها نحو الاتجاه الأفضل. ورغم الظواهر ال
مشكلة بعد الثورات، ووجوه الوعي المتشظّي؛ فإنّ مشروع الدولة القوية، والحكم الصالح، يظلُّ الضمانة الأقوى لإصلا
.ح علاقة الدين بالدولة، وتحقق المستقبل الآمن الناهض والمزدهر

إننا نطمحُ لعلاقةٍ وثيقةٍ وفُضْلى بين مؤسساتنا الدينية، وأهل الدعوة الوسطية من جهة، وبيئات القرار السياسي من جهةٍ ثانية
. ولا عُذْر لأي طرفٍ في استدامة الصراع إمّا بوهم الدفاع عن الإسلام، أو بوعي الحفاظ على السلطة وتأبيدها. وهناك م
سؤولياتٌ كبرى تقع على عواتقنا جميعًا إذا استمرت علائق الشك والتشكيك والملاحقة والتحريض والتعريض والابتزاز
بين مَنْ يعتبرون أنفسهم ممثلين للإسلام، والآخرين الذين يعتبرون أنّ سلطتهم مهدَّدة بسبب هجمات أولئك الكلامية أو الان
.تحارية

لدينا تجربةٌ وسيطةٌ في الانسجام بين الدّين والدولة، أو بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية. وهي تجربةٌ قائمةٌ على تق
سيم العمل، وليس على الفصل بين الدين والدولة. وحتى مقولة ابن خلدون: إنّ الدولةَ عندنا أساسُها العصبيةُ المستندةُ إلى د
عوةٍ دينية، ليست كما تؤخذ على ظاهرها. ففي العصبيات الدولتية المغاربية، ما تولى الفقيهُ القائمُ بالدعوة الشأن السياسي،
بل عهد به إلى غيره. ولذلك فإنّ فكرة الحاكمية عند إحيائيي أهل السنة، وفكرة ولاية الفقيه عند الأصوليين الشيعة، مقولتا
ن انشقاقيتان، تظلمان الدولة والدّين، والدين أكثر من الدولة. فالإسلام والحمدُ لله في ازدهارٍ وانتشار، ولا خوفَ عليه ولا
على زوالِه أو ضَعفه. أما الضعيفُ فهو فكرةُ الدولة الوطنية التي ما تفتأ تتقاتلُ مع شعبها من جهة، ومع الإحيائية الإسلام
ية من جهة ثانية، بعد أن ضعُفت المؤسسةُ الدينية حتى كادت تزول في بعض الدول والبلدان، وادّعت عدة أطراف المرج
عية الإسلامية ولأسبابٍ مضلِّلة هي تطبيق الشريعة! ليس من الحقّ في شيءٍ ضرب الدولة أو إزاحتها لصالح الإسلاميين
أو دُعاة المجتمع المدني بحجة فشلها وإعاقتها للتطور والتطوير. ففي سائر أنحاء العالم قادت الدولةُ وتقودُ النهوضَ الاقت
صاديَّ والسياسي، ولا بد أن تكونَ لها الوظائفُ نفسُها في مجالنا. فلتستعدْ فكرةُ الدولة احترامها وازدهارها بصيرورتها م
ن طريق حركات التغيير والتطوير والترشيد الانضباط دولةَ الحكم الصالح، وأنا واثق أنه لن يأتي منها خوفٌ أو تغولٌ ع

!إلى الإسلام
معوقات التضامن وعقباته
تعمدتُ عندما استعرضتُ ثوابت الوحدة وأركانها، الإشارة إلى الظواهر الشاذّة والخارجة في حاضر الأمة والمجتمعات
على مقولتي الوحدة والتضامُن، والتي تفرّق كلمة المسلمين، وتشكّل عقبةً أوعقباتٍ في سُبُل النهوض والتلاؤم مع المستجد
ات، وصُنع الحاضر الآخَر، والمستقبل الواعد. ولأننا في مؤتمرٍ لأهل العلم والرأْي، فسأعمدُ إلى استعراض المشكلات
في التفكير الديني، والممارسة الدينية أو الممارسات باسم الدين، والتي أحدثت انشقاقاتٍ وتشرذُماتٍ حالت وتحول دون تح
قيق الأمرين الأساسيَّين: مقتضيات الوحدة التي فرضها القرآن الكريم وفي طليعتها التضامن الداخلي، والعلاقات داخل الأ
مة- والأمر الآخَر: تجديد دعوة ورسالة الكلمة السواء تُجاه الآخَر الديني والعالمي واستناداً مرةً أُخرى إلى الوحدة والت
.ضامُن
أُولى عقبات الوحدة والتضامُن: الانقسامُ الحاصلُ داخل الدين، والناجمُ عن الحركات الجهادية، والأُخرى الحزبية والتنظيم
ية. والأصل في ذلك الانقسام أو الانشقاق يعودُ إلى القرن التاسع عشر الميلادي عندما ظهرت مقولة أو ثُنائية الجهاد أو ا
لهجرة. وقد استند القائلون بذلك إلى أنّ الدار ما عادت دار إسلامٍ، بسبب استيلاء المستعمرين على الهند، وفيما بعد على ا
لجزائر وآسيا الوسطى، والبوسنة، وأرخبيل الجزر الإندونيسية، وأنحاء مختلفة من إفريقيا ووصولاً للسودان، وأخيراً إلى
ليبيا عام 1911، فزوال الخلافة من تركيا عام 1924. وعندما بدأ قيام ما صار يُعرف بالدولة الوطنية في حقبة ما بين الح
ربين العالميتين من طريق الحركات الاستقلالية، ما اطمأنّ ذوو الذهنية الدينية إلى الشرعية أو الشرعيات الجديدة. لكنهم ا
نقسموا إلى قسمين: قسم استكان إلى نموذج دولة الملك عبد العزيز آل سعود وحكم الكتاب والسنة فيها، وقسمٌ آخَر خارج
المملكة، وفي شتّى أنحاء العالَم الإسلامي اتجه إلى إنشاء الجمعيات وجماعات الهوية الدينية باعتبارها البؤرَ الباقية للشر ع
ية الإسلامية في المجتمعات. ومع التطورات السلبية التي حدثت في تجربتي الدولة الوطنية العربية والإسلامية، أي تجربة
ما قبل باكستان وما بعدها، وتجربة ما قبل ضياع فلسطين وما بعدها، تصاعدت شعبيةُ هذه السمْيّات الدينية خلال ثلاثة عق
ود وباتجاهين مرةً أُخرى: الاتجاه الحزبي والتنظيمي، والاتجاه الجهادي. الاتجاه الأول وفي باكستان ومصر على وجه الخ
صوص، ثم في بقية أنحاء العالمين العربي والإسلامي، انصرف إلى إنشاء أحزاب للشرعية الإسلامية البديلة للدولة الوط
نية وبخاصة في مرحلتها العسكرية والأمنية عند العرب وفي العالم الإسلامي. وأحزاب الهوية هذه اكتملت لديها في الس
تينات والسبعينات من القرن الماضي ومن طريق تحويل المفاهيم، والتنظيم العقائدي- رؤيةُ الدولة الإسلامية التي تستعيد ا
لشرعية من طريق "تطبيق الشريعة" في الدولة والمجتمع. أمّا الاتجاه الآخَر فقد عادت جهاديتُه للانفجار في سبعينات الق
رن الماضي في مصر وسورية ثم في سائر الأنحاء. وانضمت إلى الجهاديين بعضُ شرائح وأفراد السلفيين الجدد خارج ا
.لمملكة أولاً ثم بداخلها أيضاً
إنّ خطورة الانشقاق باسم الجهاد تمثّلت وتتمثّل في استحلال الدم بالداخل، وتهديد الاستقرار والوحدة، وفي الصيرورة إلى
مواجهة العالم، مما جعل من الإسلام مشكلةً عالمية. أمّا الاتجاه الحزبي والتنظيمي فخطورتُهُ تبدو في تغيير الوظائف الر
مزية والتعبدية والأخلاقية للدين، وتركُّز غائية الدين أومقاصد الشريعة في إقامة الدولة التي لا تُستعاد الشرعية العميقةُ لا
.جتماعنا الديني والسياسي بزعمهم إلاّ بها
إنّ بؤرةَ هذا الوعي الصَحَوي إذن هي زوالُ الشرعية الإسلامية الكلاسيكية، وعدمُ نجاح الدولة الوطنية الجديدة في استعاد
تها، وبخاصةٍ في مرحلتها الثانية الممتدة لخمسةعقودٍ من الأنظمة العسكرية والأمنية. إنما أين هي الشرعية الدينية والسيا
سية، وهل هي في الجماعة والمجتمع، اللذين يحتضنان الدين ويتبادلان معه السكينة والطمأنينة، أم هي في التنظيم القائد وا
لمرشد؟! لقد وضع الحزبيون الإسلاميون الشريعة في مواجهة الجماعة، والتنظيم في مواجهة الدولة. وبذلك ظهرت للمرة
الأولى في الإسلام السني مسألة فقد الشرعية، وتزعْزُع الدين، وضرورة استعادة سيطرته من طريق الدولة. وما حدث ذ
لك في الإسلام السني وحسْب؛ بل وفي الإسلام الشيعي أيضاً. فصحيحٌ أنّ الإمامة ركنٌ من أركان الدين عند الإمامية، لكنّ
إقامة الدولة مؤجَّلةٌ لحين ظهور الغائب المنتظَر. والفقيه هو حارسُ هذا الانتظار، والوكيل عنه في الشأن الديني والحسبي
فقط لحين ظهوره. وكما فقدت الدولة الوطنية شعبيتها وشرعيتها في مرحلتها العسكرية والأمنية عند السنة، فكذلك حدث
في إيران. ولذا فإنّ الثورة الشعبية على حكم الشاه، انتهت بإقامة دولة "الولي الفقيه" الحاضرة وغير المنتظِرة لأحدٍ ولا
لشيئ. ففي كلتا الحالتين، هناك تحويلٌ لطبيعة الدين أو المذهب، وهذا هو أساسُ الانقسام الذي نعاني منه اليوم، وسط اصط
راع الشرعيات والمشروعيات. وهو انقسامٌ عميقٌ لانه باسم الدين أو بداخل الدين. وقد ترتبت وتترتب على ذلك في الوعي
والواقع آثارٌ عميقةٌ وباقية لزمنٍ طويل. هل تتغير طبيعةُ الدين، فيصبح الإسلام ديناً سياسياً أو مسيَّساً، بمعنى أنه لا يتحقق
إلاّ بقيام دولةٍ تقول بتطبيق شريعته بحسب المفهوم الجديد للشريعة وللدين؟! الله سبحانه وتعالى يقول:
{اليومَ أكملتُ لكم دينكم، وأتممتُ عليكم نعمتي، ورضيتُ لكم الإسلامَ ديناً}
(سورة المائدة: 3)،والحزبيون والجهاديون يقولون لنا: بل إنّ دينكم زال أو تضاءل، ولا بُدّ من استعادته وإحقاقه بالقوة وأ
!و بالاستيلاء على السلطة
إنّ تصرفات الجهاديين، وتحويلات المفاهيم لدى الحزبيين، كلُّ ذلك يحولُ دون الوحدة، فضلاً عن تحقيق نتائجها في التضا
مُن، وإرسال الرسالة الأُخرى إلى عالم اليوم والغد، وهوعالم المسلمين، كما هو عالَم أهل الديانات الأُخرى، والحضارات
. الأُخرى
العائق الثاني أو العقبة الثانية: التحويل التعبُّدي والقيمي. لقد ذكرتُ التحويل المفهومي بداخل الدين في علاقته بالدولة والع
الم باعتباره عاملاً أو عائقاً أول، أما العائق الثاني في وجه الوحدة والتضامُن فهو التحويل القيمي، المتمثل باستعلاء ثقافة
بل عقيدة الولاء والبراء بداخل الإسلام المعاصر. أما التحويل المفهومي فسوؤه بادٍ في تسييس الدين أو وضْعه في خدمة
فئةٍ أو فئاتٍ في صراعها على السلطة باسمه. بيد أنّ التحويل القيمي والتعبدي (وإنْ لم ينتشر انتشار التحويل المفهومي)؛
فإنه يعيد المسألة إلى النزاعات الكلامية على الإيمان وعلائقه بالعمل في القرنين الثاني والثالث للهجرة. هذا النزاع المدمِّ
ر أنهاهُ أهل السنة وإمامُهُم في عصره أحمد بن حنبل(241هـ) عندما قال تبعاً لشيوخه إنه لا يُكفَّر مؤمنٌ بذنب، والمؤمنو
ن، على ظاهر العدالة. والصلاةُ وراء كلّ إمام، والجهادُ مع كلّ أمير. وليس من المفيد هنا العودة إلى نقاشات وتفسيرات
الولاء والبراء في القرآن والسنة، فقد صارت معروفةً منذ تجدُّد الجدال حولها عندما انتشرت ظاهرة التكفير من جديد خ
لال العقود الأربعة الماضية. لاحظ الأنثروبولوجي المعروف إرنست غلنر في كتابه: مجتمع مسلم(1977) أنّ الأرثوذك
سية الإسلامية، وهو يقصد بها أهل السنة أو أهل الاتجاه الرئيسي أو السائد في الإسلام، مختلفة عن الأرثوذكسيات في الد
يانات الأُخرى التوحيدية وغير التوحيدية. فالأرثوذكسية في العادة تكون شديدة التدقيق في المسائل التعبدية، وكثيرة الشعا
ئر، وكثيرة الاهتمام باللباس والهيئة. وبسبب تدقيقاتها وشعائرياتها وإدخالها أصغر التفاصيل في الاعتقاد؛ فإنّ الانشقاقات

عنها تتكاثر للهروب من الشعائرية والطهورية الشديدة والشكلية، فتكون الفِرَق المنشقّة عن الأرثوذكسية اليهودية أو الكا
ثوليكية أو البوذية أكثر تحرراً ورحابة، وأقلّ شعائرية. وهذا كلّه باستثناء أهل السنة، لأنهم الأرحب والأوسع والأكثر تقبلاً
للتمايُز والاختلاف، ولذلك فقد صاروا الكثرة الكاثرة بين المسلمين، وقلّت الانشقاقاتُ عنهم. إنّ هذا كلَّه يوشكُ أن يُصبح
غير صحيح، بسبب الشعائريات المقسِّمة والسمْتيات الخانقة التي تظهر في كلِّ مكان، وفي المسائل العقدية، كما في العبادا
ت، ورسوم الهيئة والسمْت. ولذلك كان هناك من المراقبين من قال في الثمانينات من القرن الماضي إنّ الإسلام التقليديَّ
بصورته المعروفة انتهى إلى غير رجعةٍ وهناك اليوم ثلاث فِرَق إسلامية سنية هي: السلفيون، والصوفية، والإخوان المسل
.مون

وعلى أيّ حال؛ فإنه مع التكفير أو الانعزال أو الهجرة أو الجهاديات؛ لا يمكن بالطبع تصور التوحُّد أو التضامن. وهذا
فضلاً عن تصور استمرار أو سواد فكرة "جماعة المسلمين" التي كان أهل السنة في شتى عصورهم شديدي الاعتزاز بها
. باعتبارها أساس الشرعية

أمّا العقبة الثالثة في وجه التوحد والتضامُن فتتمثل في الانقسام الشيعي-
السني المتصاعد والمتفاقم. لقد ذكرتُ من قبل أنّ الدولة القومية الإيرانية قبضت على رأس المذهب أو عنقه، ثم أطلقته ل
نشر مناطق النفوذ لإيران في العالمين العربي والإسلامي. وكنتُ أقصِدُ بذلك أنّ للمُشكل الشيعي/
السني الحاصل أسباباً سياسيةً واستراتيجية. لكنْ لماذا نختّبئ رأسنا في الرمال؟ ما كان من الممكن استخدام المذهب الشيعي
أو التشيع في الصراع الدائر لولا التحويلات المفهومية الكبيرة التي تمت فيه، مثلما تمَّ نظيرٌ لها أو نظائر في الإسلام ال
سني. إنّ التنافر بين السلفية والشيعة قديم. بيد أنّ متشددي السلفية ما استطاعوا إقناع الجمهور السني أو قسم منه بضرورا
ت العداء أو الحرب. وكذلك الأمر مع متشددي الشيعة، الذين ما استطاعوا من قبل إقناع جمهورهم بمصارعة السنة. وع
ندما كان شيئٌ من ذلك يحدث؛ فإنّ المتعدي كان يلقى جزاءهُ من جماعته قبل الآخرين. ثم كانت ولاية الفقيه، وكانت السل
فية الجهادية، فما عادت الحرب مستبعَدةً، وإنما متى تقع. وها هي قد وقعت الآن، بطرائق تشيبُ لهولها الوِلْدان. وإن اع
!تبرتم هذا التعبير إنشائياً ومُبالِغاً، فألقوا نظرةً على ما يحدث في سورية والعراق وباكستان وأفغانستان واليمن ولبنان
إنّ الذي يحدث فظيعٌ بالفعل. بيد أنّ الأفظَع منه هو التسليمُ به وعدمُ الاستنكار. بل إنّ هناك علماء من الطرفين خاضوا في
هذه الدماء المحرَّمة، في حين غلب الصمتُ والتجاهُلُ على الكثرة الساحقة. وبالله وتالله، كيف يمكن الحديث عن التوحُّد و
!التضامُن وسط هذه الأجواء والبيئات الدموية القاتلة والمشرذِمة؟

والعقبة الرابعة أو العائق الرابع، ونحن ما نزال في عقابيل الثقافة الدينية الجديدة وفصامياتها، وهي فصامية الفُسطاطَين ال
معروفة. وهي ناجمةٌ –
كما سبق القول- عن المرارات المتراكمة من جانب الغرب، ونظامه السائد قيماً وممارساتٍ في عالم اليوم. وقد أحدثت ه
ذه الفصاميةُ انشقاقاً ما يزالُ يتفاقمُ بداخل الإسلام أو على حفافيه، كما أنها غيَّرت رؤية العالمِ للإسلام السني على وجه الخ
صوص، وربطتْه بالإرهاب. وأمامنا عملٌ كثيرٌ وكبيرٌ ليس لتغيير رؤية العالم للإسلام ومخاطره عليه فقط؛ بل ولتغيير رؤ
ية أو رؤى جمهورنا نحن، في السُبُل الأجدى للتعامُل مع هذا العالم، والمقاربة الأُخرى لفقه العيش فيه
لماذا بلغ الأمر بعشرات الألوف من شبان أمةٍ ينتمي إليها خُمس سكّان العالم، أنّ يُقدموا على تفجير أنفسهم ليس بأهل الح
رب، وفُسطاط العدوان مثلاً؛ بل وفي ديارهم هم، وبين أهليهم؟ نستطيع بالطبع إيراد قائمةٍ بالغةِ الطول بالمظالم الواقعة ع
لى المسلمين والإسلام خلال قرنين وأكثر. وهي مظالم تُعمي البصر والبصيرة. إنما من جهةٍ أُخرى، مَن الذي بوسعه أن
يتحمل المسؤوليات عن الأهوال النازلة بنا وبعلائقنا بالعالم، وقدرتنا على العيش فيه، نتيجةً لمظالم النظام العالمي، ونتيجةً
لردود أفعال شبانٍ منا على تلك المظالم؟! قلتُ مرةً إنها الرؤيةُ السوداء للعالَم في مرآة الهوية. وقد لا يكون صحيحاً ولا
ممكناً طرْحُ سؤالِ المسؤولية عن ذلك كلِّه، لكنه في النهاية سؤال الدين والأخلاق وإنسانيـة الإنسان، علينا وعلى غيرنا. أو
.(لم يقل عزَّ وجلّ { كلُّ أمريءٍ بما كسب رهين}(سورة الطور: 21

والإشكالية أو التساؤل الخامس الذي يستحقُّ الطرح، والذي يتعلق بالإمكانيات، كما يتعلق بالمسؤوليات، ويتعلق أولاً وآخِر
اً بعنوان هذه المقالة، أي الواجب الشرعي، والضرورة الحضارية. الشبكات المسلّحة اليوم في الأعمّ الأغلب شبكاتُ قتلٍ
وجريمةٍ منظَّمة أوغير منظَّمة. وبعضها مصنوع، او مُعادٌ توجيهه. كما انّ بعضَها تابعٌ لدولةٍ مثل التنظيمات الشيعية. إنما
لنعُدْ إلى أُصول الظاهرة، أعني ظاهرة العنف والانتحاريات. قلت إنّ الوحدة فريضةٌ، والمسالمة فريضة، لكنّ الدفاع عن
الدين والأمة(كما استقرّ في وعي أولئك الشبان) واجبٌ أيضاً. لقد استقرَّ في خَلَد أولئك المستقتلين أنه ينبغي عليهم القيامُ
بهذا الواجب أو يكونون مرتكبين للمعصية. وهذا وعيٌ مضلِّل، إنما يتشارك في المسؤولية عنه أربابُ الشأن العامّ، وأهل ا
لعلم والدين باعتبار أنّ دوافعَ هؤلاء دينية الطابع أو الدافع. والذي أراه بعد تأمُّلٍ لظاهرتي الجهاديات والحزبيات على مد
ى الثلاثين عاماً الماضية، أن حزبيات الشرعية الدينية كانت ستظهر على أيِّ حال، أمّا الجهاديات باعتبارها نهجاً في الدفا
.ع والردع والتضامُن، فربما لم تظهر لولا حرب فلسطين، وحرب العام 1967، وضعف المؤسسات الدينية والتعليمية
.إنّ المسؤوليات عن الوحدة والتضامُن مشتركة. ولذا فإنّ المسؤوليات عن الاختلالات مشتركةٌ أيضاً

:المؤسسات الدينية ومسؤولياتُ الوحدة والتضامُن

لنُعِدْ قراءة آيات الاعتصام والوحدة والتضامُن. قال تعالى:
{ واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا واذكروا نعمةَ الله عليكم إذ كنتم أعداءً فألّف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا.
وكنتم على شفا حفرةٍ من النار فأنقذكم منها. كذلك يبين الله لكم آياتِه لعلّكم تهتدون. ولتكن منكم أمةٌ يدعون إلى الخير ويأ
مرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون. ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البيِّنات،
وأولئك لهم عذابٌ عظيم} (سورة آل عمران: 102-
105). لقد كثر الجدال قديماً وحديثاً في مسألة المؤسسة الدينية عند أهل السنة. ولا شكّ أنها مختلفةٌ عن المؤسسات في الد
يانات الأُخرى، فهي ليست مقدَّسةً، ولا تملكُ عصمةً من أيّ نوع. إنما الذي لا شكَّ فيه أيضاً أنها امتلكت عبر العصور و
ظائف ومهماتٍ محدَّدة في قيادة العبادات، والتعليم، والفتوى، والقضاء، والإرشاد العام. وقد لقيت عَنَتاً في الأزمنة الحدي
ثة والمعاصرة، ومن عدة جوانب أو جهات: من الإصلاحيين والسلفيين، ومن الحركات والاحزاب الدينية، ومن السلطات
في الدولة الوطنية في حقبتها العسكرية والأمنية. فالاصلاحيون والسلفيون حملوا على تقاليدها المذهبية، ودعَوا إلى فتح با
ب الاجتهاد، وإلى هجران الأعراف البِدْعية الموروثة من أزمنة الانحطاط. والدعوة هذه حق، لكنْ ماذا تملكُ تلك المؤس
ساتُ من أجل الاستمرار غير التقليد العريق للمذاهب الأربعة؟ وهكذا فإنها أُصيبت بزعزعةٍ شديدةٍ ما خرجت منها باتجاه
التجديد إلاّ وواجهت تحديين آخرين: تحدي ظهور حركاتٍ دينيةٍ لا تعترفُ بمرجعيتها، لأنها تمتلك تصوراً آخر لترتيبات
الشرعية وعلائق الدين بالمجتمع والدولة. وتحدي الدولة الوطنية الجديدة التي رأت في المؤسسات الدينية عقبات أمام التح

ديث. ولذا فإنّ الدول الحديثة في عالم الإسلام سلكت إزاء المؤسسات الدينية أحد ثلاثة مسالك: إمّا الحياد الودود أو المتجه م، أو الحفظ والتقوية والاستتباع، أو الإضعاف إلى حدود الإلغاء. ولو تأملْنا مصائر الأُصوليات في ضوء مسالك الدول تجاه المؤسسات الدينية لوجدْنا أنّ الإحيائيات هذه ظلت ضعيفة في دول الحياد الودود تجاه المؤسسة، وصارت عنيفةً في دول الجفاء والقطيعة، وتوسطت حركياتها بين العنف والاستيعاب في دول الحفظ والاستتباع.

ولستُ هنا في معرض تقييم سياسات الدول تجاه الجهات والمؤسسات الدينية. بل الذي أُريدُ الوصولَ إليه أنّ الحركات الإسلامية المسيَّسة وغير المسيَّسة أوصلت الأمور إلى الاشتباك بين الدين والدولة، وبين الإسلام والعالم. ومع هاتين الظاهرتين لا يتصور التضامن او التوحد. ولا أرى مخرجاً من هذا الاشتباك إلاّ بالعودة مبدئياً إلى المؤسسات الدينية العريقة البنية، والقائمة على الوظائف الأساسية، والماضية إلى المهمات المستجدة. والذي يدفعُني لذلك النموذج الذي طرحه الأزهر في السنوات الأخيرة بمصر. فهو نموذج واعد، لأنه يُنهي الاشتباك بين الدين والنظام السياسي الذي فاقمته العنفيات، وفاقمة الإسلام السياسي، كما أنه يُسهم في إحداث مصالحةٍ وسكينةٍ بين الفئات الاجتماعية. وإذا تجددت دعوتُه فقد يُسهمُ أيضاً إلى جانب استنقاذ الوحدة والتضامُن، في استشراف رؤيةٍ معقولةٍ ووسطيةٍ للعلاقة مع العالم.

سمعتُ شيخ الأزهر السابق طنطاوي يقول: يمتلك الأزهر وظائف ومهمات، أما الوظائف فنحن ما نزال نقوم بها إلى حدٍ مقبول، وأمّا المهمات فقد حيل بيننا وبينها، ولأسبابٍ بعضُها يتعلقُ بنا، وبعضُها خارجٌ عن إرادتنا. فلنعُدْ إلى الوظائف: قيادة العبادات، والتعليم، والفتوى، والإرشاد العام. إنّ المؤسسات الدينية ما تزال تقومُ بهذه الوظائف على نحوٍ جامعٍ يُسهمُ في حفظ الوحدة الدينية، والوحدة الاجتماعية. وقد تدخلت الأحزاب وتدخل الدعاةُ الجُدُد في الفتاوى، لكنّ معظم الناس ما يزالون يميلون لتعليم أبنائهم وتربيتهم لدى جهاتٍ غير حزبية. كما أنهم يقصدون أهل الفتوى المعتمدين والمشهورين بحُسْن السُمْعة وعمق المعرفة في الأمور التي تهمهم في دينهم ودنياهم. ومهمة الدعوة أو الإرشاد العامّ شديدة الأهمية لجهتي الداخل والخارج. ففي الداخل هناك الحرصُ غير المتحزّب على الوسطية ورفض الغُلُوّ والتطرف والعنف. ومع الخارج هناك الحرص على التكافؤ والسلمية ومقتضيات المقاصد الشرعية في حفظ الدين والأمة، وإظهار الوجه السمْح والعريق للإسلام.

إنّ الذي نراه جميعاً أنّ الوحدة فريضةٌ دينية. والتضامُن المترتب عليها كذلك. لكنّ التضامن يقتضي أيضاً المبادرة واجتراح وسائل وأساليب لذلك، وفي الداخل وتجاه الخارج. وهذا معنى الضرورة الحضارية. هناك اضطرابٌ شديدٌ في مسألة الوحدة. وقد أفضى ذلك إلى اضطرابٍ أشدّ، وقصور ظاهر، في قضايا التضامن. ومن الطبيعي أن تلعب الدول والمنظمات الإسلامية أدواراً بارزةً في مسألة التضامُن بالذات. لكنّ الاضطراب الديني والاستراتيجي في المجال العربي بالذات يعيد الأمور إلى نقطة البداية. لقد كان الأمر خوفاً على الدين، وقد صار الآن خوفاً منه. كما كان الأمر خوفاً من الدولة، وهو الآن خوفٌ عليها. وبين هذين القطبين: الخوف من، والخوف على، نحن محتاجون أشدّ الحاجة لاستعادة السكينة في المجتمعات، والثقة بالدين، وبالأمة. الدين بإخراجه من مواطن التنازُع والتغالُب لتستعيد المجتمعات به سكينتها ووحدتَها. والأمة بسواد أنظمة الحكم الصالح فيها لتستقلّ بإدارة الشأن العام بالكفاية والمسؤولية.

أيها السادة، أيها الإخوة

لقد أردتُ الحديث عن ضرورات التضامن وواجباته وجهوده، لكنني وجدتُ نفسي أتحدث كلَّ الوقت عن عوائقه ومزالقه وعقباته. فلنُخْرِجْ ديننا من مواطن النزاع لنستعيد به ومعه وحدتَنا وتضامُننا. ونحن العرب أَولى الناس بذلك. فالله سبحانه وتعالى يقول:

{ وإنه لَذِكْرٌ لك ولقومك وسوف تُسألون} (سورة الزخرف: 44). إنه إذن ذِكْرٌ وشرفٌ ومسؤولية. ونحن نواجه دفعةً واحدةً قضايا وجودية كبرى، تتعلق برؤية الذات والدور والعالم. والتلاقي والتشاور والمصارحة، كلُّ ذلك ضروريٌّ للتفكير في المشكلات، وضروريٌّ للتشخيص الصحيح، وضروريٌّ أخيراً وبالتكافل والتضامُن للتصدي الناجح لقضايا الحاضر والمستقبل.

التضامُنُ إذن واجبٌ شرعيٌّ لتحقيق معنى الدين ومقتضياته، وهو ضرورةٌ حضاريةٌ للتوجه إلى العالم. لكنّ المشكلات تراكبت وتعقّدت بحيث تهددت الوحدةُ ذاتُها التي ينتج عنها التضامُن حُكماً. هناك اليوم تشققاتٌ وانشقاقاتٌ بداخل الإسلام. وهناك اشتباكٌ بين الدين والدولة. وهناك علاقاتٌ سيئةٌ بالعالم. فلا بد من إعادة بناء الوحدة لتعود للجماعة والمجتمعات سويتُها وتضامُنُها. وهذان الأمران لا سبيلَ إليهما إلاّ من طريق مؤسَّساتِنا الدينية. المؤسساتُ الدينيةُ التي يجب أن تتأهّل لأداء وظائفِها في التعليم والفتوى والإرشاد العامّ، وأن ترتفع إلى أُفُق النهوض بالمهامّ التي كلفنا الله سبحانه وتعالى بها في خاتمة آيات الاعتصام حيث قال: ولتكن منكم أمةٌ يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهَون عن المنكَر وأولئك هم المفلحون.

(*) محاضرة أُلقيت بمؤتمر التضامن الإسلامي الذي أقامته رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، 2-4/3/2014م.

أثيرت في الأسابيع الأخيرة من جديد قضية الأقليات الإثنية وجرت مقارنتها ومقارنة الأخطار التي تتعرض لها بالأخطار التي تتعرض لها الأقليات الدينية. وذلك في حالات مثل الأويغور بإقليم سينكيانغ الواقع تحت سيطرة الصين. فقد وصل م ئاتٌ منهم إلى تركيا والدول التركية الأُخرى على الحدود مع الصين باعتبار أنّ الإدارة الصينية لا تسمح لهم بالصوم وقر اءة القرآن أي تضطهدهم في دينهم. ومثل الروهينغا وهم أقليةٌمسلمةٌ في بورما تتعرض للقتل والتهجير منذ سنوات. وفي إقليم التبت الخاضع للصين أيضاً تعيش أقليةٌ إثنيةٌ ودينيةٌ في الوقت نفسه ضمن الديانة البوذية. وقد بلغ زعيمها في المنفى الدالاي لاما الثمانين قبل أيام، وعمد للتذكير بالقمع الصيني لبني قومه. إنما الطريف أنّ مئاتٍ تظاهروا ضد احتفاليات الد الاي لاما، ليس لأنهم موالون للصين، بل لأنهم لا يعترفون بالمرجعية في طائفتهم للدالاي لاما الذي يقدّسه السياسيون وا .لمثقفون الغربيون، تارةً للتشهير بالصين، وطوراً للإعجاب بشخصيته المسالمة والهادئة والعميقة التأثير

أي الاضطرابين هو الأكثر خطورةً على أمن العالم وعلى حقوق الإنسان؟ قبل أربع سنواتٍ تجادل أنثروبولوجيون واستر اتيجيون أميركيون في المسألة في عددين متواليين من أعداد مجلة فورين أفيرز(= الشؤون الخارجية) الأميركية الشهيرة. وقد رجَّح بعضهم كفة الصراعات الإثنية، باعتبارها الأكثرعدداً واستمراراً (بلغت 228 نزاعاً لأسبابٍ إثنية بعد الحرب ا لثانية). بيد أنّ الظاهر الآن في العالم العربي تقدُّمُ الاضطراب الديني، واضطهادُ الاقليات الدينية. لكنْ إلى جانب هذه ال صراعات الدينية البارزة(بداخل الإسلام السني، وبين الشيعة والسنة) يبقى الأبرز في المنطقة التمايُزُ والتنازُع على الإثنية . الكردية بالعراق وسورية وتركيا وإيران، وإرادتها منذ عقود التحول إلى قومية ذات دولةٍ أو دُوَل

إنّ الظاهر (مع استثناءات) أنّ الأصل في التمايز والاضطراب وتطلُّب الدولة أو الكيان المستقلّ هو العامل الإثني أو القومي الذي يكتمل باللغة، وقد يزيده العامل الديني توهُّجاً في أزمنة الأزمات، كما في حالتي البولنديين والشيشان، وفي ح الة باكستان من قبل. على أنه (أي العامل الديني) لا يكون داعماً دائماً للتمايز القومي، وبخاصةٍ إذا كان دين الإثنية أو دين . أكثريتها لا يختلف عن دين أو أديان جوارها الأكثري القريب والمُخاصم

لماذا تميل الأقليات الإثنية إلى إقامة كيانٍ خاصٍ بها؟ بدأت هذه الميول في زمنٍ لا يزيد على القرنين. فالإمبراطوريات في الغرب والشرق ومنذ القديم متعددة الإثنيات والديانات والأقوام. ومع أنّ فيها دائماً عصبية غالبة في القومية والدين، فإنّ النظام الإمبراطوري تسمح تعدديته بالحراك الرحب، والاحتفاظ بالخصائص القومية دونما اعتراضٍ كبيرٍ من العصبية الغالبة أو الأكثرية. إنما نتيجة انقسام الدين المسيحي وانكفائه عن المجال العام، وميل النُخَب المحلية السّياسيةً والاقتصاد ية للاستقلالية، بدأت الدولة القومية بالظهور. وحتى الكيانات القائمة مثل بريطانيا وفرنسا بدأت تتحول إلى دولٍ قومية، في حين بدأت باقي الدول الأوروبية بالتشكل على مثالها مثل ألمانيا وإيطاليا. صار ينبغي أن تسود في الدولة قوميةٌ واحدةٌ و لغة رسميةٌ واحدة، وظهر وعيٌ تربَّى على أساطير الأصل التاريخي الواحد واللغة الواحدة وأحياناً الدين الواحد أيضاً. لقد ظهرت فكرة وممارسة " الدولة –

الأمة". وفي ظل الاستعمار الأوروبي للعالم عمدت أوروبا إلى محاولة تشكيل العالم على مثالها، وكأنما هو مثالٌ عريقٌ وخالد، مع أنّ عمره لا يتجاوز الثلث الأخير من القرن الثامن عشر، وما بدأ العمل عليه بوعي إلاّ بعد الثورة الفرنسية عا م 1789. وقد كان جديداً وهائلاً ما أعلنه الرئيس الأميركي وودرو ويلسون على مشارف تشكيل عصبة الأمم بعد الحرب الأولى عن "حق الشعوب في تقرير مصيرها" أي إقامة دُوَلها المستقلة. فتنطح لذلك الترك والعرب والأرمن والأكراد واليهود. وهذا يعني أنّ كلَّ مجموعةٍ مهما بلغ حجمها بدأت تفكر بذاتها باعتبارها وحدةً تستحق دولة لأنها تجمع إلى الإ ثنية واللغة الموقع الجغرافي، ووعي النخبة الطامحة. وما توافر لدى الصهاينة غير الوعي لا لغةٍ ولا موطن. ومع ذلك !فقد سعوا ونجحوا في إقامة دولتهم على أرض غيرهم

إنّ نموذج الدولة القومية ذات الشعب الواحد المنفرد نموذجٌ ضيقٌ وقد أثار حربين عالميتين، بسبب صراع القوميات الأو روبية على المصالح الاستعمارية في العالم الثالث. بيد أنّ منطقتنا العربية لا تعاني منه فقط؛ بل تعاني أيضاً من إحيائية د ينية، تريد جمع (المسلمين) وليس العرب فقط على أساس الدين الواحد، وبالقوة. ويبدو البعد المحلي أو الإثني أو الثقافي غائباً لدى الأصوليين. لكنّ الواقع أنّ الانقسام إلى داعش والنصرة لا علة له غير التمايز العراقي / !السوري، حصل ذلك أيام البعثيين، ويحصل الآن أيام الإسلاميين

ridwanalsayyid@hotmail.com
www.ridwanalsayyid.com

جريدة الاتحاد في صفحة وجهات نظر يوم الأحد12/7/2015

سافرت إلى مصر وبيدي كتاب صديقي الدكتورخالد زيادة سفير لبنان في مصر بعنوان: " لم يعد لأوروبا ما تقدمه للعر ب"
(!)، وفي المطار اشتريت مجلة "الأيكونوموست" وغلافها عنوانه "الأوروبي الذي لا يمكن الاستغناءُ عنه(!). والأورو بي المقصود هو بالدرجة الأولى ألمانيا الاتحادية والسيدة ميركل. لقد تبين أن "أوروبا الألمانية"- وهو عنوان كتابٍ آخر لألماني يساري يكره ميركل ويكره الوحدة الأوروبية(!)- ضروريةٌ لبقاء أوروبا سواء أكانت موحدة أو متفرقة، وضرو رية لبقاء السلام في العالم عندما ينشب الصراع بين أميركا وروسيا وحتى بين أميركا والصين! وهي ضروريةٌ أخيراً للعا لَم كلِّه وبخاصةٍ العرب والأفارقة الذين يلجأون إليها هذه الأيام بمئات الآلاف، وقد يصلون إلى الملايين!
على أنّ هذه الضرورة اقتصرت حتى الآن على تحميل أوروبا- وبخاصةٍ ألمانيا وفرنسا- أعباء عسكرية وأُخرى مادية (فرنسا للعسكر وألمانيا للمال) دون أن يُسهم الاتحاد الأوروبي أو تُسهم كلٌّ من ألمانيا وفرنسا في حلّ أيِّ مشكلةٍ إلاّ استناداً إلى رضا أميركي أو إذن أو أمر، أو توافق أميركي- روسي على إعطاء الاتحاد الأوروبي دوراً من نوعٍ ما في مشكلةٍ ما. إنّ المشكلة إذن تكمن في انعدام أو ضآلة الهيبة أو على الأقلّ في عدم التمكُّن والتمكين .
إنّ ما نقرره هنا بدا واضحاً في التأزمات التي انتشرت منذ التسعينات في البلقان وجمهوريات البلطيق وجورجيا وأبخاريا، وفي الأعوام الأخيرة في القرم وأوكرانيا. لقد كانت هذه المشكلات جميعاً مشكلات أوروبية. لكنها تجلت عن صراع أم يركي/
روسي من جديد، وما استطاع الأوروبيون التدخل حقيقةً لنشر السلام في أي مكان. فحتى قوات حفظ السلام التي أرسلوها بالتوافق مع الولايات المتحدة، ما كانت لها هيبة. وإنما انحلت المشكلات (مؤقتاً) بالتدخل الجوي الأميركي في كل مكان (وهذا كان أيام كلنتون قبل بوش الابن التدخلي المشهور!) وفي أوكرانيا التي أساءت كثيراً قضيتها للعلاقات بين بوتين وأ وباما، عرضت ألمانيا وساطتها دون أن تتوصل لشيءٍ محسوس فيما وراء وقف إطلاق النار على الجبهات في الشرق الأو كراني. وهكذا فإنّ أوروبا (وألمانيا على الخصوص) بثقلها الاقتصادي ونجاحها السياسي في توحيد البلاد من جديد، ظ لّت " قزماً" في المجال الاستراتيجي رغم تدخل فرنسا على سبيل المثال في أربع وخمس دول إفريقية!
ثم إنّ أوروبا الآن تستطيع أن تكونَ حاسمةً في وساطاتها إذا شاءت أن تتدخل فيما صارت يُعرف بالشرق الأوسط . وذلك لأنّ المستشارة ميركل كانت شجاعةً في استقبال اللاجئين، ثم إنها تستطيع أن تكونَ شُجاعةً في التأثير لحلّ المشكلات في سورية وليبيا. وفي كلا البلدين فإنّ التدخل البنّاء كفيلٌ بإنهاء نصف المشاكل في البلدين.
ما معنى هذا؟ إذا قامت حكومة توافُق وطني في ليبيا، يمكن للدولة الليبية البدء في ضبط حدودها بمساعدة أوروبا وأمير كا. لكنّ الحكومة تحتاج إلى التمكين في القيام والعمل. ولن يتوفر شيءٌ من ذلك ما دام الليبيون لا يتفقون، والأوروبيون لا يستطيعون التأثير. إذ إنَّ أميركا ما تزال تقيدهم بالأطلسي، وهناك عملية معقدة لإجازة التدخل ولو بالضغط شبه العسكر ي، والتي من فوائدها إيقاف تدفق المهاجرين على أوروبا، مع موت قسم في البحار(!). والوضع في حالة سورية أوضح. فالمنطقة الأمنة في شمال سورية، تخفف كثيراًمن تدفق المهاجرين إلى تركيا ثم إلى أوروبا. والطريف أنّ ألمانيا كانت تعارضُ "المنطقة الأمنة" بناءً على التأثير الأميركي، لكنها الآن تتحول للضغط من أجلها هي وفرنسا وتركيا والسعودية!

د. خالد زيادة رأى أن القيم والمؤسسات الأوروبية فشلت عندنا، وضعُف الحماس من حولها في أوروبا نفسِها.
لا أريد الاحتجاج للحاجة إلى أوروبا بداعي تدفق المهاجرين السوريين والعرب عليها. فهذه الحاجة قد تكون مؤقتة، بل أ ريد الذهاب إلى أننا مثل بقية العالم محتاجون إلى أوروبا لأن القيم والمؤسسات التي يقوم عليها " العالم" هي قيمٌ ومؤس سات أوروبية. ومن لم يدرك ذلك فليقرأْ كتاب كيسنجر(النظام العالمي، 2013)، وكتاب فوكوياما: (الدولة، الازدهار وا لانحسار، 2012).
إن المحنة الآن، ليس في الحاجة إلى أوروبا أو عدمها، بل في أنّ القيم والمؤسسات في ناحية، والقوة والقدرة في ناحية أخ رى والمشكلة الأخرى أنه لا شيئ من الأمرين متوافر بالشكل الكافي في ديارنا العتيدة!

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com

جريدة الاتحاد في صفحة وجهات نظر يوم الأحد 15/11/2015

ما نجحنا بعد خمس سنواتٍ بل عشر في مكافحة الخطابات الأُصولية أن نقلّل من الإقبال على الانضمام الشبابي إلى تنظيم
ي القاعدة وداعش، والتنظيمات المشابهة. ويزيد هذا الأمر من اعتقاد باحثين كثيرين مسلمين وغير مسلمين، أنّ هذا العن
!ف هو عِرْقٌ أصيلٌ في الإسلام

أقول هذا هنا واليوم، لأنّ المثقفين العرب المقبلين على التشخيص والأرخنة يربطون أيضاً هذا العنف الهائج بالتقاليد المو
روثة حيناً، وبأصول الإسلام القرآنية حيناً آخر. لقد توفّي قبل أسبوع الأستاذ علي مبروك، وهو أحد أساتذة الفلسفة وعلم ا
لكلام بقسم الفلسفة بجامعة القاهرة. وقد خصّص كل كتاباته للهجوم على الأشعرية أو الأرثوذكسية السنية لأنها سبب الفك
ر الجبري والتخلف، ولأنها شغّلت الدين عند الخلفاء والسلاطين، ولأنها هي الأصل في كل ما نراه اليوم من عنف. وقبل
شهر توفي الأستاذ جورج طرابيشي، وقد كانت كتاباته أكثر تنوعاً بكثير من علي مبروك، لكنه ختم حياته الكتابية بدراسةٍ
عن السلفية وأهل الحديث توصل فيها إلى ما توصل إليه علي مبروك بشأن الأشعرية. والواقع أنّ معظم كبار الكتّاب العر
ب مضوا في أحد هذين التيارين: القول أنّ القاعدة وداعشاً وليد التقليد والأرثوذكسية، أو القول إنهما مترتبتان على فهمٍ م
!عينٍ للقرآن والسنة

إنّ أول شروط تجديد الخطاب الديني يكمن في فهم وتشخيص علل وأسباب الظاهرة الأصولية. ومن المسلَّم به أنه لا يمكن
تجديد الخطاب من طريق إزالة الدين، أو إزالة الموروث! ثم إنه كيف يكون التقليد أو الموروث هو علةُ العنف إذا كان ا
لجهاديون جميعاً يتنكرون للتقليد الموروث، تقليد المذاهب الفقهية، والتفسير الكلاسيكي للقرآن، ويعتبرونه انحرافاً عن الد
ين، ويزعمون أنهم يمضون مباشرةً إلى الكتاب والسنة، وما يرونه ملائماً من سيرة الراشدين

لدينا مشكلةٌ إذن في تفسير الأصوليات أو تشخيص ظواهرها من جانب المثقفين العرب المعاصرين. ومن أجل ذلك ما أم
كنهم المساعدة في إنتاج خطابٍ مقنع يتصدى للعنف الوحشي الثائر. لكنْ إذا كان المثقفون عاجزين عن طرح بدائل للخرو
ج من العنف، فماذا عنمن ينبغي أن تكون لهم أولويةٌ في هذا المجال، وأعني بذلك علماء الدين من المؤسسات الدينية وخا
رجها، والإسلاميين المثقفين الذين يتسمون بالاعتدال، ويحرصون على دينهم اعتقاداً وسمعةً ونفوذاً واعتباراً. فلا أحد من
هؤلاء مهما بلغ من سخطهم على العرب والغزو الثقافي، مستعد لذبح دجاجة، فكيف بقتل وشرذمة مجموعات وجماعات
بشرية؟! لكنْ، إذا كان الأمر كذلك، فلماذا رغم شدة الحملات على الإرهاب، ما أمكن صوغ خطابٍ قويٍّ يصرف القتلة
عن القتل بسبب إجماعيته، أو على الأقلّ يُضائل من جاذبية خطابات القَتَلة هؤلاء على آلاف الشبان؟! قبل أيام قال فالس ر
ئيس وزراء فرنسا: المفروض أنّ السلفيات الجديدة أو الجهادية بين المسلمين الفرنسيين البالغ عددهم خمسة ملايين، لا
يزيد عدد المؤمنين بها على الواحد في المائة. لكنهم هم الوحيدون الموجودون في الشارع يتحركون ويفعلون أفعالاً شنيعة
!

إنني أعتقد أنّ من أسباب التردد وعدم القدرةعلى إنتاج خطاب واضح: التحويلات القوية في المضامين والتي أجراها الص
حويون الإحيائيون على كثيرٍ من المفاهيم مثل الشريعة والجماعة والجهاد والدولة وعلاقة الدين بالدولة، ومسألة المرجعية
!، والعلاقات بالديانات الأُخرى، وبالناس جميعاً

والأبسط مناقشة ثلاثة مفاهيم مناقشةً أولية: الشريعة والجهاد والدولة. فعبر سبعة عقودٍ من التأويلات والتحويلات صار الإ
سلام ديناً ودولة، وصار تطبيق الشريعة المهمة الأولى لتلك الدولة. وإن لم يمكن ذلك بالحسنى يكون بالقوة والجهاد. وكل
هذه الأمور يقول بها الجهاديون جميعاً، لكنّ بعضهم أكثر تكفيراً من بعض، ومنهم من يفضّل مجاهدة العدو القريب(نح
!ن)، ومنهم من يفضّل مجاهدة العدو البعيد

وإذا كان هذا هو الموقف من المسلمين والعالم، فماذا تفعل الجهات التي تريد مكافحة الإرهاب، وإيقاف القتل الداخلي، وا
لصراع مع العالم؟ إنها تقول بهذه المقولات جميعاً، لكنها ما عادت تستطيع التنازل عن: الإسلام دين ودولة، ولا عن الدع
وة الوهمية لتطبيق الشريعة! وبذلك فإنّ تجديد الخطاب يظلُّ ناقصاً، أو لا تتوافر شروطه الأولية التي ذكرها أحمد بن حن
.بل عندما قال: المسلمون على ظاهر الإسلام، ولا نكفِّر أحداً بذنب، ونصلي وراء كل إمام، ونجاهد مع كل أمير

إذا أردنا "حفظ الإسلام على ثوابته المستقرة وأعرافه الجامعة"، كما يقول الماوردي، فينبغي الخروج من تحويلات المفاه
.يم، والإقبال على استعادة السكنية والثقة بالدين وبالمجتمع. وهي جميعاً أمورٌ يسعى أهل العنف لعمل عكسها

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com

جريدة الاتحاد في صفحة وجهات نظر يوم الأحد10/4/2016

عاد الحوثيون وحلفاؤهم الإيرانيون وبعض العرب إلى محاولات التلاعب بالاعتراف فجأةً بضرورات الحل السياسي وما ترددوا في مشروعهم المرسَل للأمم المتحدة في ذكر القرار الدولي رقم 2216 وإنْ في النقطة الأخيرة! وبغضّ النظر عن مدى صدقهم أو كذبهم، فلا شكّ أنّ دول التحالف العربي تضع أو وضعت خطةً للمرحلة المقبلة؛ وهي ولا شكّ أيضاً .تتناول الجوانب الأربعة: العسكري والأمني والسياسي والاستراتيجي

سلوك الحوثيين الآن- مع صالح أو بدونه- هو سلوكٌ تعويقي. فقد استولوا بالفعل على معظم الجيش اليمني، وعطّلوا فعالية القطاعات التي لم تتعاون معهم منه من طريق تشريد مجموعاته وسلب أسلحتهم. وهذه خطةٌ إيرانيةٌ معهودة اتّبعوها في العراق ولبنان وسورية، والآن في اليمن. في العراق ساعدهم الأميركيون، وفي لبنان ساعدتهم قيادة الجيش، والجنرال عون. وفي سورية ساعدهم بشار الأسد. وفي اليمن ساعدهم علي عبد الله صالح. والخطة الإيرانية ضرب مقوِّم رئيسي للدولة هو الجيش، بأحد طريقين، إمّا بالاستيلاء على قيادته وتشييعها لضمان ولائها على طول، أو شرذمته وتحويله إلى ميليشيات إن لم يمكنهم ذلك، كما في حالة الجيش السوري، الذي تناثر ثلثاه في ميليشيات، والثلث الثالث يقوده الإيرانيون بالاشتراك مع الأسد والروس.

إنّ ما أقصدهُ بالتعويق من جانب الحوثيين الآن هو تكتيكاتت دفاعية. إنهم يريدون الحيلولة بكلِّ وسيلة دون وقوع صنعاء وصعدة والساحل لناحية حَجَّة بأيدي قوات التحالف والسلطات الشرعية. ولذلك يصرون على أمرين: الصمود في المواقع التي هم فيها سواء في المحافظات الوسطى، أو في السواحل. والأمر الآخر: محاولة التعرض أو الهجوم باتجاه الأقاليم التي انسحبوا منها تحت وطأة قوات التحالف والمقاومة. وكلا الأمرين لن ينجحوا فيهما. فهم ما استطاعوا الصمود في مأرب، ولن يستطيعوا ذلك في البيضاء والجوف وتعز والحديدة وإب وذمار. أما تعرضهم وهجماتهم باتجاه المناطق البينية بين الوسط والجنوب من حول لحج وشبوه، فهي جهودٌ يائسةٌ تكبّدهم خسائر بدون فائدة غير رجاء زعزعة عزيمة الخصم، .أو صرفه عن أهدافه

في الجانب العسكري (ولستُ على خبرةٍ به، لكنني أعرف جغرافية اليمن وتوزع قبائله بعض الشيئ)، فالذي يمكن التفكير به أنه لا بد من أخذ المحافظات الوسطى والأُخرى الساحلية، مهما بلغت الصعوبات. والأسباب هي جغرافية واقتصادية وديموغرافية. فمن الناحية الجغرافية يمكن بذلك حماية الجنوب. ثم إنّ هذه المحافظات فيها بترول اليمن أو أكثره، والقسم الأكثر تقدماً من اقتصاده، وإطلالته الاقتصادية والتجارية على العالم والمحيط الهندي من خلال موانئها. ثم إنها (باستثناء الجَوف) هي سنية أو شافعية خالصةعلى وجه التقريب. ثم إنّ الإمساك بهذه المحافظات يخنق الحوثيين وصالحاً، وقد لا .يحوج بعد ذلك إلى القتال في صنعاء، وبخاصةٍ بعد غارات التحالف المكثفة

ويرتبط بذلك جزءٌ من الملف السياسي. وما أعنيه بذلك، أنه لم يعد من الممكن تجاهل الدبلوماسية الدولية أو عدم المشاركة فيها. وكما سبق القول؛ فإنّ "وثيقة" الحوثيين إلى الأُمم المتحدة قد تكون احتيالاً مثل النقاط السبع أو العشر قبل شهر. إنما على مشارف الإمساك بالمحافظات الوسطى والساحلية، قد يكون من الملائم التوقف القيام ولو "بوقفة تعبوية" أمام صنعاء، لاختبار آخِر إمكانيات الحل السياسي. وهكذا فإنّ الملائم الاختلاف في السلوك عما سبق في المهادنات، بمعنى التساوُق بين المفاوضات واستمرار الضغط العسكري.

والعمل السياسي لا يشمل العمل الدبلوماسي وحسْب. بل يشمل التركيز على مراجعة العلاقات بين الشماليين والجنوبيين، وعلى محاولة التواصل مع أطراف شمالية زيدية وغير زيدية، وعلى التفكير بالمسار الذي يقود إلى تطبيق مخرجات الحوار الوطني، ويُنهي الخصومات.

وتبقى المسألة الاستراتيجية أو الجيوسياسية. فاليمن يحتاج إلى إعادة بناء عمرانياً وإنسانياً. وليست هذه هي المرة الأولى التي يساعد فيها الخليجيون اليمن. فعندما ذهبت إلى اليمن عام 1989 للتدريس بجامعة صنعاء، وجدت أن السعودية والكويت تدفعان نظام التعليم كلّه من الابتدائي إلى الجامعي. والعمالة اليمنية موجودة في دول الخليج وبخاصة السعودية بالملايين. وهناك عشرات القبائل المشتركة. بل هناك الفكرة السائدة أنّ اليمن أصل العرب. ومع كل ما تقدم فإنّ اليمن بقي فقيراً وفقيراً جداً. لذلك لا بد من حلٍّ جذريٍّ للمسألة اليمنية، وتلافي تداعيات العداوات الراهنة. إنه اقتراح ضمّ اليمن إلى مجلس التعاوُن الخليجي، وأعتقد أنّ الدخول إلى صنعاء أو عودة الحكومة إلى صنعاء، هو الزمن الملائم لعرض هذه المسألة الحساسة على اليمنيين .

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com

جريدة الاتحاد في صفحة وجهات نظر يوم الأحد 11/10/2015

ما كان مؤتمر قمة منظمة التعاون الإسلامي لقاء مناسباتٍ ومجاملات. ولذلك لا يصح أن يكون الحديث عنه حديث مناس
.باتٍ ومجاملات
آخر مؤتمر قمة إسلامي يستحقُّ الذكر هو الذي دعا إليه الملك الراحل عبد الله بن عبد العزيزعندما تولّى السلطة عام 2
005. وقد جاء بعد مؤتمر قمة عربي، وكان هدف الدعوتين واحداً: التضامن والوحدة للاقتدار على مواجهة المشكلات.
وقد كانت أهمُّ المشكلات وقتَها ثلاث: الإرهاب المتمدد والحرب العالمية عليه بعد هجمة القاعدة على الولايات المتحدة عا
م 2001- والاحتلال الأميركي للعراق عام 2003- واستغلال إسرائيل للحملة العالمية على الإرهاب لتصفية القضية الفل
.سطينية باعتبارها قضية إرهابٍ ولا شيئ أكثر
لقد شهدت تلك القضايا تطورات سلبية كبيرة في السنوات العشر التالية. فالإرهاب الذي شنّت الولايات المتحدة حربها العا
لمية عليه انطلاقاً من احتلال أفغانستان وإلى احتلال العراق؛ تصاعد وانتشر إلى درجاتٍ رهيبةٍ وفي العراق المحتل بالذا
ت. وكان امتداده عام 2014 بين الرقة والموصل ذروة ذلك الانتشار والتمركز. وما تنسّقت سياساتٌ عربيةٌ وإسلاميةٌ لم
كافحة الإرهاب رغم الإجماع على ذلك. وإنما كانت كل دولةٍ عربيةٍ أو إسلامية تنسّق مع الولايات المتحدة على حِدَة، وكا
ن الأميركيون يعجبهم ذلك، لأنّ الأطراف المنفردة ضعيفة، ويمكن الضغط عليها أكثر مما يمكن الضغط على المجموع.
ثم إنّ السلطات العربية في مصر وسورية والأردن وتونس والجزائر وليبيا، كانت تعتقد أنها بتعاونها مع القطب الأميرك
ي الأعظم، إنما تستودع الولايات المتحدة أرصدةً وودائع ستردها الولايات المتحدة إذا احتاج إليها النظام. ونحن نعرف ا
لآن بعد الثورات كيف وفّت الولايات المتحدة ديونها لمبارك والقذافي وبن علي. بيد أنّ الخطَر في هذا الملفّ أيضاً أنّ الأ
نظمة العربية والإسلامية استخدمته للمساومات والتجاذُبات فيما بينها. مثلما كان بشار الأسد يفعل مع السعودية ومع الأرد
ن لجهتي استقبال الإرهابيين، أو إعادتهم إلى المملكة والأردن.على أنّ التجارة الأعظَم بهذا الملف خلال السنوات العشر ا
لماضية، إنما قامت بها إيران، ومع الولايات المتحدة مباشرةً. فد لجأت لإيران نصف قيادة القاعدة وفيها بالطبع سعوديون
وكويتيون ومصريون وسوريون وتونسيون، فراحت إيران تحاول الإفادة من هذه " الميزة" تارةً بتسليمهم لأميركا، وطو
راً بالمطالبة بأمور من أميركا في أفغانستان والعراق، وطوراً ثالثاً بإعادة استخدامهم في دولٍ عربيةٍ ضد سلطاتها مثل ال
سعودية ومصر. إنما الأهمَّ الأهمَّ رغم أنّ ما ورد كلّه مهم أنّ اصطباغ العرب والإسلام(السني) بالإرهاب، ازداد قتامةً
.وتفاقُماً، وصارت جهاتٌ فكريةٌ وسياسيةٌ معتبرة بالغرب تعتبر أنه أمرٌ لا مردَّ له
ومع نشوب الأزمة السورية، وانفجار الوضع بالعراق، عادت إيران للدخول المباشر في أجواء التلاعب بالإرهاب، بالزعم
أنها تقاتل ضده في العراق وسورية، وأقامت شراكات (محدودة) للمكافحة مع أميركا وروسيا؛ في حين رفض الإسرائيل
.يون الدخول في هذا "التعاون"، وكذلك الأتراك، وإن كانت لكل طرفٍ أسبابه
بيد أنّ الأمر الرئيس الآخر الذي أفسد أعمال القمتين عام 2005 هو الغزو الأميركي للعراق، والذي حدث عكسَ أهدافه
على طول الخط: ما خفّف الإرهاب بل زاده، وما أقام دولةً ديمقراطية، بل نظام محاصصةٍ وفساد، وما جعل الأكراد قاد
.رين على إقامة دولةٍ مستقلة، وزاد من شراهة إيران وأطماعها في العراق وسورية ولبنان
ثم إنّ المسألة الثالثة، والتي كانت محوراً في مؤتمري الملك عبد الله العربي والإسلامي، وهي القضية الفلسطينية، لقيت أ
سوأ التطورات. فقد تنافس شارون ونتنياهو من بعده في ضرب أوسلو، وفي الضغط على غزة بعد الانسحاب الأحادي من
ها. ودخلت إيران من خلال حزب الله في لبنان على الخط، ومن خلال حماس بغزة والتي تفاقمت أزمتها مع سلطة الرئيس
عباس، فاندفعت للاستيلاء على غزة عام 2007 ليس لتحريرها الكامل من إسرائيل، بل من فتح وسلطة عباس، ومن الات
فاقيات الدولية على الحدود مع مصر. وعبر ثلاث سنواتٍ أو أربع حاولت المملكة عبر مصر أو مباشرةً (عهد مكة) أن
تصالح حماس مع فتح وأبو مازن دونما فائدة، لأنّ إيران صارت تقود المجابهة مع مصر ومع السعودية من خلال حماس
ودويلتها في غزة. وبدلاً من أن تثير الحروب مع إسرائيل من لبنان، صارت تثيرها من غزة –
وفي الحالتين لمساومة الولايات المتحدة، وإضعاف قدرات العرب في السيطرة على قضاياهم في فلسطين وغير فلسطين!

لقد أبرزت وسائل الإعلام العربية والعالمية، إدانة المؤتمر الإسلامي باسطنبول للتدخل الإيراني في شؤون الدول العربية.
كما أبرزت إدانة المؤتمر لحزب الله واعتباره تنظيماً إرهابياً. وهذان أمران مهمان جداً بالنظر لما فعلته إيران وحزبها و
.يفعلانه، وآخِر تلك الفعلات تعطيل الحلَّين السوري واليمني، والدفْع باتجاه استمرار الحرب في البلدين
بيد أنّ الأهمَّ من هذين القرارين، الروحُ الجديدُ الذي ساد المؤتمر، والاتجاه للحديث والعمل على الأمن الفكري والديني،
وعلى التحالف العسكري الإسلامي في مواجهة الإرهاب، وعلى الاستراتيجيات الاقتصادية التي تدفع باتجاه تطوير مجلس
التعاون الإسلامي إلى تكتلٍ اقتصادي فاعل. إنّ الأمن الفكري يعني استعادة السكينة في الدين، وحرمان الإرهابيين من ا
لقدرات على استجلاب واستقطاب أجيالٍ جديدة. وهذه همةٌ جليلةٌ ينبغي أن تتنادى لها المؤسسات الدينية والمثقفون تربيةً و
تنويراً ونصحاً وتحذيراً. ويكون علينا نحن العلماء تطوير عملنا في البرامج التعليمية، ووسائل الاتصال، والصلوات العامة
بحيث نصل إلى الشباب المعرَّض . أمّا الأمن العسكري فهو مفيدٌ جداً في استقرار المجتمعات والدول، وحمايتها من الم
.يليشيات الإيرانية والداعشية
لقد انتهى الزمن الذي كان فيه "اتقاء الشر" يتم بالخروج من دائرته، والانسحاب من وجه اختراقاته، ومحاولات التسليم له
من أجل استيعابه، واحتواء ضرره. ما أفاد شيئٌ من ذلك، وتعاظمت وجوه النكبات، وتزايدت الادعاءات الإيرانية والإس
رائيلية. وقال الإسرائيليون إنهم يملكون الجولان وفوقه الضفة الغربية والقدس. وقال الإيرانيون إنهم احتلوا أربع عواصم
.عربية ويطمحون للمزيد! وهكذا كان على الصمود أن يتطور إلى مبادرة
مؤتمر القمة الإسلامي باسطنبول يتحول إلى حدثٍ تاريخي: بالحيلولة دون استمرار إيران في نشر الفتنة والانقسام، وبناء
.سياسات للتصدي والدفاع، والتفكير في المستقبل المشترك والواعد للتضامن الإسلامي

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com
جريدة الشرق الأوسط يوم الجمعة في 22/4/2016

ما يقوم به المتطرفون اليهود في المسجد الأقصى، يعاونهم السياسيون، وتحميهم الشرطة، لا يكاد يُصدَّق. فهم يتعمدون ا
قتحام قاعات المسجد والصلاة فيها في أوقات صلاة المسلمين، وهم يعمدون تساعدهم الشرطة إلى طرد المصلين من الم
سجد والاعتصام فيه. أما مسلمو القدس الذين يحاولون الدفاع عن المسجد؛ فإنهم يُضربون من جانب الشرطة والمقتحمين،
! وقد يُسجَنُ بعضهم بتهمة الاعتداء على المصلين اليهود أو على رجال الأمن

ماذا يريد المتطرفون من وراء ذلك؟ ولماذا الآن؟ يقول إمام المسجد، وبعض السياسيين الفلسطينيين إنهم ربما كانوا يريدو
!ن قسمة المسجد بينهم وبين المسلمين، مثلما سبق لهم أن قسموا الحرم الإبراهيمي في مدينة الخليل

عبر العصور، وحتى بعد احتلال إسرائيل للقدس عام 1967، كان الوضع أن اليهود يصلون عند حائط المبكى، فلا يتعر
ض لهم أحد، ولا يصطدمون بالمسلمين لأنّ الجدار واقعٌ خارج المسجد، ولا مدخل للمسجد من هناك. وقد حاولوا في ع
شرينات القرن العشرين أن يتجاوزوا الحائط الذي يسميه المسلمون (حائط البُراق)، باتجاه المصلّى المرواني، فحدثت أحدا
ثٌ دمويةٌ بينهم وبين المسلمين، وتدخلت الشرطة البريطانية، وفصلت بين الطرفين. المهمُّ أنه بعد العام 1967 صارت ال
سلطات الإسرائيلية تحفر سراً تحت المسجد الأقصى بحجة أنها تبحث عن أساسات وآثار هيكل سليمان. ثم حاول متطرفٌ أ
و متطرفون في العام 1968 إحراق المسجد الأقصى لتخلو الهضبة التي يقوم عليها المسجد لإقامة الهيكل المزعوم من
جديد. وقامت السلطات الأردنية، صاحبة الحق في الإشراف على المسجد الجامع بالإنفاق على الترميم والإصلاح، وصد
ر قرارٌ دولي بإبقاء الوضع على ما كان عليه، وتكونت لجنة القدس برئاسة الملك الحسن الثاني لمتابعة القضية. بل إنّ ذلك
.(الحادث وقع في أساس قيام منظمة المؤتمر الإسلامي(1969) (= مجلس التعاون الإسلامي اليوم

منذ العام 1967 هناك أحد مشروعين: مشروع (معتدل!) وهو قسمة المسجد، ومشروع متطرف، وهو هدم المسجد وإقا
مة الهيكل مكانه. لكنّ الذي يبدو أنّ الحفريات الطويلة الأمد تحت المسجد ما أدّت للعثور على شيئ. وهذا في الوقت الذ
.ي كان فيه أهل القدس يستصرخون العرب والعالم أنّ تلك الحفريات تتهدد المسجد بالتقويض والانهيار

في مطلع القرن الحادي والعشرين، وعلى أثر سيطرة شارون ثم نتنياهو وحكومات المستوطنين، ازدادت اقتحامات المسج
د الأقصى من جانب المتطرفين، وقد دشّنها شارون باقتحامٍ مشهور بحماية الشرطة الإسرائيلية. والذي يبدو أنّ الذي سعى
إليه هؤلاء هو إرغام المسلمين على القبول بتقسيم المسجد الأقصى، بحيث يكون لليهود حائط المبكى (مكان عبادتهم التار
يخية)، ويصلون في قلب الأقصى مع إقامة حائطٍ بين الجماعتين حتى لا يستمر النزاع بينهما. وهناك من يقول: بل إنّ حا
ئط المبكى يبقى مكاناً لصلاة النساء، ويكون قلب المسجد أو جزءٌ منه للرجال اليهود على أمل دفع المسلمين للمغادرة نها
!ئياً

ولأنّ الفلسطينيين اعتادوا على محاولات المتطرفين، فقد تكونت جماعتان: جماعة الحراس الرسميين، وجماعة المرابطون
من المتطوعين وبينهم نساءٌ ورجالٌ من كبار السن. وتكاد الاشتباكات بين الطرفين أن تحدث كل يومٍ في الفترة الأخيرة،
وتتدخل الشرطة لضرب الحراس والمتطوعين "وحماية" المصلّين اليهود الذين يتعمدون الصلاة حيث يصلي المسلمون،
!ثم يخربون أرضية المسجد وحيطانه، ويزعمون أنهم لم يفعلوا ذلك، بل هو حصل نتيجة الاشتباكات

لا تكفينا المصائب التي نحن فيها بسبب التطرف الديني والخوف على الدين يأتي الشبان الملتحون من لابسي القبعات من آ
خر الديار الأميركية، ليهجموا على دين المسلمين ومواطن عبادتهم يعاونهم جيش الاحتلال وقوات أمنه. وتأتي عصابات ا
لمستوطنين لتصارع الفلاحين الفلسطينيين على أرض فيها بعض أشجار الزيتون. فيا للعرب! إنّ هؤلاء الحمقى والمجانين
يتسببون الآن في إطلاق موجهة جديدة من الغيرة على الدين وعلى المسجد الأقصى أولى القبلتين، وثالث الحرمين الشر
.يفين

لقد جاءت في سورة الممتحنة قاعدةٌ عامةٌ هي: { لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أ
ن تبروهم وتُقسطوا إليهم. إنّ الله يحب المقسطين}. إنّ علاقات المسلمين بالبشر جميعاً على اختلاف أديانهم وأُممهم ودوله
م إنما تقوم على البر والقسط، إلاّ أولئك الذين يقاتلونكم في الدين، أو يخرجونكم من دياركم. وهذان الأمران بالفعل هم الل
.ذان يفعلهما الإسرائيليون على أرض فلسطين المحتلة منذ زمانٍ وزمان من جانب العامة والجمهور

radwanasayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com
جريدة الاتحاد في صفحة وجهات نظر يوم الأحد 20/9/2015

كلما انتكس النظام السوري في معركة أو مكان، يجد الإيرانيون وحزب الله أنفسهم مندفعين لنُصرته وتقوية معنوياته بقدر ما يستطيعون وما لا يستطيعون! وقد أُضيفت إلى هموم ومصائر الأسد، هموم النظام الفاشل الذي أقاموه بالعراق- وهموم نُصرة الحوثي الذي كان رأيُهُمْ أولاً أن ينفصل بإقليم، وأن يسيطر مثل حزب الله على مفاصل النظام من داخله، قبل أن يغرَّهُ علي عبدالله صالح للانتقام من آل الأحمر، ومن جنوب اليمن!

بعد الوفود المتوالية والمتتالية سراً وعلناً إلى سورية والعراق ولبنان واليمن، وتصريحاتها العنترية بشأن الانتصار الإلهي والإيراني والشيعي، وجد الخامنئي نفسَه مضطراً للتذكير بالمبدأ الأصلي المضمَّخ بقداسة الخميني، فتحدث من جديد عن "تصدير الثورة" . والمفهوم من "تصدير الثورة" كما تجلّى ذلك خلال عقدين وأكثر، تحريض "الشعوب" على مقاتلة الولايات المتحدة وإسرائيل، وتحريض تلك "الشعوب" الغفورة والغفيرة على أنظمتها (طبعاً باستثناء النظام السوري خليف الثورة الإسلامية منذ قيامها!). وقد كانت لهذه السياسات نتائج كارثية على العرب والبلدان المجاورة بعامة، وعلى إيران أيضاً. لقد استثرت "الثورة " في البداية بحرب صدّام عليها، ودعم العرب له. ثم استثرت بالنضال من أجل فلسطين . ثم فجرت بالإعانة في مكافحة الإرهاب. ثم ما لبثت أن انكشفت بالاستيلاء على البلدان وتخريبها، ونشر الطائفية والمذهبية فيها. وهي تفعل ذلك عَلَناً منذ استيلاء الأميركيين على العراق عام 2003، وتسليمه إلى إيران وأعوانها بالداخل العراقي وهي خارجةٌ منه عام 2010. ففي العراق جنّدت ميليشيات للنهب والسلب والاغتيال، وسيطرت على معظم السياسيين العراقيين (الشيعة) الذين سادوا في النظام الذي أقامه الأميركيون بالتنسيق معهم. وهم الذين أبْقَوا على المالكي بالاتفاق مع الأمريكيين بالطبع باعتباره الأكثر خضوعاً لهم من بين الساسة العراقيين. ويكفي دليلاً على ذلك أنّ المالكي كان ينفق (بواسطة سليماني) على الميليشيات العراقية التي ذهبت لمساعدة بشار، وأنّ موظفاً بارزاً في مكتب المالكي كان مسؤولاً عن الدعم المالي للحوثيين. وخلال التقدم في الاستيلاء على العراق، قام الإيرانيون ونظام الأسد باحتلال غزة بواسطة حماس والجهاد عام 2007، وبيروت بواسطة حزب الله عام 2008. ودفعوا الحوثيين للتحرش بالسعودية عام 2009.

إن تصدير الثورة، وهو المبدأ الذي اعتمده الخميني، تحول إذن أو صارت صيغته الوحيدة، تكوين ميليشيات مسلَّحة إيرانية خالصة، أو تدعمها إيران(مثل الجهاد فحماس)، بدا أنها تريد المزايدة على العرب في القضية الفلسطينية، ثم ملّتْ من هذا التظاهر، فانصرفت لتخريب المجتمعات وشرذمتها أو الاستيلاء عليها مع الاستمرار في تقسيمها!

لماذا كانت هذه هي النتيجة الوحيدة للتدخل الإيراني في أي مكان؟ لسببين: لأنّ المقاربة طائفية ومذهبية ضيقة من جهة، ولأنها قومية إيرانية من جهةٍ ثانية، ولأنها لا تعرض بدائل من أي نوعٍ من جهةٍ ثالثة. أما الطائفية المقترنة بالقومية الإيرانية فتبدو في أسوأ نتائجها من العراق. فكثرة الناس بالعراق شيعية، وهو بلدٌ غني. وكان يمكن لإيران وأميركا تساعدها إن شاء نظام يتسع للجميع، يبقى حليفاً لإيران للأبد. لكنّ الإيرانيين سرقوا هُمْ وعملاؤهم البلاد، وفشلوا حتى في إقامة جيش طائفي، وجندوا ميليشيات لقتل الآخرين، فتسببوا في ثوران داعش، وما استطاعوا إخراجه من أي مكان بكل جيوشهم إلاّ بمساعدة الطيران الأميركي. ثم بعد إخراج الطيران لداعش انصرفت ميليشياتهم يقودها سليماني في أمرلي وجرف الصخر وتكريت وعشرات القرى والبلدات لقتل السنة وتهجيرهم ونهب بيوتهم وتخريبها. وهذا ما قصدْتُهُ من أنّ مشروع تصدير الثورة لا يعرض بدائل حتى للشيعة العرب، وإنما يحولهم إلى جنود في مشروع ولاية الفقيه ظاهراً، والمشروع القومي الإيراني فعلاً. أما السنة عرباً وغير عرب؛ فإنه بعد تلبُّثٍ قليلٍ مع فلسطين والجهاد وحماس، ما عاد يعرض غير التهجير أو القتل مقروناً بالتكفير، أو التشبيع. فهو مشروعٌ إحلالي يرمي لإلغاء الآخر مثل المشروع الصهيوني. وإذا قيل إنه ينجح رغم ذلك، فنقول هناك تنامٍ في القدرةعلى القتل والتخريب، وما استولى على مكان – رغم الهشاشة الاجتماعية والسياسية الظاهرة- إلاّ بمعونة الأميركيين أو داعش أو أطراف محلية مثل حالة الجنرال عون بلبنان أو علي عبد الله صالح باليمن.

إنّ مشروع " تصدير الثورة" الذي تحدث عنه الخامنئي أخيراً من جديد، المقصود به أن يُنسينا ويُنسي الإيرانيين الخزعبلات والهياجات الطائفية والإمبراطورية والتي نشرها ولايتي ونصر الله وعلي يونسي وجعفري وقزويني في الأسابيع الماضية، وبخاصةٍ بعد عاصفة الحزم، ساعة باسم مكافحة التكفير والإرهاب، وساعة باسم نُصرة آل البيت، واستلام البيت الحرام من السنة لتسليم مفتاحه للمهدي عندما يحضر(!)، وساعة باسم إعادة الإمبراطورية الساسانية التي هدمها العرب وعواصمها بغداد ودمشق وبيروت وصنعاء!

وعندما نقول إنّ التحرك الإيراني الطائفي والقومي أضرَّ بإيران، فليس في ذلك تعزية للنفس، بل الواقع أنّ أوهام القوة إنما تصاعدت (بما في ذلك العمل على إنتاج سلاح نووي) بسبب الغزو الأميركي للمشرق العربي والإسلامي، وإشراك إيران في الغنائم، والتوهم أنّ أميركا ستسمح لإيران بإنتاج القنبلة كما سمحت لباكستان!

ولذا فإنّ المواجهة لهذا الخراب والتخريب تحتاج لأمرين اثنين: توقُّف الولايات المتحدة عن دعم المشروع الاستيلائي الإيراني- واستعداد العرب للدفاع عن دولهم وشعوبهم. في الأمر الأول؛ فإنّ اجتماع كامب ديفيد قد يكون تمهيداً لذلك. فلا أحد يريد من الولايات المتحدة غزو إيران أو العمل على تغيير نظامها؛ بل منعها من الاستيلاء على البلدان التي تسببت الولايات المتحدة في انهيار أنظمتها ودمار شعوبها مثل العراق وأفغانستان وسورية. أمّا في الأمر الثاني (الدفاع عن الشعوب والدول) فإنّ المطلوب أن تكون لدى شعوبنا بدائل غير العنف الإيراني، والعنف الداعشي. إنّ بعضاً من شبان هذه الشعوب تتوهم أنّ داعشاً هو الإنقاذ من إيران. ونحن نرى داعشاً من حولنا لا يقاتل في سورية غير المسلحين المُعادين لبشار الأسد وها هم في القلمون: داعش يقاتل النصرة وجيش الفتح من جهة سورية، وميليشيا نصر الله تقاتل جيش الفتح والنصرة من جهة لبنان. شعوبنا تحتاج إلى حماية من عنف نصر الله، ومن عنف البغدادي والجولاني. ومن مستلزمات انفتاح الآفاق والبدائل السلمية للجميع: ذهاب النظام السوري، و تغير النظام العراقي. ولا بد أن تنكسر حلقةٌ من حلقات العنف والحصار به، والأولوية لسورية بعد اليمن. كان الإيرانيون إلى أسابيع قليلة يفتخرون باحتلال المدن، وهم يفتخرون اليوم باحتلال تلة موسى بالقلمون! فيا للعرب!

www.ridwanalsayyid.com

جريدة الشرق الأوسط في صفحة الرأي يوم الجمعة 22/5/2015

كلما انتكس النظام السوري في معركة أو مكان، يجد الإيرانيون وحزب الله أنفسهم مندفعين لنُصرته وتقوية معنوياته بقدر ما يستطيعون وما لا يستطيعون! وقد أُضيفت إلى هموم ومصائر الأسد، هموم النظام الفاشل الذي أقاموه بالعراق- وهم وم نُصرة الحوثي الذي كان رأْيُهُمْ أولاً أن ينفصل بإقليم، وأن يسيطر مثل حزب الله على مفاصل النظام من داخله، قبل أ !ن يغرَّهُ علي عبدالله صالح للانتقام من آل الأحمر، ومن جنوب اليمن

بعد الوفود المتوالية والمتتالية سراً وعلناً إلى سورية والعراق ولبنان واليمن، وتصريحاتها العنترية بشأن الانتصار الإلهي والإيراني والشيعي، وجد الخامنئي نفسَه مضطراً للتذكير بالمبدأ الأصلي المضمَّخ بقداسة الخميني، فتحدث من جديد عن "تصدير الثورة" . والمفهوم من "تصدير الثورة" كما تجلّى ذلك خلال عقدين وأكثر، تحريض "الشعوب" على مقاتلة الو لايات المتحدة وإسرائيل، وتحريض تلك "الشعوب" الغفورة والغفيرة على أنظمتها (طبعاً باستثناء النظام السوري خليف ا لثورة الإسلامية منذ قيامها!). وقد كانت لهذه السياسات نتائج كارثية على العرب والبلدان المجاورة بعامة، وعلى إيران أ يضاً. لقد استترت "الثورة " في البداية بحرب صدّام عليها، ودعم العرب له. ثم استترت بالنضال من أجل فلسطين . ثم فجرت بالإعانة في مكافحة الإرهاب. ثم ما لبثت أن انكشفت بالاستيلاء على البلدان وتخريبها، ونشر الطائفية والمذهبية ف يها. وهي تفعل ذلك عَلَناً منذ استيلاء الأميركيين على العراق عام 2003، وتسليمه إلى إيران وأعوانها بالداخل العراقي و هي خارجةٌ منه عام 2010. ففي العراق جنّدت ميليشيات للنهب والسلب والاغتيال، وسيطرت على معظم السياسيين العرا قيين (الشيعة) الذين سادوا في النظام الذي أقامه الأميركيون بالتنسيق معهم. وهم الذين أبْقَوا على المالكي بالاتفاق مع الأم يركيين بالطبع باعتباره الأكثر خضوعاً لهم من بين الساسة العراقيين. ويكفي دليلاً على ذلك أنّ المالكي كان ينفق (بواسط ة سليماني) على الميليشيات العراقية التي ذهبت لمساعدة بشار، وأنّ موظفاً بارزاً في مكتب المالكي كان مسؤولاً عن الد عم المالي للحوثيين. وخلال التقدم في الاستيلاء على العراق، قام الإيرانيون ونظام الأسد باحتلال غزة بواسطة حماس و .الجهاد عام 2007، وبيروت بواسطة حزب الله عام 2008. ودفعوا الحوثيين للتحرش بالسعودية عام 2009

إن تصدير الثورة، وهو المبدأ الذي اعتمده الخميني، تحول إذن أو صارت صيغته الوحيدة، تكوين ميليشيات مسلَّحة إيرانية خالصة، أو تدعمها إيران(مثل الجهاد فحماس)، بدا أنها تريد المزايدة على العرب في القضية الفلسطينية، ثم ملّتْ من ه !ذا التظاهر، فانصرفت لتخريب المجتمعات وشرذمتها أو الاستيلاء عليها مع الاستمرار في تقسيمها

لماذا كانت هذه هي النتيجة الوحيدة للتدخل الإيراني في أي مكان؟ لسببين: لأنّ المقاربة طائفية ومذهبية ضيقة من جهة، و لأنها قومية إيرانية من جهةٍ ثانية، ولأنها لا تعرض بدائل من أي نوعٍ من جهةٍ ثالثة. أما الطائفية المقترنة بالقومية الإيران ية فتبدو في أسوأ نتائجها من العراق. فكثرة الناس بالعراق شيعية، وهو بلدٌ غني. وكان يمكن لإيران وأميركا تساعدها إن شاء نظام يتسع للجميع، يبقى حليفاً لإيران للأبد. لكنّ الإيرانيين سرقوا هُمْ وعملاؤهم البلاد، وفشلوا حتى في إقامة جيش ط ائفي، وجندوا ميليشيات لقتل الآخرين، فتسببوا في ثوران داعش، وما استطاعوا إخراجه من أي مكان بكل جيوشهم إلاّ بم ساعدة الطيران الأميركي. ثم بعد إخراج الطيران لداعش انصرفت ميليشياتهم يقودها سليماني في أمرلي وجرف الصخر وتكريت وعشرات القرى والبلدات لقتل السنة وتهجيرهم ونهب بيوتهم وتخريبها. وهذا ما قصدْتُهُ من أنّ مشروع تصدير الثورة لا يعرض بدائل حتى للشيعة العرب، وإنما يحولهم إلى جنود في مشروع ولاية الفقيه ظاهراً، والمشروع القومي ا لإيراني فعلاً. أما السنة عرباً وغير عرب؛ فإنه بعد تلبُّثٍ قليلٍ مع فلسطين والجهاد وحماس، ما عاد يعرض غير التهجير أ و القتل مقروناً بالتكفير، أو التشبيع. فهو مشروعٌ إحلالي يرمي لإلغاء الآخر مثل المشروع الصهيوني. وإذا قيل إنه ينج ح رغم ذلك، فنقول هناك تنامٍ في القدرةعلى القتل والتخريب، وما استولى على مكان – رغم الهشاشة الاجتماعية والسياسية الظاهرة- إلاّ بمعونة الأميركيين أو داعش أو أطراف محلية مثل حالة الجنرال عون . بلبنان أو علي عبد الله صالح باليمن

إنّ مشروع " تصدير الثورة" الذي تحدث عنه الخامنئي أخيراً من جديد، المقصود به أن يُنسينا ويُنسي الإيرانيين الخزعبلا ت والهياجات الطائفية والإمبراطورية والتي نشرها ولايتي ونصر الله وعلي يونسي وجعفري وقزويني في الأسابيع الما ضية، وبخاصةٍ بعد عاصفة الحزم، ساعة باسم مكافحة التكفير والإرهاب، وساعة باسم نُصرة آل البيت، واستلام البيت الح رام من السنة لتسليم مفتاحه للمهدي عندما يحضر(!)، وساعة باسم إعادة الإمبراطورية الساسانية التي هدمها العرب وعو !اصمها بغداد ودمشق وبيروت وصنعاء

وعندما نقول إنّ التحرك الإيراني الطائفي والقومي أضرَّ بإيران، فليس في ذلك تعزية للنفس، بل الواقع أنّ أوهام القوة إنم ا تصاعدت (بما في ذلك العمل على إنتاج سلاح نووي) بسبب الغزو الأميركي للمشرق العربي والإسلامي، وإشراك إيرا !ن في الغنائم، والتوهم أنّ أميركا ستسمح لإيران بإنتاج القنبلة كما سمحت لباكستان

ولذا فإنّ المواجهة لهذا الخراب والتخريب تحتاج لأمرين اثنين: توقُّف الولايات المتحدة عن دعم المشروع الاستيلائي الإ يراني- واستعداد العرب للدفاع عن دولهم وشعوبهم. في الأمر الأول؛ فإنّ اجتماع كامب ديفيد قد يكون تمهيداً لذلك. فلا أحد يريد من الولايات المتحدة غزو إيران أو العمل على تغيير نظامها؛ بل منعها من الاستيلاء على البلدان التي تسببت ا لولايات المتحدة في انهيار أنظمتها ودمار شعوبها مثل العراق وأفغانستان وسورية. أمّا في الأمر الثاني (الدفاع عن الشع وب والدول) فإنّ المطلوب أن تكون لدى شعوبنا بدائل غير العنف الإيراني، والعنف الداعشي. إنّ بعضاً من شبان هذه ال شعوب تتوهم أنّ داعشاً هو الإنقاذ من إيران. ونحن نرى داعشاً من حولنا لا يقاتل في سورية غير المسلحين المُعادين لب شار الأسد وها هم في القلمون: داعش يقاتل النصرة وجيش الفتح من جهة سورية، وميليشيا نصر الله تقاتل جيش الفتح وا لنصرة من جهة لبنان. شعوبنا تحتاج إلى حماية من عنف نصر الله، ومن عنف البغدادي والجولاني. ومن مستلزمات انفتا ح الآفاق والبدائل السلمية للجميع: ذهاب النظام السوري، و تغير النظام العراقي. ولا بد أن تنكسر حلقةٌ من حلقات العنف والحصار به، والأولوية لسورية بعد اليمن. كان الإيرانيون إلى أسابيع قليلة يفتخرون باحتلال المدن، وهم يفتخرون اليوم ! باحتلال تلة موسى بالقلمون! فيا للعرب

www.ridwanalsayyid.com

جريدة الشرق الأوسط في صفحة الرأي يوم الجمعة 22/5/2015

عقدت مؤسسة الفكر العربي (رئيسها الأمير خالد الفيصل) مؤتمرها السنوي الرابع عشر(فكر 14)(6-
8/12/2015) بمقر الجامعة العربية بالقاهرة. وقد افتتح المؤتمر الرئيس المصري عبد الفتاح السيسي. وكانت المناسبة ذ
كرى مرور سبعين عاماً على إنشاء الجامعة العربية، ولذا فقد كان موضوع هذا المؤتمر- كما في العام الماضي-: التكا
.مل العربي

يعيش العالم العربي كما هو ظاهرٌ وواضح منذ خمسة أعوام مخاضاتٍ هائلةً في ظلّ تفاقُم ثلاث ظواهر: تراجع حراكات
.التغيير المدنية السلمية- والتدخلات الخارجية- والانشقاقات الدينية

لقد أدّى تراجُع الحراكات الشبابية المدنية في كل مكان إمّا إلى استعادة الأنظمة القديمة لسطوتها بالعنف والتدمير، أو إلى
فوضى عارمة تهدد الإنسان والعمران، أو إلى خوفٍ من جانب الناس على الدولة بحيث سهُلَ على القوى العسكرية والأم
!نية دون التنكر لشعارات الثورات، القبض على الزمام، كأنما لم يحدث شيئ أو لكي لا يحدث شيئ غير متوقع

أما التدخلات الخارجية فقد واجهت الحراكات منذ البداية. فصحيح أنّ الخامنئي زعم أولاً أنّ الحراك الشبابي حدث من و
حي الثورة الإيرانية؛ لكنه ومنذ أواخر العام 2011 بدأ يدعم نظام الأسد، ويدفع المالكي باتجاه الحرب الأهلية. وزادت رو
سيا مبيعات الأسلحة وإمداداتها للنظام السوري. ثم منذ العام 2013 صار لإيران عسكر وميليشيات على الأرض السورية
، وتصاعدت وتيرة التدخل الروسي إلى أن بلغت الذروة في الهجمة الأخيرة المستمرة بالطيران والصواريخ وآلاف ال
ضباط والخبراء في القواعد وغرف العمليات من الساحل إلى الحدود التركية فالحدود الأردنية. أمّا الجولان والحدود الس
ورية مع إسرائيل، فإنّ الصهاينة كفيلون بحمايتها من شرور الإرهاب والجيش الحر بالتنسيق مع طيران بوتين وصواريخه
. وعندما نذكر روسيا وإيران أو نخصُّهما بالذكر فلأنهم أكبر المتدخلين، وإلاّ فإنه وقبل ظهور داعش والحملة العالمية ع
لى الإرهاب بسورية والعراق؛ فإنّ تركيا تدخّلت وما تزال في سورية والعراق. وهذا فضلاً عن بعض الدول العربية، وا
ستخبارات الولايات المتحدة وبعض الدول الأوروبية. وقد أجمع كل المتدخلين أخيراًعلى أنهم إنما يكافحون الإرهاب. وما
! قصّر الإرهابيون في استدراج التدخلات عندما نشروا الرعب في كل مكانٍ في العالم بالانتحاريات والتفجيريات

إنّ حقبة الاضطراب المتعدد الأسباب هذا، تلت حقبةً أو حِقَباً سادت كلاً منها مسلَّمةٌ من المسلَّمات، اعتُبرت هي عامل ال
توحيد والاستنهاض في الحقبة المعنية. في البداية كانت المسلَّمة أنه لا بد من تقديم تحرير فلسطين على أي اعتبارٍ آخَر.
ثم قيل في فترةٍ أُخرى بل لا بد من الوحدة العربية لتحقيق التحرير. ثم ساد لعقدين وأكثر هاجس وممارسات الثورة والثور
ان والمقاومات والحروب الشعبية الطويلة الأمد من جانب السلطات والمعارضات! وخلال الحقبة هذه ظهر الثوران الإ
سلامي الذي سعى أيضاً للتغيير الجذري! مما دفع باحثين ومفكرين للذهاب إلى أنّ بنية الفكر العربي واحدة مهما تعددت
!تياراته والايديولوجيات التي يجري التشبُّثُ بها كأنما هي المثالُ الاوحدُ للحقيقة الواحدة

لقد لعبت أيديولوجيات ونضالات التحرير والوحدة والمقاومة في المدى الطويل، الأدوات نفسَها التي تلعبها اليوم الممار
ساتُ التدخليةُ والانشقاقات والفتن الدينية- بمعنى أنّ الاستقطاب والشرذمة والتفكك والنزاعات الداخلية؛ كانت هي النتائج ا
.لتي حصدتها المجتمعات والدول العربية

لماذا أُقدِّم بهذا كلِّه وأنا في صدد الحديث عن مؤتمر مؤسسة الفكر العربي بالجامعة العربية؟ لأنّ المؤسسة تطرح مسألة
التكامُل والاعتماد المتبادَل باعتبارها عامل جمعٍ وتضامُنٍ ومحاولة للخروج من أفخاخ الشرذمة والانقسام، ومن أهوال ال
قتل والتهجير. لكنْ ليس هذا فقط. إذ إنّ المؤسسة تعلنُ عن بدء مرحلةٍ جديدةٍ نهجاً وموضوعاً أو موضوعات. ذلك أنّ الج
امعة العربية هي رابطةٌ لدولٍ تعتمد مبدأ السيادة لوحداتها كما هومعروفٌ في المجتمع الدولي. بينما تريد مؤسسةُ الفكر ا
لعربي الانطلاق من المجتمعات المدنية الشبابية بدون مسلَّماتٍ ولا أفكار مسبقة. والمقصودُ بذلك ليس المواجهة مع الجام
عة ودولها، بل التلاقي تحت سقف الجامعة لإعطائها دفعاً جديداً بواسطة النُخَب والقيادات الشابة التي تتجاوز الاندماجيات
.والثورانات، التي اعتبرت الجامعة دائماً دليلاً على الفشل وليس دليلاًعلى الثبات والصمود

ما أمكن النجاح في إنقاذ فلسطين، ولا في تحقيق الوحدة من طريق النظام القائد أو من طريق الثورة، فليلتقِ العربُ الجُدُدُ
في الجامعة لتحقيق التكامل بين الوطني والقومي، وبين المحلي والعربي، وبين العربي والعالمي. وهكذا وبتغيُّر الأفكار
وبروز ضرورات جديدة، تتغير الطرائق . لقد عمد شبابُ مؤسسة الفكر العربي الآتون من سائر انحاء العالم العربي إلى
تغيير الأسئلـة وتركيز الملفّات، وتغييـر طرائق البحث. ففي خمسـة أو ستة ملفات كان السؤال دائماً بـ"كيف" ، وليس بماذ
ا ولا بلماذا؟ هناك الملف الثقافي، والملف الاقتصادي، والملف التنموي، والملف الامني والعسكري. وفي كلٍ من هذه الم
لفات يجري السؤال من طريق الكيفية عن الأساليب والحلول والبدائل العملية عبر أسئلةٍ جزئيةٍ متوالدة، تبحث عن الفعالية
.وعن الإقدار أكثر مما تبحث عن الإجابات الجاهزة

هل تحتاج أسئلة الشباب إلى سلطة وتكليف، ومن الذي يُكلِّف؟ أسئلةُ الشباب لا تحتاج لشيئٍ من ذلك، وإنما ترمي لاستحدا
ث وعيٍ عامٍ بالخيارت البناءة المتلاقية مع مصالح العرب، وثقافة العالم، وهم يستطيعون على مدى العام 2016 المُضيَّ
إلى جانب خبراء وباحثين في بحث هذه الموضوعات، وتقديم الأفكار والحلول والبدائل وتعديد الممكنات عملياً، فهم يملكو
ن إذا صحَّ التعبير سلطة الاقتراح؛ ذلك أنّ أمرهم كما جاء في القرآن الكريم" شورى بينهم". وهذه هي الفكرة الجديدة أو
الباقية في المجتمعات المدنية. بل إنّ هذه "الشورى" الإبداعية، إنما تُسهمُ أيضاً وأيضاً في استحداث أو تطوير المجتمعا
ت المدنية، إذ يُقْدِرُ كلٌّ من هؤلاء الشبان والشابات الآخَرَ الوطنيَّ والآخَرَ العربيَّ فيحدث الاشتراك، ويحدث الاعتماد الم
تبادَل، لأنّ الالتزام يصبح تلقائياً لا إلزام فيه ولا إكراه من أي نوع. لقد كان المعهود أن يتحدث مُحاضرٌ ويصغي الآخرو
ن، أمّا في هذه المبادرة فإنّ الجميع يشاركون ويتفاعلون ولا يعلو صوتٌ على صوتٍ إلاّ بقوة الفكرة والقدرة على إقناع ا
.لمجموعة بها بحيث تُصبح في هذا المجال أو ذاك هي سؤالُ أو أحد أسئلة العام

إنّ سؤال التكامل ليس سؤالاً جديداً. فقد انطرح كما سبق القول في مؤتمر مؤسسة الفكر في العام الماضي. وبين يديَّ ك
تاب الأسكوا للتنمية العربية للعام 2014 وهو عن التكامل. وفي كتيبات مؤسسة الأهرام واحدٌ بعنوان: التكامل المأزوم. و
الفرق الآن أنّ التكامل يصبح في وعي الشباب وعملهم خياراً ووعياً وإمكانيةً وسبيلاً للخروج من التأزم إلى فضاءات الج
.ماعة العربية واختياراتها وحرياتها

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com
جريدة الشرق الأوسط في صفحة الرأي يوم الجمعة في 11/12/2015

كنتُ لعدة أيام في أسبانيا أستاذاً زائراً بدعوة من "كرسي دراسات الحضارة الإسلامية وتجديد الفكر الديني" بغرناطه لأحاضر في جامعتي إشبيلية وغرناطه والمؤسسة العربية الأوروبية، في موضوعات تتعلق بالإسلام والآخر، وإمكانيات التجديد في الفكر الإسلامي، و"الإسلام السياسي، أُطروحاته ومستقبله". واعترف أنني كنتُ متهيباً في الموضوعين الأولين (أي الآخر، والتجديد)، أمّا الإسلام السياسي فقد اعتبرته موضوعاً ميَسراً نسبياً لأنني تابعتُ حركاته وأفكاره على مدى رُبع قرن، وأصدرتُ بشأنه أربعة كتب وهي: الإسلام العاصر (1987)، وسياسيات الإسلام المعاصر(1997) والصراع على الإسلام (2004)، وأزمنة التغيير، الدين والدولة والإسلام السياسي(2014).

لقد ثبت بعد البدء من إشبيلية والوصول إلى غرناطه أنني كنتُ مخطئاً. فطريقة الكرسي الذي دعاني هو الإعلان عن المحاضرات والأساتذة، ويتسجَّل الطلاب لها من سائر جامعات أسبانيا، وإذا كان الاهتمام كبيراً يجري تنفيذ الفكرة. وقد تسجّل الأكثرون لسمينارَي الإسلام السياسي، وهم من الأسبان والمغاربة والإماراتيين والفرنسيين والأميركيين. وما فهمتُ السبب إلاّ بعد أن بدأتُ بالمحاضرات في هذا الأمر، ثم تلقيت الأسئلة والاستفسارات والتعليقات بعد كل محاضرة. لقد تبين أنّ اهتمام طلاب الدراسات العليا هؤلاء، وهم آتون من كليات الحقوق أو العلوم السياسية أو العلوم الاجتماعية، وبينهم كهولٌ معنيون بالعلاقات الإسلامية –

المسيحية، أو بالشأن السياسي الأوروبي والعلاقات العربية- الأوروبية، تبيّن أنهم مهتمون بالإسلام السياسي ومستقبله، رغم ارتعابهم من العنف باسم الإسلام. فهم يقولون بصراحة، هل من المعقول أن لا يكونَ في العالم العربي خارج منطقة الخليج غير تيارات الإسلام السياسي والجهادي أو العسكر؟ وقد قال لي واحدٌ منهم في مداخلةٍ طويلة: الجهاديون زائلون رغم تخريباتهم الهائلة، لأنّ العالم كله ومنه العرب والمسلمون ضدهم. إنما المشكلة، أنه خارج منطقة الاستقرار في الخليج، ليس هناك خيارٌ ظاهرٌ غير جماعات: الإسلام هو الحل، وتطبيق الشريعة، والتمكين، والمرجعية الإسلامية للدولة، أو أنّ الإسلام دينٌ ودولة! وقلتُ: بالفعل فإنّ المشهد العربي غير واعد بعد اضطراب العام 2011. وقد بدا لشهورٍ عامي 2012 و2013 أنه ما عاد هناك غير أحد ثلاثة خيارات: الإسلام السياسي، أو الجهاديات والإرهاب والحروب الأهلية، أو أن يعودَ العسكريون لفرض الاستقرار إن استطاعوا. لكنّ المشهد تغير رغم بقاء الصعوبات والأهوال. وأتى التغيير من ناحيتين: الناحية الأولى هدوء المشهد نسبياً في المغرب العربي في البلدان الثلاث: المغرب وتونس والجزائر رغم وجود إسلام سياسي في السلطة، ووجود جماعات إرهابية هنا وهناك. والناحية الثانية: المبادرات الخليجية لاستعادة الاستقرار في المنطقة من البحرين إلى اليمن إلى سورية. وتقديم دعم كبير لمصر، والعمل الدبلوماسي الدولي، والعمل على الأرض لمقاتلة الإرهاب. إنّ هذين المؤشّرين يفيدان أنه في المدى المنظور، سيكون من الممكن الخروج من السيطرات العسكرية والأمنية، ومن الإسلام السياسي أيضاً. ولا داعي للتدليل على أنّ العسكريات قد استنفدت مدتها منذ زمن. ولننظر في البلدان العربية التي كان أو ما يزال يحكمها العسكريون، فهي تغصُّ بالاضطراب والنزاعات التي تشبه الحروب الأهلية. أما تيارات الإسلام السياسي فلديها مشكلة أساسية لا أعرف إن كانت ستتمكن من حلِّها، وهي مقولة: الإسلام دينٌ ودولة. ولا بد لاستعادة الشرعية من تطبيق الشريعة بقوة النظام السياسي الذي يسيطرون فيه وعليه. وبالطبع إمّا أن نأخذ هذه الأقوال على محمل الجد، فيعني ذلك أنّ مشروعهم إقامة دولة دينية مثل النظام الإيراني أو لا نأخذهم على محمل الجد باعتبار أنهم ما نفّذوا شيئاً من ذلك في المغرب وتونس والجزائر، وهم جميعاً في تلك البلدان في السلطة أو قريبون منها. وقد قرأتُ قبل أيام أنّ راشد الغنوشي الزعيم الإسلامي التونسي والذي غادر حزبه واجهة السلطة اختياراً قبل سنتين، يريد في المؤتمر العام لحركة النهضة اقتراح إنشاء حزب سياسي بحت، والتخلّي التام عن العمل الدعوي، اتباعاً لفلسفة الدستور، وقانون الأحزاب. وبنكيران رئيس وزراء المغرب يتحدث دائماً عن طاعة الملك، وأنه لا سلطة له إلاّ ما تعطيه إياه الانتخابات. إنما لو قلنا بالفعل إنّ هؤلاء عمليون أو براغماتيون أو ما هو أسوأ، يبقى أنه لا نهوض ولا تجدد ولا آفاق حقيقية مفتوحة لديهم لمطالعة الأوضاع الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية. وحتى مشكلة العنف باسم الدين الذي تمارسه الجماعات الإرهابية، لا نلمس تفكيراً جدياً لدى الإسلاميين (المعتدلين!) للتدبير والمعالجة!

لقد تابعتُ في غرناطه مشهداً مؤثراً وواعداً لبرنامج الماستر في كرسي دراسات الحضارة الإسلامية وتجديد الفكر الديني بالمؤسسة العربية الأوروبية. وهو برنامجٌ يستحق الدعم العربي بإرسال طلاب ممنوحين إليه من أجل تنمية العلاقات العربية الأوروبية، ومن أجل التجدد الفكري والحضاري.

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com

جريدة الاتحاد في صفحة وجهات نظر يوم الأحد 15/5/2016

I

:أولاً: التقليد الفقهي، المعنى والظهور
أردت في مطلع هذه المحاضرة عن التقليد وإشكاليات الاجتهاد والتجديد، الاستشهاد بنصين لرفاعة رافع الطهطاوي(18 -01
1873م)، يتعلق أحدهما بتصوره للتقدم العلمي الأوروبي، وعلائقه بالعلوم الحِكَمية كما يسميها عند المسلمين. أما النصُّ ا
.لآخر فيتعلق بقدرات التقاليد العلمية الإسلامية على الانفتاح والتجدد
يقول الطهطاوي في "مناهج الألباب المصرية" 1.
( ): "إنّ هذه العلوم الحكمية التي يظهر الآن أنها أجنبيةٌ، هي علومٌ إسلامية، نقلها الأجانب إلى لغاتهم من الكتب العربية. ولم تزل كتبها إلى الآن في خزائن ملوك الإسلام كالذخيرة. بل لا زال يتشبث بقراءتها ودراستها من أهل أوروبا حكماءُ الأزمنة الأخيرة". إنّ البارز في نصّ الطهطاوي، تلميذ المستشرق سلفستر دي ساسي بباريس بين عامي 1826 و 1831 ثلاثة أمور: الأول: التسوية بين العلوم الحِكَمية أو العقلية، والعلوم التجريبية. والثاني: اعتباره أنّ العلوم الأوروبية كلها م تأسِّسة على العلوم الإسلامية. وهذا يعني من ضمن ما يعنيه أنّ المسلمين ليسوا بحاجةٍ للاقتباس من الغرب، وبخاصةٍ في ا لعلوم المسمّاة حديثة، لأنها موجودةٌ ومتقدمةٌ. وأخيراً فإنّ الميراث المشترك يمكن أن يؤدي إلى صداقةٍ وتزامُل لتقارب ا لأفكار والأهداف. والأمر الثالث، وهو الدليل على الأمر الثاني أنّ كتب العلوم الحكمية، ما تزال موجودةً ومخطوطة في خزائن ملوك الإسلام، وأنّ العلماء الأوروبيين في زمانه ما يزالون حريصين على قراءتها والاطّلاع على محتوياتها.
2.
أما النصُّ الثاني فهو من "تخليص الإبريز في تلخيص باريز"، وهو يردُ في سياق الحديث عن التقدم الفرنسي في علوم ال فلك والرياضيات والجغرافيا. هنا يستطرد الطهطاوي قائلاً إنّ فقيهاً مالكياً اسمه المختار الكنتاوي من ناحية أزوات (أو أ زواد؟) على مقربةٍ من تمبكتو( ):" ألّف كتاباً سمّاه النزهة، جمع فيه جملة علوم. فذكر بالمناسبة علم الهيئة، فتكلم على ك روية الأرض وعلى سيرها ووضّح ذلك، فتلخّص من كلامه أنّ الأرض كروية، ولا يضرُّ اعتقاد تحركها أو سكونها..". والمؤلّف الذي يذكره الطهطاوي مات عام 1222هـ الموافق 1805م! ماذا يعني ذلك؟ ذلك يعني أنّ فقيه صحراء شنقيط وتمبكتو، وفي مطلع القرن التاسع عشر، كان ما يزال بنظر الطهطاوي يمتلك تقاليد علمية وفقهية متقدمة، هي التي تأسس تْ عليها ثقافة التقدم الأوروبي، وقد أمكن له بهذا الموروث واستناداً إليه، أن يُثبت كروية الأرض شأن كوبرنيكوس وغا ليليو: فلماذا لا تستطيع ثقافتُنا العريقة، وأمتُنا صاحبةُ الخيرية –
.( ) في نظر الطهطاوي أيضاً- استدراكَ ما فات، والاستعداد لما هو آت
فلنعُدْ بشكلٍ موجز إلى التقليد والنظام الفقهي في الإسلام، والذي تكوَّن وظهر فيما بين القرنين الثاني والرابع للهجرة/ الثامن والعاشر للميلاد، والذي كان ما يزال يُظهر مقاومةً ووعياً بإمكانيات التجدد والإنجاز في مطلع القرن التاسع عشر ا لميلادي، أي بعد عشرة قرون على نشوئه. إنني أُريدُ أن أُشير هنا بإيجاز إلى خمس خطواتٍ أو مراحل أعتبرها زمن ظهو ر التقاليد المؤسِّسة لذلك النظام، وهي: مرحلة الفقهين أو التقليدين الحجازي والعراقي - ومرحلة فقهاء الأمصار أو حَمَلة العلم - ومرحلة الطبقات والقواعد - ومرحلة التلاؤم أو تقسيم العمل بين الفقهاء والدولة - ومرحلة ظهور المذاهب الف قهية. وبالطبع فإنّ هذه المراحل لا تتتابع بشكلٍ واضح، بل تتمايزُ وتتداخلُ في الوقت نفسِه. بيد أنها أفضت في المرحلتين ا لثالثة والرابعة إلى تبلْوُر تقاليد وأعراف وقواعد عامة سواء فيما بين العلماء، أو بينهم وبين الدولة.
أ. الفقه الحجازي والفقه العراقي(70-
130هـ) على وجه التقريب. وهو فقه التابعين ممن تتلمذ على الصحابة في المدينة ومكة وامتداداً إلى اليمن من جهة- وم ن تتلمذ على الصحابة بالعراق في الكوفة والبصرة والمدائن الأصغر. وتجمع هذا الفقه مفاهيم معيَّنة للسنة والعُرف السا ئد بكلٍّ من الناحيتين. وفي هذه الفترة حصل التمايُز بين فقه السلف لدى الحجازيين، وفقه الرأي لدى العراقيين. وعلى الر غم من ظهور "فقهاء المدينة السبعة" من أبناء الصحابة؛ فإنّ كلاً من سعيد بن المسيِّب(-94هـ)، والزهري(-124هـ) كانا الشخصيتين الأبرز، ربما لتوسيعهما مصادر الفتوى باتجاه تفسير القرآن، والسيرة النبوية. بينما اعتمد الآخرون على ال سنة العملية للنبي صلواتُ الله وسلامُهُ عليه، وفتاوى الصحابة وآرائهم وبخاصةٍ عمر بن الخطاب( ). أما العراقيون فقد برز من بينهم جابر بن زيد والحسن البصري، ومحمد بن سيرين. وقد تكون لتسمية الفقه العراقي بفقه الرأي في هذه الفتر ة علاقةٌ بأحكام القُضاة في الكوفة والبصرة. ثم إنّ العراقيين عُنُوا ببدايات التفكير الكلامي، ومسألتي الإيمان والقَدَر (ولذ لك أيضاً علاقةٌ بالرأي والاعتقاد)
( ). أما اتهام المدينيين للعراقيين بمخالفة السنة (التي كانت بمثابة العُرف السائد في العمل والأقضية) فليس صحيحاً لأنه .( )كانت للعراقيين سُنَنهمْ أو أعرافهم أيضاً وأخذهم عن الصحابة الذين نزلوا بينهم مثل ابن مسعود وعلي بن أبي طالب
ب. مرحلة حَمَلة العلم وفقهاء الأمصار (130-
180هـ). وفي هذه المرحلة ظهر أمران: الاحتراف، بحيث تمايز الفقهاءُ عن القُضاة. وبدأ تدوينُ الأسئلة والجوابات، وجم ع الأحاديث والسُنَن، والتي كانت أجزاءَ خاصةً في المرحلة السابقة. والأمر الآخر غير الاحتراف، ظهور رُموز أو فقها ء كبار يجتمع حولهم الطلاب من مثل أبي حنيفة ومالك. وإن لم يقتصر الأمرُ عليهما، بل ظهر أكثر من فقيه متميز في ك ل مصر وبلدة. ومما له دلالتُه في مسألتي الاحتراف والتمدْرُس تقارُبُ المصادر رغم استمرار الأعراف الخاصة في كل .( ) مصر. إذ تبادل الشيوخ من كل مصر التلامذة والمدوَّنات. وتطورت الرحلة في طلب الحديث والفقه وقراءة القرآن
:(جـ. مرحلةُ الطبقات والقواعد: (180-240هـ
-
إنّ المعني بالطبقات، إقبال فقهاء ومحدِّثي كلّ مصر على وضْع قوائم ذات ثلاثة حلقات أو أجيال فيما بين الصحابة وتابعي التابعين، ممن يؤْخَذُ عنهم الفقه أو يُروى عنهم الحديث، إمّا باعتبارهم ذوي اجتهادات، أو باعتبارهم ثقاتٍ في رواية الحد يث وإسناده. وفي الغالب فإنّ الواردين في الحلقتين الثالثة والثانية لهم تآليفٌ أو رسائل في موضوعات فقهية معينة أولهم مجموعات حديثية باسم السُنن والمسانيد أولهم تفاسير مثل تفاسير الخمسمائة آية. ويبدو الوعي بالطبقة والوعي بتكليف تحم ل العلم في كتب مثل كتاب العلل لعلي بن المديني، وطبقات ابن سعد، وطبقات خليفة بن خياط، والمعرفة والتاريخ للبَسَوي .( )..الخ

-
أمّا القواعد فالمعنيُّ بها الرسائل في أُصول الاستنباط. وأشهرُ الرسائل بالطبع رسالة الشافعي(في أُصول الفقه). ويبدو م
ن رسائل الشافعي (-204هـ) الأُخرى أنّ أصول الاستنباط كتب فيها عديدون قبله بعد العام 150هـ (الذي يعتبره الذهبي
عام التصنيف( )!)، وقد كان هو يناقش الآخرين ويردُّ عليهم ويحدّد مفاهيم أشهرها تجاوُزُهُ للمفهوم القديم للسُنّة إلى اعتبا
رها الحديثَ المباشرَ عن رسول (ص)، وأنها مثل كتاب الله في المرجعية . وهكذا فإنّ كلَّ طرفٍ أو اتجاهٍ كلامي أو فقه
ي عُني في هذه المرحلة بوضع منهج أو برنامج عام، يتجاوزُ المحليات (الأمصار)، ويتجاوزُ الأعراف الخاصة بكل م
صر. وقد كان هناك مَنْ حاول وضع منهجٍ عامٍ يتناول الكلام والتفسير والحديث والفقه؛ في حين مال البعض الآخر إلى ا
.لربط بين الفقه والحديث وحسْب

ولا شكّ أنّ هذه التحدُّدات المفهومية في النصف الأول من القرن الثالث الهجري (الكتاب والسنة والإجماع) ومصير الس
واد الأعظم إليها، عَنَتْ ظهور تقليدٍ عامٍّ في معنى الفقه والاجتهاد الفقهي. بيد أنّ الأمر تجاوز التقنيات رغم شدة أهميتها إ
.لى بروز فهمٍ معيّن من جانب الفقيه لذاته ودوره ومهماته وإمكانياته

د. مرحلة التلاؤم أو تقسيم العمل بين السلطة والفقهاء: (240-
300هـ). في منتصف القرن الثالث، كانت تطورات الوعي والتقعيد تمضي باتجاه تجاوز الأمصار وأعرافها الخاصة، وا
ستيعابها في نظامٍ عامٍّ صارت مفاهيمه أكثر تحدداً، وهو الذي عُرف فيما بعد بأدلة التشريع أو مستندات الاستنباط عند ال
فقيه. ومع تحدُّد الأُصول والطرائق أو اتجاهها لذلك؛ فإنّ الفقيه ازداد وعْيُهُ بدوره ومهامِّه، سواء في شأن النصّ وما يت
.صل به (قرآناً وسنة)، أو ما يتصل بعلائق النصّ بالجماعة، والجماعة وفقهائها بالدولة

كانت السلطات تعتبر أنه لا علاقة لعلماء الفقه والحديث بالعمل السياسي. وهو اعتبارٌ ما خالفهم الفقهاء والمحدِّثون فيه. ل
كنْ خطر لهارون الرشيد(170-193هـ) وابنه المأمون (198-
218هـ) أنه لا علاقة للفقهاء والمحدِّثين أيضاً بشؤون الاعتقاد، وأنّ المتكلمين –
إلى جانب إمارة المؤمنين- هم أصحاب الصلاحية بذلك. وقد أجرى المأمون اختباراً في مسألة خَلْق القرآن، فاشتبك من
حيث لم ينتظر مع بعض المحدِّثين والفقهاء. وطوال ثمانية عشر عاماً، استمر الاختبار في نظر السلطات، والمحنة في نظ
ر الفقهاء والمحدِّثين، ثم حدثت المهادنة، واستقر التلاؤم بعد تجاذُباتٍ على أساس فكرة وممارسة تقسيم العمل، فالملف ا
لديني بأيدي العلماء، والملف السياسي وإدارة الدولة بأيدي أرباب السيوف- كما سُمُّوا فيما بعد -، والسيادة للدولة بالطبع
.( )في سائر المسائل

إنّ هذا التلاؤم القائم على تقسيم العمل، ساد العلاقات بين الفقه (التشريع والقضاء والأوقاف والمدارس) والدولة على مد
ى العصور الوسيطة، وإلى منتصف القرن التاسع عشر الميلادي. وما خلا الأمر من تنازُعٍ على المفاهيم والصلاحيات م
.( )ثل جداليات السنة والبدعة، والسياسة والشريعة، ولاحقاً جداليات القانون والشريعة

بيد أنّ هذا التطور الذي حدَّد المجال والصلاحيات وطرائق الأداء، حوَّل في الحقيقة الجهات الفقهية إلى "مؤسسة". واس
.تناداً إلى الاكتمال التقعيدي والتقني وانتظام العلائق بالسلطات، ظهرت المدارس الفقهية

هـ. مرحلة ظهور المذاهب الفقهية: (300-
450هـ): لا ندري في الحقيقة متى بدأت أو تبلورت فكرة المدرسة أو المذهب، ولماذا نُسبت إلى هذا الشيخ أو ذاك. وي
بدو أنه كان لا بد أن تتوافر في الشخصية المؤسِّسة عدة شروط: التأليف والتصنيف، والتلامذة الكثيرون، وانتساب التلاميذ
إلى عدة أمصارٍ وأقطار بحيث لا تسيطر عليهم التقاليد المحلية لأي مصر، وظهور شخصية أو شخصيات كبرى في كل
جيل تعيد التذكير بعمل المؤسِّس، وأعمال الأجيال اللاحقة، من طريق الشرح أو الاختصار والتحويل إلى متنٍ للتعلُّم. وي
ضيف ابن سمُرة في"طبقات فقهاء اليمن" أنّ من شروط استمرار المذهب استناده إلى سلطةٍ أو دولةٍ تعيِّنُ منه القُضاة، و
.( )تُساعد في نشر المدارس والتعليم المذهبي وتفيد وتستفيد من الشرعنة المتبادَلة

إنّ الواقع أنّ إفادة هذا المذهب الفقهي أو ذاك من دعم الدولة أو السلطة المعينة ظاهرٌ في بدايات تبلْوُر هذا التوجه الفقهي
أو ذاك. والأمثلةُ على ذلك عديدة وبخاصةٍ لدى الإباضية والزيدية. فقد قامت دُوَلٌ للإباضية في عُمان والمغرب. وقامت
دولٌ للزيدية في اليمن وطبرستان. وقد أفاد المذهبان بالطبع من قيام تلك الدول. بيد أنّ التقليد الفقهي تأثَّر، فقد ظهر لدى
الزيدية تقليدان فقهيان، وكذلك لدى الإباضية. ومن جهة أُخرى فإنّ الاحناف أفادوا طوال تاريخهم من دعم السلطات بدءًا
بالعباسيين، ثم المماليك والعثمانيين. لكنْ من ناحيةٍ أُخرى فإنّ الشافعية ما حظوا في تاريخهم المزدهر بالدعم إلاّ في فترتي
ن: فترة نظام المُلْك (-485هـ) وزير السلاجقة الذي أقام لهم النظاميات، وإن لم تكن قاصرةً عليهم، بل أفاد منها الأحناف
أيضاً. ثم هناك دولة صلاح الدين الذي كان شافعياً، أما أبناؤه وأبناء أخيه العادل فقد توزعوا على المذهبين الشافعي والح
نفي أيضاً. وقد احتضن المماليك المذاهب السنية الأربعة كما هو معروف، لكنّ وجود الشافعية ما تأثّر كثيراً بتقديم العثما
نيين للمذهب الحنفي. وما قامت في الأزمنة الكلاسيكية دولةٌ حنبليةٌ، لكنّ المذهب الحنبلي ظلَّ حاضراً. وهكذا فإنّ المذاه
ب الفقهية تأثرت إيجاباً أو سلباً بدعم السلطات أو الإعراض عن الدعم، لكنّ الإعراض أو الملاحقة ما أدَّيا إلى زوال المذ
هب. فالتقليد المذهبي الإثنا عشري تأثر إيجاباً أيام البويهيين، لكنّ المذهب العقدي الإمامي والفقهي ظلَّ حاضراً ومتنامياً
رغم غياب الدعم الدولتي بعد زوال البويهيين، حتى كانت الدولة الصفوية التي فرضت المذهب بعد القرن التاسع الهجري
. فالمذهبان اللذان أفادا دائماً من دعم الدولة أو الدول عبر الحِقَب الكلاسيكية هما المذهبان الحنفي في دُوَل التُرك، والمال
كي في سائر الدول بالمغرب العربي والمجال الإفريقي . ومع ذلك ومرةً أُخرى؛ فإنّ سائر المذاهب الفقهية أثّرت أكثر م
ا أُثّرت في استمرارها وازدهارها بيئاتُ التضامن الاجتماعي التي التفّتْ حول فقهائها وعلمائها، وتوارُث البيئات والتقاليد
من خلال المدارس التي كان أهل المذهب المقتدرون يوقفونها ويموِّلونها( ). والطريف أنه في تلك المدارس ما كان يُدرَّ
سُ غير الفقه وأُصوله، و قد تأخّر إنشاءُ مدارس القرآن والحديث. وفي المدارس ومن حولها ظهرت تقاليد أيضاً في عمل
الفقيه وكتابته وظهور المؤلفات الواسعة، والمتون التعليمية. فالطريف أنّ كتاب الأم للشافعي، لم يصبح متناً في تعليم الم
ذهب، بل الذي صار كذلك مختصر المُزَني تلميذه، والذي تكاثرت عليه الشروح. ومثل مختصر المُزَني ظهرت مختصر
ات في كل مذهب عبر العصور المتطاولة. يكتب فقيهٌ نصاً شاسعاً واجتهادياً فلا يُتلقّى بالقبول إلاّ إذا حظي بمختصرٍ من
صاحبه أو من تلامذته، ثم تكون الشروح على المختصر، حتى يظهر مختصرٌ آخر مثل مختصر الكرخي ومختصر القدو
ري عند الأحناف، ومختصر خليل عند المالكية، ومختصر الخِرَقي عند الحنابلة. وعلى كلٍ من هذه المختصرات أو المتو
ن تظهر عشرات الشروح التي تمثّل استمرار الاجتهاد بداخل المذهب، إضافةً للفتاوى والنوازل والنوع التأليفي المسمَّى ا
.( )ختلاف الفقهاء

إنّ الأساس في ظهور التقليد الفقهي أمران: استقلال المجال الديني عن المجال السياسي نسبياً، والاستقلال النسبي أيضاً عن

المجال العقائدي أو الكلامي. وقد بلغ من قوة هذا التقليد المستقلّ أنه ظهرت له قواعد مشتركة تتجاوز المذاهب الكلامية
والفقهية، كما بدا في علم أُصول الفقه. وقد صار الجدل الفقهي، والاختلاف الفقهي، جزءًا من الحرية والسعة التي تمتع
بها الفقهاء، حتى إذا اشتدّ الاختلاف أو التنافُس وجدنا فقهاء متشددين مذهبياً أو اجتهادياً في العادة، يُقدمون على الدفاع ع
ن التقليد الفقهي العام، مثلما فعل ابن عبد البر(-463هـ) في"الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء"، وابن تيمية(-728
هـ) في:"رفع الملام عن الأئمة الأعلام"
( ). ثم إنّ كثيراً من كتب الأصول، جرى شرحُها وتبنّيها من جانب عدة مذاهب مثل كتب الغزالي وفخر الدين الرازي و
.ابن الحاجب

تتضمن سائر كتب الفقه العام المطوَّلات والمختصرات كما هو معروف ثلاثة أبواب رئيسية: العبادات، وهي تحتلُّ نصف
هذه الكتب، ثم المعاملات، وأخيراً الحدود والجنايات. وتضيف بعض الكتب باباً في الآداب والأخلاق. كما أنّ بعض كتب
المتأخّرين تفتتح بتقديم طويل نسبياً في أصول الاستنباط والفتيا. إنما في العادة؛ فإنّ هذه الأُصول تستقلُّ بها كتب أصول ا
لفقه. والمعروف أنه بعد ظهور المذاهب؛ فإنّ التأليف في بعض الموضوعات الفقهية دون غيرها قلَّ دون أن ينعدم. وبال
طبع هناك مؤلّفات في أحكام القرآن ظهرت منذ القرن الثاني ثم استمرت بعد نشأة المذاهب. ويقدّر علماء التراث الإسلام
ي التراث الفقهي المكتوب بين القرنين الخامس الهجري والثالث عشر الهجري، بما لا يقلُّ عن المليون ونصف المليون
كتاب بين متونٍ ومختصرات وحواشٍ ومؤلَّفات تقع في عشرات المجلدات. والذي وصلنا منه يقلّ عن نصف المليون؛ وبا
.لطبع فإنّ العناوين أو رؤوس الموضوعات أقلّ من ذلك

ماذا يعني هذا كلُّه؟ هذا يعني أنه كانت هناك احتياجاتٌ اجتماعيةٌ غلاَّبة للفقه والفقهاء. فالمجتمعات هي التي اتبعت المدار
س الفقهية ورعت الفقهاء بشتّى المذاهب. وذلك لأنّ الأدبيات الفقهية تتعلق من جهة باستمرارية الدين والحياة الدينية في ا
لعبادات والمعاملات، كما تتعلق بالقضاء، وتتعلق أولاً وأخيراً بالثقافة ورؤية العالم، المتضمنة رؤية المسلم لدينه ومجتمع
.ه والأخلاقيات الفردية والعامة

II

:ثانياً: أزمة التقليد الفقهي ومآلاتها

عندما كان الطهطاوي في مطلع ثلاثينات القرن التاسع عشر يُشيد بالمختار الكنتاوي (يسميه الموريتانيون: الكنتي) تدليلاً ع
لى الحيوية الباقية للتقليد الفقهي، كانت الآراء قد انقسمت بشأن هذا التقليد ومظاهره وإمكانياته. ففي حين كان الأزهريون
يتمدحون بالحيوية الفقهية مستشهدين بموسوعية الزَبيدي(-1803م) الذي ما ترك فناً إلاّ وألّف فيه، وعرفته مصر من أق
صاها إلى أقصاها، وبدأت كتبه تُدرَّسُ بالأزهر في حياته. ويتمدح القرويون المغاربة بأبي شعيب الدكالي والكتّاني وقدرا
تهما الموسوعية الموروثة وتجديداتهما في الوقت نفسِه؛ فإنّ الشيخ حسن العطار (-1835م) أستاذ الطهطاوي، وشيخ الأز
هر، والذي تركت فيه التجربة الفرنسية بمصر 1799-
1802م أثراًعميقاً، كان يرى أنه لا بد من الخروج من القديم، والالتفات إلى الجديد والتجديد في الدنيا والدين. وقد شهد ا
لتقليد العقدي والفقهي تجربةً زاخرةً وإحيائية الطابع(= سلفية) في القرن الثامن عشر ومن الحجاز ونجد، وإلى اليمن واله
ند ومصر. فقد ظهر الشيخ محمد بن عبد الوهّاب في نجد داعياً للخلاص من المظاهر الشِركية، وخارجاً على تقاليد المذاه
ب بالاجتهاد. في حين ظهرت في قلب المذهب الزيدي باليمن حركةٌ تجديديةٌ تستمد أصولها من نزوعٍ سلفي اجتهادي. و
حتى الطرق الصوفية الفرعية التي ظهرت؛ فقد كانت إحيائيتها سلفيةً ومُحافظة؛ ومنها الطريقتان السنوسية والمدنية. بيد أ
نّ التقليد ما انفتح ولا تزحزح، ومحمد علي (1805-
1849م) وفي مساعيه لإنتاج دولة حديثة، ترك التعليم الأزهري على ما هو عليه، وعمد لإقامة نظامٍ موازٍ للتعليم العام ا
لحديث أسهم الطهطاوي وزملاؤه المبعوثون إلى فرنسا إسهاماً أساسياً فيه. بيتر غران في كتابه: الأصول الإسلامية للرأ
سمالية، ذهب إلى أنّ إسلام القرن الثامن عشر كان يشهد نهوضاً ذاتياً، لولا أنّ الغزوة الفرنسية، ثم تحديثات محمد علي
ضربته، لصالح حداثةٍ أُخرى متغربة. وعلى أي حال؛ فإنّ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، شهد ازدياداً للحملة على
التقليد ومن مصدرين: الاتجاهات السلفية الآتية من الهند، والحاملة على التقليد والتصوف والإسلام الشعبي- والاتجاهات
التحديثية لتيار جمال الدين ومحمد عبده وزملاء لهم في اسطنبول وبيروت ودمشق وبغداد والبوسنة والهند والمغارب الع
ربية والإسلامية في تونس والمغرب والجزائر. وللوهلة الأولى؛ فإنّ الطرفين السلفي والإصلاحي ما كانا مختلفين؛ في ال
تأصيل من جهة، وفي فتح باب الاجتهاد من جهةٍ أُخرى. كلا الاتجاهين كانا يرميان لتجاوُز التقليد والاستغناء عن القياس
الضيّق، لصالح العودة للكتاب والسنة مباشرةً. أمّا في الواقع؛ فإنّ الإصلاحيين الذين سُرعان ما استندوا إلى مقاصد الشر
يعة، إنما أرادوا الإفادة من منجزات الحضارة الحديثة، أو ما قاله خير الدين التونسي إنه السيل الذي لا يمكنُ دفعُهُ إلاّ ال
سير فيه ومعه في مجراه ومصائره. وبالفعل فإنّ التقليديين، أو فقهاء المذاهب المتشبثين بها والمنكرين لضرورات الاجته
اد والتجديد، اتهموا السلفيين بالابتداع، أي بنفس التهمة التي اتهمهم السلفيون بها؛ بينما اتهموا الإصلاحيين بالتغريب وتق
!ليد الأجانب

لقد عالجْتُ هذا الموضوع، أي تأزم التقليد الفقهي والعَقَدي في عددٍ من البحوث والكتب مثل الإسلام المعاصر (1987)،
وسياسيات الإسلام المعاصر (1997)، والصراع على الإسلام (2004) وأخيراً: أزمنة التغيير، الدين والدولة والإسلام ا
لسياسي(2014). وقد درستُ الأدوات التي لجأ إليها دُعاةُ الاجتهاد من الصنفين، وبخاصةٍ الذي سُمُّوا فيما بعد بالإصلاح
يين. ولا أُريدُ العودة لذلك هنا، لكنني –
وبخلاف بحوثي السابقة بعض الشيئ- أريد التركيز على نقطتين: الأولى: أنّ التقليد الفقهي المذهبي الذي كان متأزماً بال
فعل، سُرعان ما انفتح، وقد شاركت في صنع انفتاحه التيارات الثلاثة: أهل التقليد المذهبي الذين اضطروا للإفادة من حملا
ت السلفيين والإصلاحيين، وعملوا على التجديد من ضمن الاستمرارية- والسلفيون الذين أكثروا من الاعتماد على الحديث
والآثار، وأفادوا من التقليد المذهبي بطرائق انتقائية معتبرين ذلك حقاً لهم وعملاً من أعمال الاجتهاد- والإصلاحيون الذ
ين أكثروا من الاعتماد على مقاصد الشريعة لتسويغ إنتاج المؤسسات الحديثة، دون أن يستغنوا عن الآليات القديمة وبخا
صةٍ القواعد الفقهية. إنما المُلاحَظُ أنّ أرباب تجديد التقليد ظلُّوا الأكثر إنتاجاً، والأكثر منطقيةً في الوقتِ نفسه. كلُّ فقهائنا
الكبار خلال القرن العشرين تقريباً هم من هؤلاء. أمّا السلفيون والإصلاحيون، فإنهم رغم كثرة هجماتهم على التقليد، فإنه
باستثناء كثرة ترداد الكلام في مقاصد الشريعة، وفقه السنة، ما استطاعوا إنتاج أو اجتراح آليات جديدة لقراءة الكتاب وال
سنة، ولا استطاعوا إنتاج أصولِ فقهٍ جديدة. كلُّ ما في الأمر أنهم ما عادوا يحبون الحديث عن المذاهب وخصوصيات كل
مذهب، وفي الوقت نفسه ظلُّوا يعودون إلى أصول الاستنباط والقراءة التي عرفها الفقهاء الكلاسيكيون. لقد صارت الهج
مات على التقليد بمثابة الأيديولوجيا لدى الإصلاحيين، وبمثابة العقيدة لدى السلفيين. أما النقطة الثانية فتتعلق بافتراقات الو

عي. فقد كان الطرفان الاجتهاديان ساخطَين على بدعية الأشعرية وتكأكؤها وهشاشتها في مسائل العقيدة والمجتمع، وإصغ ائها المبالَغ فيه للإسلام الشعبي. بيد أنّ النتاج الذي ظهر على أيديهم عقائديٌّ كلُّه. فقد صار الدين كله كتلةً واحدةً اسمُها ا لشريعة، التي تحولت لدى التنظيمات إلى برامج تفصيليةٍ في كل شيئ، حتى صارت كتلةً ضخمةً مُصْمَتةً تحت اسم الشريع ة وأُخرجت من أحضان المجتمع، ووُضعت في مواجهته، وجرت الدعوةُ المُلزِمةُ لتطبيقها( ). لقد صار الدينُ كلُّه أحكاماً قاطعةً في الاجتماع والاقتصاد والسياسة، وصارت كلُّها بمثابة العبادات، والإخلال بأيٍّ من تفصيلاتهم كفيلٌ بإخراج المر ء عن دينه ومن دينه. ما عاد هناك مندوبٌ ومكروهٌ ومُباحٌ، بل هناك حلالٌ وحرامٌ، وما أكثرالحرام! وإلاّ فقولوا لي كيف تصبح الخلافةُ أو النظام السياسي ركناً من أركان الدين، ولدى الإصلاحيين المسيَّسين أو أهل الإسلام السياسي، أكثر مما !لدى السلفيين؟

بهذا المعنى والاعتبار قلتُ في عددٍ من دراساتي إنّ التقليد سقط أو تحطّم. ما تحطمت الآليات التي كان الفقهاء القُدامى يستخدمونها لمتابعة متغيِّرات الزمان، وصَون مصالح الأفراد والمجتمعات. بل تحطمت الروح والثقافةُ الرحبةُ والاحتمال ية التي كانت تحدو ذاك الفقه. وبالطبع ما صنع ذلك كلَّه السلفيون أو الإصلاحيون، بل صنعتْهُ أيضاً إكراهات التاريخ، وال نظامُ الآخَرُ للعالم والزمان. إنما في حالة الفقيه التقليدي فإنه انفتح على التجديد من ضمن الآليات التي يتقنُها وفي الحدود ا لتي رأى أنّ الاحتياجات المستجدة تدعو إليها بغضّ النظر عما إذا كان ذلك كافياً لتجاوُز تأزُّمات الزمان والمكان؛ في حي ن انصرف ذوو الاجتهاد المطلق إلى عقدنة كل شيئ، باعتبار ذلك الاستجابة الضرورية لصَون الإسلام من المسلمين، و صَون المسلمين من عالم العصر وعصر العالم. فما أحلى الأشعرية المتكأكئة، والتي لا تُصغي للجبروت العقلاني القديم !والحديث، أمام أهوال حاكمية الشريعة من جهة، والعصرنة الكاسحة من جهةٍ أُخرى

ما العمل في مواجهة ضيق الزمان والمكان بالمسلمين وعلى المسلمين؟ لا بد أولاً من الخروج من العقائديات، والعودة ل في الدين والمجتمع، وهذه الدعوة ليست من عندي، بل من عند رسول ا Main Stream اكتشاف الاتجاه الرئيسي أو الـ لله صلواتُ الله وسلامُهُ عليه الذي قال: تركتكم على الواضحة ليلُها كنهارها لا يضلُّ عنها إلاّ هالك. لدينا طريقٌ واسعٌ ولا حِبٌ، فلماذا نحشر أنفسنا في أضيق السُبُل؟! وهذا الأمر ليس أحكاماً بالحلِّ والحُرمة، بل هوعودةٌ إلى العادي والبديهي والمعروف من الدين (وإنما الطاعةُ في المعروف). ليس من حقّ أحدٍ إنتاجَ دينٍ جديدٍ وفرْضَهُ علينا باعتباره اجتهاداً قطع ياً لا رجعة فيه أو منه. هذا هو فقهُ صحيح الدين في العبادات وعلاقات العباد بربِّهم، علاقات الرحمة والعناية. الدين، كل دين، هو نصٌّ وتقليد. والتقليد تصنعه الجماعة أو التيار الرئيسي في تجربتها التاريخية، من خلال الإجماعات، والتي تتغير وتتطور بشرط البقاء في المسار العام. ولا بُدَّ ثانياً من المُضيّ إلى فقهٍ جديدٍ للعيش، فيما بيننا من جهة، ومع العالم من ج هةٍ ثانية، وهما وجهان لعملةٍ واحدة. وهنا يأتي دورُ فقه المصالح، ففقهُ المصالح هو فقهُ عدلٍ وأخلاق وهذا هوالجانب الذ ي تحضر الظلال الدينية فيه، جانبُ الوَرَع والتقوى والاحتساب. فإذا كان التكليفُ غالباً في فقه الدين في ظلّ رحمة الله و عنايته؛ فإنّ الغالبَ في فقه العيش هو الحاجي والتحسيني، أي فقه المصالح. والمصلحةُ أخلاقٌ وليست تحيلاً كما كان بعضُ فقهائنا المحدثين وليس القُدامى فقط، يحسبون! ما هذا الضيقُ الذي حلَّ بنا بحيث اعتبرنا الاجتهاد ممكناً وحسْب في منط قة الفراغ التشريعي، كل فقه العيش اختيارٌ، ولا زِمامَ له غير الإدراك والتقدير السليم والأخلاق الصالحة والمستقيمة. ولا بُدَّ ثالثاً من الاعتراف بالغَلَبة، نعم الغَلَبة. فقد تغير العالم، واعتدنا على رفض متغيراته، ونحن في حالة ثورانٍ دائمٍ عليها. ومنذ حوالى المائتي عام نحن في ثورةٍ على العالَم وخلافٍ مع أنفُسنا وليس مع الآخَرين فقط. إنهم يألمون كما تألمون، لك ننا نرجو من الله ما لا يرجون. فلنعترف لكي نتعلّم ونتغير ونقتدربالمعاناة وبالفهم وبالمعرفة. والله سبحانه وتعالى يقول: إ نّ مع العسر يسرا، مرتين. وقد قال صلواتُ الله وسلامُهُ عليه: لن يغلبَ عُسرٌ يُسرين. واليسر يأتي مع العسر باعتباره م !شتقاً منه وليس بعده

لقد كان عنوانُ هذه المحاضرة: " إشكالياتُ التقليد الفقهي، وإمكانيات التجديد". والذي أراه بعد طول تأمُّل أنّ إشكالية ال فقه التقليدي كانت في روحه وليس في أحكامه ومواضعاته وآلياته القاصرة في رؤية العالم. وقد أدرك السيد أحمد خان تغ ير العالم وتصرف على هذا الأساس فاتهمه جمال الدين الأفغاني في "الرد على الدهريين" بالخنوع؛ ولم يدرك ذلك الإ صلاحيون الليبراليون بعمق، فضلاً عن الفئات الأُخرى. بدليل أنّ كل موجات الاجتهاد ما استطاعت اصطناع آلياتٍ جديدةٍ لا لقراءة الدين وفقهه، ولا لقراءة العيش وفقهه. والروح لا يتجدد بفتح التقليد ولا بغلقه، وإنما يتجدد من خارجه. إنّ الك ون المنظور هو الذي يغيِّر في فهم الكون المسطور. وعندما يحدث ذلك وهو وشيكُ الحدوث بإذن الله، تسقط ثنائياتُ التقل .يد والتجديد، ونؤول إلى فقهٍ جديدٍ للدين، وفقهٍ جديدٍ للعيش

بين يديَّ كتابٌ للسيدة التونسية زهيّة جويرو بعنوان:"الافتاء بين سياج المذهب وإكراهات التاريخ، دراسةٌ في فتاوى ابن ر شد الجد"

( ). والكتاب أُطروحةٌ تقرأُ آليات التقليد الفقهي المالكي في الرؤية والفكر أو العمل. وتُثْبتُ السيدةُ أنه فقه شاسعٌ واسعٌ ي فتح- في زمانه بالطبع- أُفقاً هائلاً للتقدير والتدبير ورعاية المصالح. وقد قدَّم لنشر الكتاب أستاذها وأستاذنا عبد المجيد ال شرفي، مُثنياً على العمل أبلغ الثناء، لكنْ تأملوا كيف ختم تقديمه ، قال لا انكسرَ قلمه إنّ عمل الطالبة يمثّل فهماً أفضل لما ضينا "يخلِّص الأجيالَ الصاعدة من ربقة التقليد، ويساعدها على نحت المستقبل بمسؤوليةٍ تامة". إنها عنزةٌ ولو طارت! :فالتقليد ملعونٌ أياً تكن إنجازاتُه

فيا دارها بالخيف إنّ مزارَها قريبٌ ولكنْ دون ذلك أهوالُ

بدأ بعض المثقفين والعاملين في مجالات الإصلاح التربوي والاجتماعي والسياسي والإعلام، في أواخر القرن التاسع ع شر، وفي مصر وأسطنبول وبيروت وزنجبار والجزائر وتونس، يُطلقون على نشاطاتهم مصطلح النهضة( ). وكانوا يقص دون بذلك الإقبال على مواجهة التحديات الناجمة عن الاستعمار الغربي، بتجاوُز أزمنة الركود والتقليد، وصنع المؤسسات الحديثة. ويمكن جمع المتغيرات التي كان هؤلاء الرواد يسعَون للقيام بها تحت ثلاثة عناوين: تجديد مشروع الدولة، والتج ديد في فقه الدين، والتجديد في المجال الثقافي والفكري والتربوي( ). وبالطبع، وكما صار معروفاً؛ فإنّ التجديد في مشر وع الدولة أو الشأن السياسي، بدأ قبل ذلك، أي في النصف الأول من القرن التاسع عشر. لكنْ سُرعان ما ظهر أنه كانت هناك حاجةٌ مُلِحةٌ للإصلاح التعليمي والتربوي، والتغيير الثقافي. كما كانت هناك حاجةٌ للتجديد الديني أو الإصلاح الديني. بيد أنه سُرعان ما ظهر أيضاً أنّ ملفَّ الإصلاح الديني شديد العُسْر لثلاثة أسباب: التقليد العريق لدى سائر أتباع المذاهب الإسلامية والذي ما كان معظم العلماء العاملين من ضمنه ومن ضمن آلياته على مدى قرون، مستعدين للتخلّي عنه. بحي ث بدا أنّ أولئك الداعين للإصلاح والاجتهاد والتغيير في هذا المجال كأنما يريدون التلاؤم مع الاستعمار، وإضعاف المقا ومة التي كان الوضع السائد يشكّلها أو يمثّلها وسط الهجمة الغربية( ). أما السبب الثاني لعُسْر الإصلاح الديني فيتمثل بأنّ الإصلاحيين ما كانوا يمتلكون الاستراتيجية الملائمة، إذا اكتفوا بالهجمة على التقليد والدعوة لفتح باب الاجتهاد. وما كان التقليد مستنداً إلى مصالح مستقرة وحسْب؛ بل كان قد صار في وعي الناس هو الدين نفسُه، بحيث بدا الهجوم على الصو فية مثلاً كأنه هجومٌ على الدين. وهذا فضلاً عن هالة القداسة التي كانت تحيط بالمذاهب الفقهية ومؤسِّسيها. وأما السبب ال ثالث، وهو أهمُّ الأسباب من وجهة نظري؛ فإنّ الفقهاء الإصلاحيين ما كانوا يملكون منهجاً للتغيير، باستثناء القول بتجاوُز التقاليد الفقهية والدينية إلى الكتاب والسنة مباشرةً، وفتح الباب على مصراعيه للاجتهاد استمداداً من الكتاب والسنة. لقد تط ورت على مدى قرون مناهج وأساليب للاجتهاد الفقهي، وللاستنباط الفقهي، واشتهرت على مدى قرونٍ أيضاً الطريقةُ الق ياسية في الاجتهاد أو استنباط الأحكام. وفي القرن التاسع عشر، كان هذا المنهج الكلاسيكي العريق قد تجمَّد، وما بحث الإ صلاحيون في إمكانيات فتحه أو تحريكه أو تجديده مثلاً، بل أرادوا الاستبدال به، عودةً للكتاب والسنة كأنهم يبدأون من جد يد، دون أن يطوّروا طرائق وآليات أخرى إلاّ إذا اعتبرنا انفتاحهم على مسألة مقاصد الشريعة منهجاً أو مَعْلَماً للفهم والتق دير لعلائق الدين بالواقع( ). والذي حدث أنّ الحملات على التقليد على مدى خمسين عاماً زعزعتْه بالفعل. لكنّ الذين حلُّو ا محلَّ التقليد كانوا هم السلفيين والإحيائيين القُدامى والجدد. فالإصلاحيون ما كانوا فئةً واحدة، بل فئتان رئيسيتان: السلفيو ن الجدد والتحديثيون. وعندما تصدّع التقليد صعد السلفيون، وصعدت التيارات الإحيائية العقَدية أيضاً، وهؤلاء صاروا خ ليطاً من أمزجةٍ مختلفة فيها الإصلاحي التحديثي، وفيها المعْنيون بالهوية، وفيها ذوو الاهتمامات القانونية. وهذه الأمزجة جميعاً يحدوها همٌّ واحدٌ هو استعادةُ الشرعية في الدين والمجتمع والدولة. وهذا الميل الإحيائي العَقَدي هو أَصْلُ ما صار .( )يُعرفُ بالإسلام السياسي

لقد شارك فقهاء ومفكرو وإعلاميو الإباضية في النهضة. بل ربما كان احدهم (أبو نبهان الخروصي) هو الذي أعطاها ه ذا الاسم( ). وبالطبع فإنّ بيئاتهم تنوعت بتنوع حضور جماعاتهم بين الجزائر وشرق إفريقيا وعُمان. ويريد الأستاذ ويلكن سون( ) أن يقسّم زمن النهضة الإباضية إلى قسمين. المرحلة الأولى (1750-1850)، وهي مرحلة نهوض سياسي وتجاري وانتشار، والمرحلة الثانية (1850-1930) وهي مرحلة صعود فكري وفقهي وانخراط في الأجواء العربية والإسلامية العامة المعادية للاستعمار. والأستاذ ويلكنسون يسمّي المرحلة الثانية هذه مرحلة الإباضية الجديدة، أو الـ neo- Ibadism والتي تتميز بالتقارب الفكري والس ياسي بين الإباضية والمذاهب الإسلامية الأُخرى وانفتاح بعضها على بعض. إنّ هذا التقارب فتح فضاءاتٍ في النشاط ال صحفي، والنشر بالقاهرة، ومعالجة موضوعات متشابهة بطرائق متقاربة. وإذا كان هذا ديدنَ ممارسي النشاط الإعلامي و الثقافي والسياسي في الصحف والمجلات( )؛ فإنّ العلماء مثل إطفيّش والسالمي تواصلوا أيضاً. ويخبرنا العلاّمة نور الدي ن السالمي، في "تحفة الأعيان"

( ) عن حجته إلى مكة، ولقائه بعلماء المذاهب السنية، وجلْبه كتب الفقه والأصول من هناك( ). وإطفيّش نشر في عدة بلدا ن، وترحَّل بين عدة بلدان. لكن ذلك كلَّه ما حوَّل الإباضية إلى سلفيين جُدُدٍ، ولا أدّى لديهم إلى حملةٍ تشبه الحملة الصاعقة على التقليد التي قادها الإصلاحيون السنة المتسلِّفون آنذاك، لا في الفقه ولا في العقائد. وإلاّ فكيف يهتم العلاّمة السالمي بالتأليف في خَلْق القرآن، وهو موضوعٌ خلافيٌّ قديمٌ جداً. والأمر ذاته يمكن قوله عن إحياء فكرة الإمامة. فإمامةُ السلفيي ن هي إمامةُ الكتاب والسنة، بينما كانت الإمامة الصاعدة لدى الإباضية تذكّر بخصوصيتهم التقليدية التي ظهرت في القر ن الثاني الهجري، وظلّت على مدى العصور ترتفع فكرتها أو تهبط إلى ان شهدت إحياءً آخَرَ أو متجدداً بعد منتصف الق رن التاسع عشر، وعلى نهج الإمامة الإباضية الوسيطة، والتي تختلف عن الدولة الدينية الجديدة، دولة تطبيق الشريعة والإ .( )مامة والخلافة التي يحاول أُصوليو السنة والشيعة إقامتها منذ عقود

لا أقصِدُ هنا إلى الاختلاف مع الأستاذ ويلكنسون وأمل غزال، بل أهدف لأمرٍ آخر تماماً، وهو تأمُّل مآلات النهضة والإ .صلاح لدى الاباضية، مقارنةً مع النهضة والإصلاح لدى أتباع المذاهب الفقهية السنية

إنّ أهمَّ المؤلّفات الفقهية الإباضية في مطالع القرن العشرين، أي زمن النهضة أو مرحلتها الثانية الأكثر ازدهاراً هي مؤ لّفات إطفيّش(شرح النيل) والعلاّمة السالمي الفقهية والأصولية وفتاويه. وفي ذلك الزمان، كان الإصلاحيون السنة التحد يثيون والسلفيون يشنون هجومهم الأقوى على المذاهب الفقهية وتقاليدها. أمّا عالما الإباضية الكبيران؛ فإنهما أقبلا على مم ارسة التأليف الفقهي بالطرائق التقليدية، بل وممارسة الاجتهاد بالطرائق التقليدية أيضاً. وما اقتصر الأمر على اطفيّش وا لسالمي، بل تناول ذلك أيضاً شيوخهما وزملاءهما وتلامذتهما. لقد أقبلوا على كتابة المتون في الفقه والأصول والعقائد ن ثراً وشعراً، كما أقبلواعلى شرحها، مكتشفين أو مستكشفين إمكانيات التقليد وفضائله. وهم عندما كانوا يفعلون ذلك، ما تر ددوا في استخدام كل التراث الحديثي السني، وكل التراث الفقهي والأُصولي السني. وهذا في الوقت الذي كان فيه زعيم ا لإصلاح الإسلامي الشيخ محمد عبده يريد إخراج فقه المذاهب كلّه من الأزهر، ويعتبر شيوخ الأزهر بتقليديتهم خطراً ع .لى مستقبل الإسلام

ولكي لا أبقى في حيِّز العموميات أودُّ أن أتأمل " طلعة الشمس، شرح شمس الأصول"

( ) للسالمي في أربعة أمور: ترتيب الكتاب، وعمله على الإجماع والقياس، واهتمامه بالتراث الحديثي والفقهي. أما الأمر . الرابع فهو اجتهاداته ضمن المذهب، وبالمقارنة مع المذاهب الأخرى

يبدأ السالمي الكتاب بالبحث في الأدلة الشرعية وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس( ). وضمن مباحث ركن الكتاب الأ ول، يدرس مثل الأُصوليين الآخرين النهي والمطلق والمقيَّد والعام والخاص والمشترك والتخصيص والمحكم والمتشابه.

ثم ينصرف لدراسة المباحث اللغوية المعروفة عند الأصوليين وأولها الحقيقة والمجاز، وتنتهي مباحث الركن بفصلٍ طو يلٍ عن النسخ. وفي ركن السنة، يدرس أقسام الحديث وأنواعه، وحكم شرع مَنْ قبلنا، وحجية مذهب الصحابي. وفي الركن الثالث يدرس الإجماع وأنواعه(قولي وسكوتي). ثم يصل إلى ركن القياس فيطيل فيه وبخاصةٍ في مباحث العلة. وهو يع بتر" الاستدلال" ركناً خامساً، ويضع تحته مباحث الأدلة الفرعية مثل الاستصحاب والاستحسان والمصالح المرسلة، وتعا رُض الأدلة. أمّا بعد ذلك فإنه ينغمس في بحوث الحكم الوضعي والتكليفي. والحديث عن المحكوم به والمحكوم عليه( ). وبخلاف الأصوليين الآخرين فإنه يعقد خاتمةً في الاجتهاد، شروطاً ومواصفات، واحتمال خلوّ بعض الزمان من مجتهد، وعندها يجوز تقليد الميِّت( )!

وفي المسألة الثانية: الإجماع والقياس. فإنه يعقد للإجماع فصلاً وازناً وينصر أدلة مشروعيته ووقوعه. ويلفت الانتباه إلى أنّ القياس مثبتٌ للحكم وليس كاشفاً له وحسْب. وهو بذلك لا يختلف في مسلكه هذا عن بقية المؤلفين في الأصول.

أما المسألة الثالثة؛ المتعلقة بالحديث النبوي، والتراث الفقهي فإنه يستشهد بالصحاح الستة دونما حرج أو تردد. في حين يُطيلُ في مباحث العلة في القياس، شأن الأصوليين الآخرين. إنما اللافت أنه يمر على "المصالح المرسلة" مروراً سريعاً، دون أن ينسى الاستشهاد بآراء المثبتين والنافين، وقد استشهد السالمي بزُهاء الستمائة حديثٍ وأثر في مقارباته.

أما الاستشهاد بالفقهاء الآخرين فحدِّث ولا حرج. وهو يسلك في ذلك أحد مسلكين. إما أن يذكر المذاهب، وإما أن يذكر ع لماءَ أفراداً في شتى المذاهب. وفي ثلثي المسائل والحالات، فإنّ الشيخ يوافق على آراء المذاهب والأفراد بعد نقاش. أما ا لثلث الثالث فهو فيه مجتهدٌ مستقل. ويتميز الشيخ بذكْر مصادره بدقة، وهو يستحضر الموروث الفقهي الإباضي كلّه، وم عظم المتداوَل بين العلماء من تراث المذاهب الأُخرى بما في ذلك الزيدية( ).

وهو لا يبدو متردداً إزاء الاجتهاد، شأن علماء عصره من المذاهب الأُخرى. وليست عنده عقدةٌ في الموافقة أو المخالفة لما لا يقتنع به. وهذا ظاهرٌ على خير نحوٍ في فتاويه. فحتى في الفتوى يذكر آراء مختلفةً للإباضية وغيرهم، وهو يوافق ا لإباضية في حوالى الستين بالمائة من الحالات. والمذاهب الأُخرى بمقدار عشرين بالمائة على وجه التقريب، وتبدو استقلا ليته في عشرين بالمائة من الحالات. والملاحظُ أنّ الحالات الجديدة في الفتوى قليلةٌ عنده، لكنه في الجديد أو الطارئ يبقى غالباً مستقلاً بالفتوى عن تراث المذهب، وعن الفقهاء الآخرين. وقد تابعتُهُ في مسائل حسّاسة مثل التحسين والتقبيح، ومثل خبر الواحد، فوجدْتُ أنه يقول بالتحسين والتقبيح الشرعيين( )، كما يعتبر خبر الواحد حجة، وأنه يوجب العمل دون العلم( ).

إنّ هذا يعني أنّ فقهاء النهضة العُمانية ما تنكّروا للتقليد، بل إنهم فتحوه على مصراعيه للاجتهاد الذي لم يقفَلْ بابُهُ عندهم عبر العصور. وقد استعانوا في فتْحه أو استمرار فتحه بالمورايث الفقهية والأُصولية للمذاهب الأُخرى. بيد أنّ السالمي ما تعرض مباشرةً لمسألة الاجتهاد وعلاقتها بالتقليد، مصرِّحاً بذلك إلاّ في مسألتين. يقرر السالمي في العلاقة بين المجتهد و العامي أو العوام كما يقول( ): " إنّ كون الخطأ غير مأمون في أقوال المجتهدين مُسَلَّمٌ في غير الظنيات. أما في الظنيات فالصوابُ أنّ جميع أقوال المجتهدين صواب"! ومن الصعب الإيجاب على العامي الاجتهاد في الظنيات. أما في القطعيا ت فالأمر صعبٌ أيضاً، لكنْ قد لا يكون هناك مناصٌ من الاتباع. وهو يقول في جواز تقليد العوام للعلماء: " تواتر إجما ع السلف على ترك نكير تقليد العوام للعلماء من غير مانعٍ لهم من الإنكار..". وهكذا فإنّ للفقيه والمفتي دوراً كبيراً لدى السالمي، واطفيِّش. بيد أنّ ذلك مشروطٌ بالشروط القديمة للاجتهاد، والتي توارث علماءُ المذهب التربّي عليها وبلوغها. و لذلك ما نشأ لديهم تأزُّمٌ شديد نتيجة انقفال التقليد، أوالافتراق بين الفقهاء والعامة أو بين المفتي والجمهور.

ماذا يعني هذا كلّه؟

إنّ لاختلاف الأمر لدى الإباضية في القرن العشرين؟ هناك عدة أساب: أولها: أنّ التقاليد الفقهية الإباضية كانت أوسع وأ كثر رحابة، وأكثر إصغاءً على مدى التاريخ لدعوات وضرورات التجدد والانفتاح. وثانيها أنّ الجماعة الإباضية ظهرت في أوساطها الدولة منذ زمنٍ مبكّر، فبقيت فكرة الدولة باعتبارها حاكماً وضابطاً قوياً، بحيث –

ورغم الصراع بين الإمامة والسلطنة- تبادلت الحفظ والتضامُن مع الدين والمذهب. وثالثها أنّ الجماعة الإباضية صغيرةٌ نسبياً، وفي أزمنة الشدة والخطر فإنّ الجماعات الصغيرة تتماسك وتحرص على صَون النفس والمجال.

يُطْلِعُنا هذا العرضُ الموجزُ إذن على حقيقة أنّ "النهضة" كانت حالةً أو دعوةً إسلاميةً عامة. وهي واجهت في مرحلتها الثانية التحدي الاستعماري العسكري والديني والثقافي، وتطورت وتغيرت استجابةً له. لقد واجهت سائر المجتمعات الإسل امية بطرائق متشابهة ظاهراً، لكنّ النتائج أو المآلات جاءت مختلفة. وأقصِدُ بالاختلاف مسألة التقليد الفقهي أو الاتجاه الر ئيسي أو الـ Main Stream، فبسبب الاستعمار والحداثة وقع التقليد الديني العَقَدي والفقهي لدى السنة والشيعة تحت ضغ وطٍ شديدةٍ فحصلت فيه تصدعاتٌ أدَّت في النصف الثاني من القرن العشرين إلى انزياحه بقوةٍ عن ساحات وبيئات الاعتبار والحجية لدى الجمهور. فقد تراجع اعتبار المذاهب الفقهية السنية، وظهرت من خلال تشققات التقليد الأصوليات الجهادية والسياسية. أما لدى الشيعة فقد تراجع تيار اعتزال النظام السياسي والمسالمة والتقية لصالح الإمامة وولاية الفقيه الجديد أ و حجيته المطلقة. أمّا لدى الإباضية؛ فإنّ النهضة شهدت انفتاحاً للتقليد اتسم بالتواصُل والتلاؤم، واستخدام علم الأُصول ال كلاسيكي في الاجتهاد بطرائق ناجعة. وهكذا فإنّ المذهب ما شهد حتى مطالع القرن الحادي والعشرين تصدُّعاً في التقليد واستمراريته، ولا في العلاقات بين المفتي والجمهور( ). ولذلك فإنه حتى تيار استعادة الإمامة ما لبث طويلاً، وما كان ع نيفاً في ظهوره، ولا كان انتشاره واسعاً.

ما عاد الأمن إلى جنوب اليمن تماماً، رغم اختفاء الحوثيين والعفاشيين من سائر المحافظات الجنوبية منذ شهرٍ وأكثر. ولا
يعود ذلك لوجود "خلايا نائمة"، فالعفاشيون والحوثيون غرباء تماماً في جنوب اليمن، وينكشفون بسرعة، والذين يخامرو
نهم بسبب المال أو الميل السياسي، ما عادوا موجودين لأنّ الموت يتهددهم، ولا مستقبل للذين يعملون عندهم في جنوب ا
ليمن على وجه الخصوص. فهناك عوامل اختلالٍ ذاتي قد لا تكون خطيرة، لكنها لا تبعث على الطمأنينة. ويبقى الباعث ا
لأهم على عدم الاستقرار بالجنوب بالطبع وجود القاعدة، واستيلاؤها على مدينة المكلاّ عاصمة حضرموت البحرية، ووج
ود مراكز لها في عدة محافظاتٍ جنوبية ووسطية، أقامت فيها بالتنسيق مع قوات عفّاش واستخباراته، ساعة نكايةً بالجنوبيي
ان، وساعة نكايةً بالأميركيين الذين اعتبر أنهم تخلَّوا عنه!

بيد أنّ التحديات الأكبر بالطبع التي تواجه الحكومة الشرعية، وتواجه التحالف العربي، إنما تقع في وسط اليمن وشماله و
سواحله. فالحوثيون ما كانوا يريدون الذهاب للجنوب، لولا أنّ علي عبد الله صالح أقنعهم بذلك لأنه ما صدّق أبداً أنّ العر
ب سيتدخلون. وقال: لو فرضنا انهم تدخلوا فسنلهيهم عن الشمال بالقتال في عدن وفي قاعدة العند وفي جهاتٍ جبلية أُخر
ى كثيرة! والواقع أنّ الخطط العسكرية للتحالف في الوسط وتهامة والشمال غير معروفة حتى للخبراء العسكريين، ولا يم
كن الاعتماد على أقوال الصحف، وتصريحات قادة المقاومة الشعبية، وبعض قادة الألوية الموالية للشرعية. فكلٌّ من هؤلا
ء تُهِمُّهُ المنطقة التي هو فيها، وهو مهمومٌ بإخراج العفاشيين والحوثيين منها، ولا يستطيع التعبير عن مجريات وإمكانيات
المشهد العام.

باستثناء بعض مناطق محافظة الجوف؛ فإنّ التحالف ما يزال يتحرك في بيئاتٍ صديقةٍ في معظمها قَبَلياً ومذهبياً. لكنْ عل
ينا أن ننتبه إلى أنّ القوات الرئيسية لعفّاش موجودة في الوسط والشمال. إنما لأنّ مناطق الوسط (مأرب والبيضاء وذمار
والجوف) قبلية فما أمكن لقوات عفاش والحوثيين الاستيلاء عليها بالكامل. وهذا الواقع حصل عكسه في تعز وإب وتهامة،
وهي مناطق ومدن يغلب عليها الطابع الحضري. وقد استغرق الأمر زمناً حتى تكونت فيها مقاومات شعبية من شبانها،
ومن القبائل المجاورة لها. ولذلك فإنّ التحرير أو التنظيف سيستغرق وقتاً لفروق التسليح والانتشار، ولأنه لم ينحز للشرع
ية غير لواء أو لواءين. وهذا فضلاً عن شسوع مناطق تعز والحديدة وإب، وأنّ مقصود عفاش والحوثيين تشتيت الانتباه،
والبقاء على مقربة من السواحل من أجل التسلل وإمكانيات الإمداد رغم الحصار. أما القتال الحقيقي فيجري وسيجري في
مأرب والبيضاء وذمار لأنّ عفاشاً يدافع بذلك عن صنعاء وسيقاوم الحوثيون بشدّة في الجوف، لأنّ فيها قبائل زيدية، ولأ
نها على الحدود السعودية، ولأنه يمكن الاندفاع منها إلى صعدة بدون حاجةٍ للمرور بصنعاء وعَمران. فالسعوديون يستط
يعون الاندفاع نحو صعدة من الجوف، ومن ناحية حَجّة. فالفكرة عن أنّ قوات التحالف ستجرف أمامها قوات عفاش من ا
لوسط وتعز والسواحل قبل التوجه إلى صنعاء وعَمران هي فكرة خيالية، لأنّ ذلك يستغرق وقتاً طويلاً وآلاماً إنسانيةً هائلة
، وإنما –

كما يقول مراقبون- فإنّ الانهيار بمأرب يعني سقوط خط الدفاع الأول عن صنعاء، والانهيار بالجوف يعني سقوط خط ا
لدفاع الاول عن صعدة. وأحسب أنّ هذين السقوطين، يُنْهِيان كُلَّ دوافع الإصرار على التمترس في تعز والحديدة وإب، إذ
ما دام الرأس والقلب قد سقطا؛ فإنه لا حاجة للتشبث بالأطراف. والأطرافُ هذه- بالإضافة إلى عدن- هي صانعة اليمن ا
لحديث وعياً وإدارة.

إنني أقدّر أنه حتى نهاية هذا العام؛ فإنّ التحديات العسكرية والأمنية تظلُّ هي الغالبة. ولن تصبح المخارج السياسية جدية ل
دى عفّاش والحوثيين إلاّ بعد سقوط صنعاء وصعدة. والأفضل وقتها أن تجري المفاوضات في عدن أو الكويت أو صنعا
ء. إنّ صعوبة المفاوضات أو الدخول الجدي فيها الآن، ناجمة ليس عن أمل الخارجين على الشرعية بالقدرة على الصمود
العسكري، بل لأنّ إيران ما قررت بعد الدخول في مفاوضات جدية على مناطق النفوذ ولذلك سيشقى أنصارها كثيراً ف
ي القتال في الشهور القادمة في اليمن وسورية ولبنان.. والعراق وأفغانستان، إلى أن تقرر إيران متى وأين تتنازل عن
صناعة الخراب التي احترفتها منذ غزو الأميركان للعراق!

إنّ هذا الخيط الإيراني الرابط بين ساحات الدمار، هو الذي ينقلنا من التحدي اليمني إلى التحديات العربية الأُخرى. فقد قا
ل وكيل وزارة الخارجية الإيرانية عبد اللهيان لبعض السياسيين اللبنانيين قبل أُسبوعين إنّ إيران قبلت دعوة السعودية لها
للحوار، وإنها (أي إيران) لم تخسر باليمن، لكنها مستعدة لإعطاء الانطباع بذلك، بينما هي منتصرة في سورية ولبنان وا
لعراق، لأنها الأُولى في مكافحة الإرهاب، والولايات المتحدة تعلمُ ذلك!

لستُ أدري، ولا المنجّم يدري، أين تكافح إيران الإرهاب، إلا إذا عَنَت بذلك قتل الشعب السوري وتهجيره على يد صديقه
ا بشار الأسد وميليشيات حزب الله والميليشيات الشيعية الأُخرى الممارسة للتصفية الإثنية والدينية بالعراق وسورية. وعلى
أي حال؛ فإنّ الاوضاع في سورية ليست كارثيةً فقط؛ بل هي فضائحية أيضاً بالهجرة (المنظَّمة) إلى أوروبا، بعد ملايين
التهجير القسْري. فإيران(وروسيا) وبشار الأسد، وحزب حسن نصر الله، هؤلاء جميعاً يحسبون أنهم قادرون بالقتل والتهج
ير على تحويل أهل السنة في سورية إلى إحدى الأقليات مثل العلويين الحاكمين أو المسيحيين أو الدروز(!). وهم يتظاهر
ون بأنّ المقصود إرغام السوريين والعرب على قبول بقاء بشار الأسد في السلطة، أو تستمر عمليات التقتيل والتفجير وال
تهجير. وبوتين بحسب تصريحاته فإنه لا أحد يستطيع مقاتلة داعش بدون بشار الأسد، بينما يقول السعوديون والفرنسيون وا
لبريطانيون والأتراك إنّ مقاتلة داعش لن تنجح إلاّ إذا زال الأسد! فالتحدي السوري تحدٍ هائل على السوريين وعلى العر
ب الآخرين، سواء بسبب اللجوء، أو بسبب الارتعاب من القتل، أو بسبب الخوف من المستقبل. ومهما كان الوضع صعباً
في اليمن؛ فإنّ الأُفق مفتوحٌ لم ينسدّ، ولا كذلك الأمر في سورية وربما في العراق وليبيا.

لقد استطاع العرب الخليجيون التقدم خلال السنوات الماضية في أمرين: الذود عن حياضهم، وحفظ استقرارهم رغم المحا
ولات الإيرانية لزعزعة الاستقرار- والتوحُّد في مواجهة الخطر على اليمن وإطلاق عاصفة الحزم. أما الملفات العربية ا
لأُخرى فليس حولها توحد عربي، كما أنّ التدخلات فيها كثيرة. ونحن نشكو في أحيانٍ كثيرةٍ من قصور الهمة لا من غيا
ب الهم: فهل يطلق الإيرانيون سراح الرهينة التي اسمها لبنان أم تظلُّ مقترنةً بالرهان على بشار الأسد وقرينه ميشال عو
ن؟

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com

جريدة الشرق الأوسط في صفحة الرأي يوم الجمعة 18/9/2015

I

ما أنْ حلَّ النصفُ الأولُ من القرن الثاني الهجري/ منتصف القرن الثامن الميلادي حتى كانت خمسةُ أنواعٍ من الكتابة الفقهية أو التدوين الفقهي قد آذنت بظُهور: (1) مجموعات صغيرة سُمّيت سؤالات أو جوابات، (2) وتفاسيرُ الخمسمائة آية، (3) ورسائل في مسائل مفرَدة مثل المواريث أو الحج أو الصوم أو الناسخ والمنسوخ، (4) وكُتُب السُنَن، (5) وكتُب السِيَر والجهاد. بيد أنّ أياً من هذه الأنواع لم يستمر في القرن الثالث، أو أنه ظلَّ على الهامش في القرنين اللاحقين. فكُتُب السؤالات والجوابات عادت للظهور تحت أسماء مختلفة مثل الفتاوى أو النوازل أو واقعات الأحكام؛ لكنْ بعد القرن الرابع الهجري/ الحادي عشر الميلادي، ولأسبابٍ ووظائفَ أُخرى. وتفاسير الخمسمائة آية، أي آيات الأحكام، اختفت تقريباً باستثناء كتابٍ أو كتابين من هذا النوع لدى الزيدية والإباضية بعد قرون(1)، وظهرت بدلاً منها كُتُب " أحكام القرآن" وبعد القرن الرابع الهجري/
العاشر والحادي عشر للميلاد. أما الرسائل في المسائل المفردة وبخاصةٍ في العبادات فقد ذابت في الأعمّ الأغلب في كتب الفقه ومجموعاته العامة. وقد استمرت الرسائل التي تَعْرِضُ لمشكلاتٍ مثل الناسخ والمنسوخ والمحكَم والمتشابه لكنها صارت جزءًا من علوم القرآن، وما عادت معتبرةً مؤلّفاتٍ فقهية. وكذلك الأمْرُ مع كُتُب السِيرَ والجهاد؛ فقد ظهرت فيها أربعة أو خمسةُ كتب حتى مطالع القرن الثالث الهجري، إلى جانب كتب الخراج والأموال، ثم صارت باباً أو أكثر في كتب الفقه العامة؛ في حين استمرت الرسائلُ في فضائل الجهاد، وليس في أحكامه الفقهية أو الأحكام الفقهية المرتبطة به(2).

أما النوعُ الخامسُ، وأعني به كُتُب السُنَن، فهو الأقرب في ترتيبه واهتماماته إلى كتب الفقه العامة. لكنْ لا يبدو أن تلك المؤلّفات الكبرى كانت تطوراً عن المجموعات الآثارية التي سُمّيت سُنناً ومصنَّفات مثل سُنن إبراهيم بن طهمان، وسنن سفيان الثوري، ومصنف معمر بن راشد(3). فهي تعتمد ترتيباً مقارباً لكتب الفقه في ما بعد؛ لكنها توردُ في كلّ فصلٍ عدة آثار عن النبي(ص) وأصحابه والتابعين روايةً أو رأياً في مسألةٍ ذات طابع فقهي. وتستمر هذه الصيغة في كتب السُنَن إلى ما بعد القرن الرابع الهجري، فلا تندمجُ في كتب الفقه العامّة ، وتكتسبُ وظائفَ جديدةً غير فقهية كما هو معروفٌ عن سُنَن الترمذي وأبي داود وابن ماجة مثلاً.

كيف ظهرت كتب الفقه العامة إذن؟
رأى جوزف شاخت J. Schacht أنَّ كتب الفقه العامّة تطورت عن مجموعات السؤال والجواب أو كتب الفتاوى المبكّرة وليس عن كتب السنن والمصنفات(4). وهو يتصور تنافُساً أو صراعاً دار بين القضاة والفقهاء المحترفين في القرن الثاني الهجري، ودليلُهُ على ذلك المجادلات والردود التي دارت بين الطرفين مثل ردّ ابي حنيفة على ابن أبي ليلى، وردّه على سِيَر الأوزاعي، وجدال مالك بن أنس مع الليث ابن سعد. وبحسب هذا التصوُّر فإنّ الفقهاء وليس القُضاة هم الذين كانوا يجيبون على الأسئلة التي يطرحُها الناس، وهم الذين كانوا يدرّسون في المساجد، فتطورت بالتدريج عن الأجوبة كتبٌ فقهيةٌ بعد أن جرى ترتيبُها وسَسْتمتُها . والواقعُ أنّ أسلوب السؤال الحقيقي أو المفترَض في التأليف ما كان قاصراً على المسائل الفقهية أو مسائل الحلال والحرام. إذ نجدُ ذلك في كتب أبي عبيد القاسم بن سلاّم(-224هـ/839م) غير الفقهية، وكتب الحارث بن أسد المحاسبي(-241هـ/855م) ذات المنحى الصوفي؛ وقبل ذلك في رسائل الشافعي(-204هـ/819م)، وبعضها أعمالٌ في الأصول وليس في الأحكام. ثم إنّ محمد بن الحسن الشيباني (-189هـ/805م) تلميذ أبي حنيفة في كتابه: الحجة على أهل المدينة، - وهو لا يجادلُ فيه قُضاةً بل اتجاهاً فقهياً كبيراً-، يعمدُ للترتيب على أبواب الفقه ثم يردُّ على مالك وأصحابه في كل مسألة.

إنّ الذي يلفتُ الانتباه أنّ كلَّ كتب الفقه الكبرى تقريباً هي شروحٌ على مختصراتٍ كُتبت في نطاق مدرسةٍ فقهيةٍ معينة، وليس من جانب شيخ المذهب أو مؤسِّسه في الأعم الأغلب. وعلى أيِّ حال، فنحن نملكُ نصَّين فقهيين منسوبين إلى الإمام مالك بن أنس(-179هـ/795م) ، الذي نشأت تحت اسمه المدرسة المالكية، ومحمد بن إدريس الشافعي(-204هـ/819م)، مؤسِّسُ المدرسة الفقهية الشافعية. كتاب مالك بن أنس يُعتبر من كتب السُنَن التي سَلَف الحديثُ عنها، وهو متداوَلٌ تحت اسم الموطّأ. أما كتابُ الإمام الشافعي فهو متداولٌ تحت اسم الأُمّ. ومع ذلك ؛ فإنّ المذهبين لم ينتشرا من خلال شروحٍ أو مختصراتٍ أو حواشٍ على الموطأ والأُمّ ؛ بل من خلال موجزٍ أو أكثر جرى تدارسُهُ وشرحُهُ مراراً وتكراراً لجيلين أو ثلاثة، إلى أن يظهر موجَزٌ أو مختصرٌ جديدٌ تتكرر بواسطته العمليةُ نفسُها حتى العصور الوسطى المتأخرة. وما اختلف الأمْرُ لدى الحنفية والحنابلة، رغم أنّ شيخي المذهبين أبا حنيفة النعمان بن ثابت(-150هـ/767م)، وأحمد بن حنبل(-241هـ/855م) ما تركا نصاً يمكن الرجوعُ إليه من جانب أتباعهما في الجيلين الثاني والثالث.

II

ولنبدأ بمالك بن أَنس ومذهبه وتلامذته . نعرفُ من تلامذة مالك عبدَ الله بنَ عبد الحكم(-274هـ/882م) الذي ترك مختصراً في فقه مالك ، ما اعتمد فيه على الموطأ، بل على ما سمعه منه. ولهذا المختصر شرحان قام بهما فقيهان من الجيل الثالث والرابع للمدرسة هما محمد بن الجهم والأبهري(5)؛ لكنْ يبدو أنّ هذا المختصر وشرحه ما لقيا انتشاراً واسعاً . فابنُ النديم يُثني على مختصرٍ آخَرَ ما استند أيضاً إلى الموطّأ قام به رجلٌ من الجيل الثالث للمدرسة هو إسماعيل بن إسحاق البغدادي القاضي (-282هـ/895م) سمّاه " المبسوط" ويقصدُ به المبسَّط أو المسهَّل. يقول ابن النديم عن اسماعيل بن إسحاق ومؤلفاته: " هو الذي بسط فقه مالك ونشره واحتجَّ له ودعا إليه الناسَ ورغّبهم فيه.."
(6). وفي الوقت الذي كان فيه رجالاتُ الجيلين الثاني والثالث من المدرسة المالكية يقومون بكتابة المختصرات في فقه مالك في استقلال نسبي عن الموطأ؛ أقبل عبد السلام بن سعيد التنوخي الملقَّب بسحنون(-240هـ/854م) على تصنيف موسوعة (المدوَّنة) في فقه مالك وأصحابه تزيد كثيراً عمّا ورد في الموطأ، ولا تتبع ترتيبه(7). ثم استقر التقليد المالكيُّ نتيجةَ ظهور موجزٍ ذاع ذيوعاً هائلاً هو الرسالة أو المختصر لابن أبي زيد القيرواني (-386هـ/996م) يقول ابن النديم إنه يحتوي على خمسين ألف مسألة(8)؛ بينما يبدو أقلَّ حجماً من الموطّأ نفسِه- ومع ذلك فقد شُرِح زُهاء العشرين شرحاً يقعُ بعضُها في عشرة مجلدات . وقد ظلت رسالةُ ابن أبي زيد الصغيرة كتابَ التعليم الرئيسي في المدرسة المالكية بالمغرب الإسلامي على الأقلّ مع أنّ المالكي المشرقي القاضي عبد الوهاب البغدادي شرحها أيضاً، لحين تأليف مختصر خليل بن إسحاق (-776هـ/1375م) الذي حلَّ محلّها ليس في المُدارسة والحفظ فحسب؛ بل وفي كثرة الشروح عليه حتى مشار

ف الأزمنة الحديثة.
وكما سبق القول؛ فإنّ أبا حنيفة ما ترك نصاً فقهياً تأسيسياً . وكتب تلامذتُهُ رسائل ومصنفاتٍ في فقه شيخهم ، فيها اختلافٌ كثيرٌ عنه وفي ما بينهم. وتميزت بين تلك المؤلَّفات ستةُ رسائل متوسِّطة الحجم في أبواب الفقه المختلفة لمحمد بن الحسن الشيباني. بيد أنّ تلك الرسائل والكتب والتي عُرفت بكتب " ظاهر الرواية" ما شُرح أكثرها إلاّ بعد أن جمعها في كتابٍ وا حدٍ مختصرِ الفقيهُ الحنفيُّ المعروف تحت لقب الحاكم الشهيد (-334هـ/945م) من فقهاء ما وراء النهر(9). وعلى أسا س ذلك المختصر (المسمَّى بالكافي) كتب السرخسي (-483هـ/1090م) كتابه الضخم: المبسوط، الذي يُعتبر أحد أوسع ا لشروح الفقهية. وما مضى جيلان على مختصر الحاكم حتى ظهر مختصر القدوري(-428هـ/1037م) فصار كتاب التع ليم الأشهر في المدرسة الحنفية وشُرح شروحاً كثيرة. لتحلَّ محلَّه بعد القرن السادس الهجري مختصراتٌ أُخرى كلَّ جيلٍ أو جيلين، يعودُ فقهاء الحنفية لشرحها أو للتحشية عليها متناسين مختصرات الحاكم الشهيد والقدوري والكرخي(-340هـ/952م) وشروحها(10).
وتأخر الحنابلةُ بعض الشيئ حتى اجتمعوا على مختصر. لكنهم عندما فعلوا ذلك ما اعتمدوا على ما جمعه أبو بكر الخلاَّل (-311هـ/923م) من فقه الإمام أحمد؛ بل اعتمدوا على مختصر أبي القاسم الخِرَقي(-334هـ/946م) الذي أقبل كثيرون على شرحه(11). والمعروف أنّ ابن قُدامة(-620هـ/1223م) كتب أوسعَ الشروح عليه وسماه المُغني. بيد أنّ مختصر ا لخِرَقي جرى تجاوُزُهُ بعد القرن السادس الهجري لصالح مختصراتٍ أُخرى تكاثرت شروحُها بدورها حتى مشارف الأزم نة الحديثة أيضاً.

III

واجه الشافعية الواقع نفسه الذي واجهه المالكية؛ لأنّ مؤسِّس المذهب محمد بن إدريس الشافعي(-204هـ/819م) – شأنه في ذلك شأن الإمام مالك - ترك عدة نصوص مكتوبة أهمُّها الأُمّ (وربما جاءت التسْمِيةُ من البويطي تلميذه لأنّ ال شافعيَّ تركه مسوَّدات) لكنْ منها أيضاً الرسالة والمبسوط واختلاف الحديث والسُنَن المأثورة وجِماع العلم وأحكام القرآن والمسند والأمالي. بيد أنّ تعامُلَهم مع الكتابة الفقهية المدرسية وغير المدرسية لم يختلف عن تعامُل المالكية والأحناف. فق د كتب البُويطي(-231هـ/845م) مختصراً في فقه الشافعي استند إلى كتاب الأمّ وإلى مبسوط الشافعي، كما تضمن آراء خاصّةً له (12). وما دُرس مختصر البويطي بعد لأنه لم يصل إلينا كاملاً.
بيد أنّ المختصر الذي سيطر في أوساط الشافعية كان مختصَرَ تلميذ الشافعي الآخر أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيي المُزَني (-264هـ/877م). وقد وصفه الفقيه الشافعي المعروف ابن سُريج (-305هـ/917م) بأنه " أصلُ الكتب المصنَّفة في مذه ب الشافعي"، وقال " إنهم على مثاله رتّبوا ولكلامه فسّروا وشرحوا"
(13). وما اقتصر فيه على الأُمّ الذي بيَّضه زميلهُ البويطي؛ بل أخذ أيضاً من الرسالة واختلاف الحديث والمسند والإملاء ات. وأضاف لذلك اجتهاداتٍ خاصّة. وإذا أخذنا أخبار كتب التراجم الشافعية مأخذ الجدّ؛ فإنّ المُزنيَّ كتب مختصرين كبير اً وصغيراً. لكنّ المؤلَّفات الشارحة لمختصر المَزني وهي تبلُغُ العشرين اعتمدت المختصر الصغير(14). والطريف أنّ أ ولَ التعليقات الشارحة على مختصر المُزَني ما قام بها فقيهٌ شافعيٌّ بل لُغَويٌّ هو أبو منصور الأزهري(-370هـ/980م) صاحب التهذيب في اللُّغة. سمَّى الأزهريُّ محاولته الشارحة للمفردات المفاتيح أو المفردات المصطلحية :" كتاب الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي الموجودة في مختصر المُزَني الذي يرويه عن الشافعي"
(15). أمّا الإمام محمد بن محمد الغزالي(-505هـ/1111م) فما شرح مختصر المُـزَني بل اختصره تحت اسم: خُلاصـة المختصر ونُقاوة المعتَصَر. وبقي من الشروح العشرين للمُزَني: شرح أبي الطيب الطبري(-450هـ/1058م)، وشرح ابن عدلان الكِناني(-749هـ/1349م)، والزيادات على المختَصَر لابن المنذر(-318هـ/930م). على أنّ أهمَّ شروح المُزَ ني وأطولَها شرح أقضى القضاة أبي الحسن الماوردي(-450هـ/1058م) المشهور(16). وقد نُشر في اثنين وعشرين مج لّداً مضموماً إليه الزاهر. وقد تنبهْتُ بسبب عنايتي بالماوردي وفكره، إلى أنّ مادة كتابه: الأحكام السلطانية، باستثناء الأبوا ب الثلاثة الأولى - مأخوذةٌ من الحاوي بعد إعادة ترتيبها(17). ثم إنه في شرحه الكبير يرجعُ إلى الأُمّ والمبسوط، والمسند للشافعي، وإلى الزاهر للأزهري، وإلى كتب الشافعية من القرنين الرابع والخامس. وبالإضافة لذلك يقتبسُ من كتب الأح ناف والمالكية ناسباً النقول إلى الأفراد دون ذكر كتبهم –
ولا يتردد في الأخذ عن كتب المعتزلة في الأصول. وهو لا يلتزمُ بترتيب المختصر وأبوابه، كما أنه يُصرّح في كثيرٍ م ن الأحيان بمخالفة المُزَني لكنْ لصالح الشافعي. وإذا توصّل لاجتهادٍ ليس في أقوال علماء المذهب ما يؤيده؛ فإنه لا ينوِّهُ بذلك.
والشافعيةُ مثلُ الأحناف في تناسُل النصوص الشارحة أو ما صار يُعرفُ بالتناصّ(18). فالمختصراتُ التي تظهرُ عندهم كلَّ جيل أو جيلين ما ألْغت المُزَني أو أنْسَتْهُ بل استمرَّ ملحوظاً حتى بعد ظهور الموجَزات الأُخرى. ففي المرحلة الثانية ك تب أبو إسحاق الشيرازي (-476هـ/1083م) مختصريه المعروفين: المهذَّب والتنبيه. وقد ذكر الشيرازي في تقديم المهذَّ ب أنه رجع فيه إلى مختصر المُزَني وكتب الشافعية الأُخرى. لكنّ شارح المهذَّب يحيي ابن أبي الخير العَمراني اليمني(-558هـ/1163م) أعاد في موسوعته الضخمة تحت اسم البيان ترتيبَ أبواب المهذَّب بحسب نسخته الخاصة لمختصر المُ زَني؛ وهي مختلفةٌ بعض الشيئ عمّا هو مطبوعٌ عدةَ مراتٍ على هامش كتاب الأُمّ . ونعرفُ للفقيه الشافعي الكبير يحيى بن شرف النووي(-676هـ/1278م) شرحاً ضخماً لمهذَّب الشيرازي تحت اسم: المجموع وشرح المهذَّب ، وهو أحد أو سع الكتب الكلاسيكية في الفقه الشافعي. ويذكر صاحبُ كشف الظنون(19) أن مختصر الشيرازي الآخَر: التنبيه، عرف سبعين شرحاً. ومن بينها ستة شروح في تحرير ألفاظه، كما فعل الأزهري في الزاهر مع مختصر المُزَني.
والمعروف أنّ الشافعيةَ الكبارَ بعد منتصف القرن الخامس الهجري، دخلوا بالاتفاق مع نظام المُلك (-485هـ/1092م) و زير السلاجقة للتدريس في النظاميات العشر التي أنشأها . وربما من أجل ذلك كثُرت مختصراتُهُم وشروحُها للاستعمال في المدارس(20). ولهذا نجد مختصراتٍ أُخرى لفقهاء من مُعاصري الشيرازي وزملائه في التدريس –
ومن هؤلاء زميله إمام الحرمين الجويني (-478هـ/1085م) ، وتلميذهما الغزالي (-505هـ/1111م). وقد كتب الجويني مختصراً ما لبث أن شرحه بنفسه في كتابٍ ضخم. والجويني- بخلاف سائر فقهاء العصور الكلاسيكية- يتميزُ بشخصيةٍ م تفردة، تعظّم من شأن إنتاجها، وتعتبر كلَّ ما تقومُ بكتابته اجتهاداً خاصاً، في حين يحرص الفقهاء في العادة على نسبة الف ضل للمتقدمين أو لشيوخهم. ولهذا لا يعترفُ الجويني بالفضل حتى للمُـزَني؛ مع أنّ مختصـره مؤسَّسٌ عليـه. وكـذلك الأم ـر مع كتابه "غياث الأمم" الذي يحملُ فيـه صراحـةً على الماوردي (-450هـ/1058م) معاصره، رغم أنّ الفكرة كلَّها (أي مسألة الأحكام السلطانية) مأخوذةٌ عنده بالفعل من الماوردي. وأرى أنّ لهجته وبعض اجتهاداته هي التي صرفت أهل

المدرسة عن مختصراته بخلاف الشيرازي - في حين تحول مختصرا الشيرازي إلى متنين مدرسيَّين شائعين. أما الجويني
نفسه فقد انتشرت مؤلفاتُهُ في أصول الفقه؛ فشُرحت "الورقات"، وشُرح" البرهان"، عشرات المرات. وقد قام الغزالي
(-505هـ/1111م) الشافعي الكبير بجهدٍ معاكس. إذ كتب موسوعةً في الفقه العامّ سمّاها البسيط في عشرين مجلداً، وأُخر
ى في عشرة مجلدات سمّاها الوسيط، ثم عاد فأوجز الكتابين في مختصرٍ صغير سمّاه الوجيز، تظهرُ فيه من جديد معالمُ
مختصر المُزَني.

وقد عرفَ وجيزُ الغزالي اهتماماً شارحاً من جانب مجتهدٍ آخر معروفٍ في المذهب هوعبد الكريم الرافعي(-623هـ/12
26م) الذي كتب : فتح العزيز في شرح كتاب الوجيز، ما رجع فيه إلى كتب الغزالي الأُخرى، بل إلى مؤلّفات الشيرازي
والجُويني. في حين أقبل النووي(-676هـ/1278م) على شرح الشرح، أي فتح العزيز؛ في موسوعةٍ ضخمةٍ باسم روضة
الطالبين ، صدرت قبل مدةٍ في خمسةٍ وعشرين جزءًا. ثم عاد فاختصر الروضة في جزءٍ صغيرٍ باسم: منهاج الطالبين.
بيد أنّ منهاج الطالبين لا تكادُ تكونُ له علاقةٌ بمختصر المُزَني.

IV

ما معنى هذه الآلية، أو لماذا عمل فقهاءُ المذاهب طوالَ الأزمنة الكلاسيكية، أي في ما بين القرن الثالث/ الرابع، والقرن
الثاني عشر الهجري بهذه الطريقة؟ وعندما أقول: فقهاء المذاهب، أعني الذاهب السُنّية الأربعة التي دردستُها في هذه الم
قالة. وأرى أنّ الأمر لا يختلف عند الإباضية والزيدية. فالإباضية لديهم مسند الربيع بن هبيب، والشروح عليه- والزيدية
لديهم مختصر التحرير والشروح عليه، ومختصر الأزهار المتأخر والشروح الكثيرة عليه. وهكذا استقر عمل الففهاء فب
المرحلة الكلاسيكية على الآلية التالية: مختصرات فشروح، فمختصرات فَشروح، وبين هذا وذاك وذلك حواشٍ وتعاليق و
تنقيحات وتقريرات وتحريرات للمختصرات والشروح. إنّ الملحوظ أنه في حالةٍ مثل حالة مختصر المُزَني، والهداية للمر
غيناني الحنفي(-593هـ/1197م) تحول المختصران إلى متنٍ مرجعي، يجري شرحُه بأشكالٍ مختلفة، ثم يُختَصَرُ أحدُ الشر
وح ليعادَ شرحُهُ ثم ليعادَ اختصارُه أو يظهرَ موجَزٌ جديد، وهكذا ظلَّ الأمر أجيالاً متطاولة. وربما كان غرض هذه الآلية
أنّ يستوعب المختصر في كل جيل مسائل المدرسة الرئيسية. ويأتي المختصر التالي ليضيف ما جرى الاتفاق عليه بين مج
تهدي المذهب بعد المختصر السابق. وكان الشافعية في ازدهارٍ ونمو بين القرنين الخامس والثامن ، كما سبق أن ذكرنا،
ولذلك ظهرت لديهم عدة مختصرات في الفقه والأصول وعشرات الشروح.
وليس هناك حتى الآن تاريخٌ شاملٌ ومستوعبٌ لأشكال التأليف الفقهي في أي مذهبٍ من المذاهب(21) . لكنْ يبدو أنّ المخ
تصرات الثواني، أي بعد القرن الخامس، كانت نصوصاً مدرسيةً للتلقين للطلبة، وربما من أجل الحفظ أيضاً - ويدلُّ على
ذلك الحواشي الصغيرة التي لا تكادُ تُحصَى على المختصرات، والتي ما اعتبرتُها شروحاً، ليس بسبب صِغَر حجمها؛ بل
لأنها تكادُ تقتصرُ على شرح لفظةٍ بلفظةٍ أوضح، أو غوامض مسألةٍ بملاحظةٍ موجزة، أو إيضاح مصطلح مثل الصاحبين،
أي أبو يوسف ومحمد تلميذا أبي حنيفة. أو المختصر الأول، أي الطحاوي، أو ما عليه الفتوى، أي الرأي المعتمد عند ال
حنفية، أو ما عليه العمل، أي الرأي المعتمد في المذهب المالكي، أو رواه الشيخان، أي البخاري ومسلم، أو متفقٌ عليه، أ
ي روى الحديثَ البخاري ومسلم والترمذي وأبو داود.. الخ. وهكذا فهي موجزاتٌ تتحول إلى متونٍ مرحليةٍ أو دائمة يتر
بى عليها فتيانُ المذهب. وقد درجت عليها سائرُ المذاهب، وصارت ضرورةً بعد ظهور المدارس التي يتعلَّم فيها الطلبةُ ا
لفقه المذهبيَّ بعد المساجد والكتاتيب التي يُحفظُ فيها القرآن من جانب الأطفال والفتيان على أيدي المعلمين والقراء.
وقد يكون بين أسباب تعدد المختصرات وأحياناً في الجيل الواحد وانتشار بعضها دون البعض الآخر؛ ليس الازدهار والن
مو وضرورة الضبط من جديد وحسْب؛ بل واختلافُ البيئات التي ينتشر فيها المذهب ، وتباعُدُها مثل المالكية وانتشارهم
بين الحجاز ومصر والأندلس، أو الحنفية وانتشارهم بين بغداد ومصر وبلاد ما وراء النهر. فمختصر الطحاوي(-321هـ/
933م) الحنفي المصري، والذي شُرح عشر مراتٍ كما يقول أبو الوفا الأفغاني في مقدمة نشرته له، لم يكن محظوظاً، لأ
نّ الأحناف قبل قيام الدولة المملوكية كانوا قليلين في مصر. وكذلك الأمر مع مختصر إسماعيل بن إسحاق في الفقه المال
كي، لأنّ المالكية ما كان لهم وجودٌ قويٌّ ببغداد- والشيئ نفسه يمكن قوله عن شرح القاضي عبد الوهاب المالكي البغداد
ي لرسالة ابن ابي زيد. لكنّ هذا الاعتبار إنْ فسَّر آلية تلقين المذهب، فلا يُفَسِّرُ مرحلة البدايات. إذ لماذا ما اعتبر المالكيةُ
كتاب شيخهم مالك متناً للدراسة والتدارُس بدلاً من ابن أبي زيد أو الأبهري أو ابن وهب؟ ولماذا لم يعتبر الأحناف الجامع
ين الصغير والكبير للشيباني أو الآثار لأبي يوسف متناً للتدريس؟ ولماذا لم يعتبر الشافعية المبسوط للشافعي مختصراً أو
متناً يُقبلون على درسه وشرحه؟ وصحيحٌ أنّ الموطأ شُرح بعد القرن الرابع، وكذلك جامع الشيباني بعد الثالث وزياداتُهُ و
سِيَرُه - وهذا ما جرى أيضاً للمبسوط المنسوب للشافعي. لكنّ تلك الشروح صارت فرصةً للاجتهاد مثل شروح المختصر
ات، وما تحولت إلى متونٍ تكتسبُ وظائفَ بارزةً في المذاهب حتى أنّ بعضَها نُسي أو ضاع.
أمّا الشروح الوسطى فقد تكونُ للطلبة المتقدمين. وقد صرَّح الغزالي بذلك على أي حال في مقدمة الوسيط. ونستطيع الا
طمئنان إلى أنّ الشروح الكبرى كانت لها ثلاثةُ أهداف حسبما تنطقُ به مضامينُها: حفظ تُراث المذهب، وإبقاء التقليد المذه
بي حياً. إذ تذكر تلك الشروح كلَّ الآراء الواردة من علماء المذهب السابقين في كل المسائل، وتلاحظ أن هذا الرأي أو ذا
ك معتمد أو شاذ أو حقيقٌ بالتأمل، وأنّ للمدرسة ميراثاً عريقاً وأصالة، لا تربطها بالقرآن والسنة فقط، بل وبالسلف الصال
ح، وفقهاء المذهب في القرنين الثالث والرابع، والهدف الثاني: المقارنة والتفضيل. فأكثر الشروح الواسعة تذكر آراء ال
فقهاء الكبار في المدارس الأُخرى؛ إضافةً لآراء الصحابة والتابعين وتابعيهم قبل نشوء المذاهب. والغرضُ من ذكر ال
صحابة والتابعين إظهارُ التوافُق بين المذهب ورجالات السَلَف الصالح. أمّا الآخرون فتجري مناقشتُهُم، والاحتجاجُ عليهم،
والاستدلال لذلك من الكتاب والسنة والأدلة. لكنْ يكون علينا أن نلاحظ أنّ الشروحَ هذه مختلفةٌ لجهة ذكر آراء فقهاء الم
ذاهب الأُخرى، عن كتب الخلاف (أوالتعليقة؟)، أو ما يريد بعضُ المؤلفين المُحْدَثين تسميته بالفقه المقارِن. فتلك الكتب تل
تزم بذكر آراء الآخَرين من أجل الردّ عليهم ؛ وإن يكن مؤلِّفٌ كابن رشد في بداية المجتهد (وهو من كتب الاختلاف أو ا
لفقه المقارن) مستعداً لموافقة خصومه في بعض المسائل وإن خالفت مذهبه ؛ وكذلك الأمر مع الزمخشري في كتابه: "ر
ؤوس المسائل".. والهدفُ الثالثُ من وراء الشروح الكبرى: ممارسة الاجتهاد من داخل المذهب. فهناك مسائلُ كثيرةٌ في
الحاوي للماوردي والمبسوط للسَرَخْسي وروضة الطالبين للنووي تشتمل على ترجيحاتٍ تخالف ترجيحات الجيل السابق،
كما على مفردات جديدة ما عرفها السابقون. ونحن نعرفُ أنّ الشروح الواسعة ما كانت بين أيدي طلبة المذهب في المدا
رس لأنها ليست معتمدةً في المذهب ؛ وإن كان الطلبةُ يستطيعون اقتناءَها من الورّاقين، أو يمكن أن يمليَها الشيخُ على الط

لبة في داره أو في المسجد الجامع. لكنْ هنا أيضاً ينبغي أن يُلاحظ أنّ الفقيه كان يستطيع ممارسة الاجتهاد المطلق أو المق
. يَّد في كتب الفتاوى والنوازل أو في مؤلَّفاتٍ مفرَدة لا تشرحُ مختصراً ولا تستندُ إلى متن
وأياً يكن الأمر فلا شكَّ أنّ المصنفات الفقهية كانت من بين سائر فنون التأليف في الحضارة الإسلامية الأكثر تعرضاً للاخ
تصار والشروح والحواشي والتحشيات والتعليقات(22). فقد قمتُ بإحصاءٍ تقديري فبلغ عدد المختصرات في المذاهب الأ
ربعة 182، منها 116 مؤلَّفة رأساً، والأخرى، أي 66 هي اختصارٌ لشروحٍ ومبسوطات. وعدد الشروح 1218، وهذا غ
.ير التعليقات والتحريرات والحواشي التي لم أتمكن من إحصائها
* * * *

كانت هذه الصفحات تأملاتٍ مبدئيةً في المخطوطات الفقهية الضابطة والشارحة. وما يزال عملُ الفقيه في العصور الكلا
سيكية محتاجاً إلى دراساتٍ أوسع، لجهة السلطات الاشتراعية والرمزية والإفتائية وممارستها. وما تزال المذاهب الفقهية م
حتاجةً إلى تدقيقٍ نصيٍّ وتاريخي يوضّح الكثير الغامضَ من أصول نشوئها واستمرارها وتماسكها واستعصائها على التفك
ك والاندثار. ولهذه الاعتبارات كلّها؛ فإنّ دراسة الآليات التأليفية، وطرائق الفقيه في العمل، ومن ضمنها إنتاج المختصرا
.ت والنصوص الشارحة، قد تفيدُ كثيراً في توضيح مسائل معلَّقة كثيرة في تاريخ المدارس الفقهية
لقد انتهت المختصرات والشروح عليها في القرن التاسع عشر، واستمرت الفتاوى، وظهرت فنونٌ جديدةٌ في التأليف. وه
ي لا تكادُ تنحصرُ لكثْرتها وعدم انتمائها لصنف معيَّنٍ من الأصناف التي عرفها التقليد الفقهي. ووهذا الأمر ليس عيباً؛ إ
نما علينا أن نذكر أنّ التقليد الفقهيَّ لم يُهاجَمْ من جانب السلفيين والإصلاحيين لسدِّه بابَ الاجتهاد وحسْب؛ بل ولكثرة المتو
ن والمختصرات والحواشي فيه وعليه. وهذا يعني قطيعةً مع التقليد سواءٌ أكان حياً أم ميتاً(23). والأمر في البداية والنها
.{ية كما قال سبحانه: { والله غالبٌ على أمره، ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون

الحواشي

.من مثل كتاب عبد الله بن محمد النجري(-877هـ) : شفاء العليل في شرح الخمسمائة آية من التنزيل (1)

(2)
من مثل كتاب الجهاد لعبد الله بن المبارك(-181هـ) من التآليف المبكّرة ومشارع الأشواق إلى مصارع العشاق في الجها
.د لابـن النحاس الدمياطي(-814هـ) من الكتب المتأخرة

(3)
كلا الـرجلين توفّي في منتصف القرن الثاني. وقد نُشرت سُنن ابن طهمان(- 164هـ) بمجمع اللغـة العربية بدمشق، ونُشـر
. مصنف معمر بن راشد(-151هـ) بآخر مصنَّف تلميذه عبد الرزاق الصنعـاني(-211هـ) الضخم

(4) Joseph Schacht, An Introduction to Islamic Law. Oxford. Clarendon Press(1964), p.26-38.
وقارن بوائل حلاّق: Wael B. Hallaq, The Origins and Evolution of Islamic Law. Cambridge University Press (2005) PP.57-68.

(5) ابن النديم: الفهرست، نشرة تجدد، ص 253 ، Sezgin, Geschichte, I, 467-68, 477.

(6) الفهرست، مصدر سابق ، ص 252. وقارن بتاريخ بغداد (نشرة بشار معروف) 7 /275،273-76.

(7) قارن F.Sezgin, Geschichte I,469-471. كتب المالكية تلخيصاتٍ وشروحاً على المدونة رغم ضخامتها؛ ودراسة موراني(بالألمانية) عن كتب سحنون وانتشارها(شتوتغارت 1999). وأشهر الشروح على الموطأ شر ، ح أبي الوليد الباجي: المنتقى ، وشرح ابن عبد البر: الاستذكار. ولدينا برواية سحنون أعمال وموجزات ومختصرات فقه
.ية لعبد الله بن وهْب المصري(- 197هـ) بعضها يتعلق بالعمل على الموطأ

(8)
ابن النديم ، الفهرست ، مصدر سابق، ص 253. ولابن أبي زيد: النوادر والزيادات؛ وهي موسوعةٌ ضخمةٌ نشرتها دار ا
لغرب الإسلامي في عشرين مجلداً. وقارن عن المختصر والزيادات: F. Sezgin, Geschichte,I,478-481
وقد نشر عبد المجيد تركي (دار الغرب الإسلامي، بيروت1990) لابن أبي زيد جزءًا سمّاه الجامع في مسائل الآ
.داب والتعامل بين الناس، ومنثوراتٍ أخرى. ويبدو لي أنه كان باباً ملحقاً بمختصر ابن أبي زيد أو رسالته

(9) قارن عنه: المنتظم لابن الجوزي 6/346-347. وانظر عن كتابه المختصر الكافي: F. Sezgin, GAS,I, 443-444

(10) ذكر له سزكين سبعةً وعشرين شرحاً GAS,I, 452-455

(11)
قارن عنه طبقات الفقهاء للشيرازي، ص 146، وطبقات الحنابلة لأبي يعلى2/75. وما أثرت في تبني الحنابلة له اعتراضا
.ت غلام الخلاّل عليه؛ قارن بأبي يعلى: طبقات 2/76-118

(12) قارن عن البويطي: الفهرست لابن النديم، مصدر سابق، ص 265-266.

(13) الفهرست لابن النديم، ص 266، ووفيات الأعيان1/217-219. وقارن بتهذيب الأسماء واللغات للنووي1/4.

(14) قارن عن المُزَني : ابن النديم، ص 266، وطبقات الفقهاء الشافعية للعبادي، ص ص 9-12.

(15) اسم الكتاب في النسخة المطبوعة : الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي الذي أُودعه المُزَني في مختصره.

F. Sezgin, I, 493 ما عرفه بروكلمان وسزكين ؛ قارن (16)
(17)
نشرتُ للماوردي : قوانين الوزارة، وتسهيل النظر وتعجيل الظفر، ونصيحة الملوك. وأنا بصدد نشر الأحكام السلطانية ن
.شرةً جديدة
(18)
من أمثلة ذلك عند الحنفية كتاب الهداية للمرغيناني(-593هـ) ؛ فقد شُرح في الوقاية لتاج الشريعة المحبوبي الجدّ . ثم كت
ب صدر الشريعة الحفيد شرحين أحدهما على الهداية باسم النُقاية، والآخر على الوقاية باسم شرح الوقاية. وكتب البابرتي
شرحاً على الهداية باسم العناية. ثم شرح القاري العناية باسم: فتح باب العناية. وأما العيني فكتب البناية على العناية والهدا
!ية
.كشف الظنون1/489 (19)
(20)
قارن بالمنتظم8/238، وجورج مقدسي: نشأة الكليات، معاهد العلم عند المسلمين وفي الغرب. ترجمة محمود سيد محمد.
مركز النشر العلمي – جامعة الملك عبد العزيز، جدة 1981 ص ص 123-
172، G. Makdisi, The Sunni Revival; i، وناجي معروف: علماء النظاميات ، بغداد 1963، ص 10 وما بعدها
n : Islamic Civilisation 950-1150, ed. D. H. Richards, London 1973. PP. 47-78
ومقدمتي على نشرة قوانين الوزارة للماوردي، دار الطليعة 1979، ص ص 64-
95، ومقدمتي على نشرة الحكاية الرمزية: الأسد والغواص، دار الطليعة 1978، ص ص 6-
.(19. وانظر دراسة هاينزهالم(بالألمانية) عن انتشار الشافعية وازدهارهم حتى القرن الثامن الهجري(فيسبادن، 1974
هناك دراساتٌ جيدةٌ الآن في تاريخ بعض المذاهب أو نشوئها، وفي التفكير الفقهي؛ من مثل دراسات وائل حلاّق وم (21)
عن المذاهب الأربعة) ونوريت تسفرير (عن المذهب الحنفي)، و) Melchert وتسكي- ومورانيي(عن المالكية)، و
بحوث هنري لاووست وجورج مقدسي القديمة عن الحنابلة. وقد أعجبتني دراسةٌ عن المذهب المالكي لمحمد المختار محم
د الماحي بعنوان: المذهب المالكي، مدارسُه ومؤلفاته- خصائصه وسماتُه. نشر: مركز زايد للتراث والتاريخ. أبوظبي 20
02.
(22)
ربما باستثناء بعض كتب النحو واللغة مثل الجمل لأبي علي الفارسي، والإيضاح والتكملة له أيضاً ، والشروح على ألفية ا
. بن مالك – وبعض دواوين الشعر مثل ديوان المتنبي
(23)
قارن عن معنى التقليد المذهبي دراسة وائل حلاّق: السلطة المذهبية، التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي. بيروت: دار الم
.دى الإسلامي، 2007

ما أجمع العرب منذ حروب الصراع مع إسرائيل على فلسطين، كما أجمعوا على الحرب باليمن. ويرجع ذلك لعدة أسباب: وضوح العدوان والانقلاب باليمن، وإرادة قهر الشعب اليمني وإخضاعه، وتهديد الأمن العربي من البر والبحر، والإحساس العربي العام أنه إن سقطت اليمن بعد العراق وسورية وليبيا ولبنان؛ فإنّ الأوضاع سوف تستعصي على الترميم، وستكون بقية أقطار الاستقرار مهدَّدةً من ميليشيات التطرف والإرهاب، ومن ميليشيات التدخل الإيراني.

والواقع أنّه منذ اتفاقية كامب ديفيد (1978-1979) بين مصر وإسرائيل، سقطت أُطروحة الحرب وإمكانياتها من الأخلاد والأعمال. وذلك رغم حربي صدام حسين على إيران والكويت، والحروب الإسرائيلية بالداخل والخارج. وهكذا فقد صار عمادُ الأمن بالمنطقة العربية: الاعتماد على أحد طرفي الحرب الباردة في دعم السلم والاستقرار والحماية داخلياً وخارجياً- وممارسة دبلوماسية وقائية نشطة تريد اتقاء الشرّ بأي ثمن. وقد اعتبر الجميع ما حصل في حرب العراق على الكويت، دليلاً على عبثية الحرب حتى ما كان دفاعياً منها. فصدّام اضطر للانسحاب من الكويت مهزوماً رغم أنّ الكويتيين ما قاتلوه. والدولة الكويتية أمكن ترميمُها رغم فظاعة ما قام به الجيش العراقي. وربما كانت هذه القناعة (العميقة) أيضاً وراء ذهاب ياسر عرفات باتجاه أوسلو، والخيار الوحيد الجانب: خيار السلام! فالحرب ما عادت ممكنة، أو أنها صارت مستحيلة بغياب مصر، والذهاب إلى أوسلو هو الإنجاز الأقصى لما تستطيع الانتفاضة القيام به.

وهكذا فإنّ ما تعرض له العرب، وإن سمّاه الراحل الأمير سعود الفيصل: خواءً استراتيجياً، سببه عاملان (داخليان) مزعزعان للاستقرار، وإن اختلط فيهما ظاهراً الداخل بالخارج. العامل الأول الإسلام السياسي والجهادي. والعامل الثاني: التدخل الإيراني. وقد ذهبتُ إلى أنّ التدخل الإيراني داخلي، لأنّ إيران اعتمدت سياسات تجنيد وتحشيد تشيع مذهبي، وآخر سياسي بالدواخل العربية. فعندما أنشأت حزب الله عام 1982، أنشأت أيضاً تنظيم الجهاد الإسلامي (الفلسطيني)، وفي أواخر التسعينات وما بعد استقطبت حركة حماس، وصولاً إلى الانفصال بغزة. وهذا في حين نشر حزب الله تجربته بسورية والعراق واليمن والبحرين والكويت. وبذلك فقد انفصلت فئات شعبية واسعة أو ضيقة وعياً وعملاً، وصارت مستعدةً لحمل السلاح ضد الفئات الأُخرى. وهذا الوعي وقع في أصل ما صار يُعرف بالصراع الشيعي/السني الذي التهب بعد الغزو الأميركي للعراق.

أما العامل الآخر المتمثل في الإسلام السياسي والجهادي، فهو داخليٌّ أيضاً، وهو يعني انشقاقاً في الإسلام السني. ورغم وجود أعداء خارجيين له، لكنه كسائر الانشقاقات يعود لمقاتلة أصله أو جذره، لأنه يصارعه على نفس المساحة، ونفس الدين.

في الوقت الذي كانت فيه الدول العربية، تتعرض لهذه النشاطات المدمِّرة بداخلها، غزت الولايات المتحدة أفغانستان والعراق، واهتمت كلٌّ من إيران وتركيا بتحشيد الأنصار، وخَلْق مناطق النفوذ، أو الحركات المؤيِّدة لسياساتها، بالدواخل العربية.

ووسط هذه الترديات الداخلية، والتدخلات الخارجية، على مدى عقدٍ وأكثر، كان لا بد من الدفاع والتصدي لحفظ الأمن والوحدة الداخلية. لكنّ معظم الدول العربية ما فعلت شيئاً من ذلك، اعتماداً على الولايات المتحدة، وعلى الدبلوماسية الناشطة. وفي حالتي فلسطين والدول العربية الأُخرى، بدا قصور هذه النظرة (لا حاجة للحرب أبداً) في موت إسحاق رابين من جهة، وفي تغير السياسات الأميركية بالمنطقة بعد غزو العراق، ثم مجيء أوباما للسلطة.

لقد غيرت "عاصفة الحزم" استراتيجيات العرب في التعامل مع الداخل والخارج. فالدولة التي تريد الحفاظ على الاستقرار والوحدة الوطنية الداخلية، لا بد أن تضع في حسابها إمكان خوض الحرب، من أجل ذلك. وهذا هو ما تفعله السعودية ودولة الإمارات، والدول العربية الأُخرى المشاركة في العاصفة. تحفظ الجيوش العربية المقاتلة بالداخل وعلى الحدود الاستقرار والوحدة بالداخل، وتكافح الفراغ الاستراتيجي الذي تريد دول الجوار ادعاء ملئه بنشر الحرب والخراب. والواقع أنه لم يعد هناك علاج لهذين الداعيين غير القتال.

لقد خسرت القوات العربية عدداً معتبراً من الشهداء. لكنهم ماتوا مقبلين غير مُدْبرين، وماتوا وهم يخوضون حرباً لصون أمنهم الوطني والقومي، ويغيِّرون انطباعاتٍ سادت طوال ثلاثة عقود وأكثر أنّ العرب لا يخوضون الحروب، وإنْ خاضوها خسروا! إنّ الأمر صار الآن كما قال خالد بن الوليد: أطلبوا الموت توهبْ لكم الحياة!

radwansayyed@gmail.com
www.ridwnaalsayyid.com

جريدة الاتحاد في صفحة وجهات نظر يوم الأحد13/9/2105

سمعتُ لاجئاً سورياً وصل إلى أحد المخيمات في ألمانيا، يقول لمراسل قناة تلفزيونية: هربتُ مع أُسرتي لأنني خشيتُ مما
هو أعظَم! وقال له المراسل: تقصد خوفاً من القتل؟ فقال اللاجئ الطبيب: بل ما هو أفظع! وكأنما ضاق به المراسل ذر
عاً فقال له بعصبية: قل يا أخي إنك عاجز ويائس وخائف على نفسك وأُسرتك فاخترتَ الهرب، وإلاّ فكيف ستمنع من طري
ق هربك من سورية ما هو أفظع وأعظم؟!
وسمعتُ رئيس الوزراء اليمني خالد بحّاح يقول: إنّ المرحلة المقبلة في اليمن هي الأخطر والأفظَع! ولا شكّ أنّ الرجل
يعرف أكثر مما نعرف. لكنْ وبكلّ المقاييس، وبعد عامٍ على احتلال صنعاء من الميليشيات، والتسرب إلى تعز وإب والح
ديدة وباب المندب وعدن وجنوب اليمن، صار الموقف الآن أفضل بكثير بفضل قوات التحالف العربي. لقد أُخرج المتمر
دون والعفاشيون من الجنوب، ويكادون يخرجون من وسط اليمن وسواحله. وهناك بالطبع صعوبات في استعادة الأمن والإ
دارة والأصعب إعادة بناء الجيش وقوات الأمن. بيد أنّ ذلك كلَّه لا يعني أنّ المرحلة الماضية، مرحلة الاحتلال وفقد الش
رعية، هي أفضل أو أقل مخاطر من مرحلة استعادة الشرعية وإعادة بناء الدولة!
وبمناسبة المفاوضات الليبية الجارية بين الجزائر والمغرب وجنيف، كنتُ أظن أنّ الخلاف الرئيس هو بين البرلمان المنتخ
ب القابع بطبرق، والمجلس الوطني المنتهية ولايته والقابع بطرابلس. لكنْ وجدتُ أنّ وسائل الإعلام من حول المندوب الد
ولي برناردينو ليون تتحدث في الايام القليلة الماضية أنّ ليون يوشك أن ينجح في كتابة وثيقة توافق بين فرقاء ثلاثة متصار
عين ضمن البرلمان المنتخب: الفريق العامل، والفريق المقاطع لأعمال البرلمان، والفريق المحايد(!). وإذا نجح ليون مع
شراذم البرلمان، فسيري ما هي مطالب المجلس الوطني المنتهية ولايته، وهل يمكن التوفيق بين مسودة توافق البرلمان و
تلك المطالب!
ما أردتُ التنكيت ولا التبكيت. وإلاّ لكان بالوسع ذكر التخبط والضياع في أعمال السلطات بالعراق وسورية والجزائر ول
بنان ومصر..الخ. وهذا التخبط ليس له سببٌ واحدٌ، بل عدة أسباب، منها التشرذم إلى ما لا نهاية تحت وطأة المصالح والق
بليات والجهويات والتأثيرات الخارجية. لكنني أرى أنّ الأكثر أهميةً من ذلك والأكثر خطورةً وفداحةً هو غياب الإرادة، و
الافتقار للنهوض، واسوداد الأفق أو انقفاله؛ بحيث لا يشتغل العربي إلاّ بساعات الحدّ الأدنى، وبأقل ما يمكن من جهد، وأ
قل ما يمكن من أملٍ وطموح. ولأنّ الدعوى مفقودة؛ فإنه حتى الطموح المشروع للوزارة أو الإدارة مثلاً يصبح طمعاً لا
يمكن بلوغه إلاّ بوسائل انتهازية أو غير مشروعة. لقد غاب المشروع الكبير القومي، وما حضرت بديلاً عنه أو تحته الم
شروعات الوطنية المحلية. وقد كانت الفكرة أنّ غياب المشروع القومي، أدى إلى صراعٍ بين الإسلاميات والوطنيات. لك
نّ الأمر في الحقيقة على غير ذلك. فالإسلامي يقاتل الوهم القومي الغائب، ويقاتل الوطنيات والمحليات. بينما ما أمكن لل
وطني في بلدان الاضطراب أن يجمع الناس من حول وحدة البلدان ووحدة الدول. وآل الامر في السنوات الثلاث الأخيرة
إلى أنّ بلداناً عربيةً كثيرةً لا يجمعُ نُخَبها أي جامع إسلامي أو عربي أو وطني محلي. ويخيل للمراقب أحياناً أنه ما عادت
لدى الأفراد والجماعات حتى غريزة حفظ الذات بالمعنى الضيق. وإلاّ فكيف ينقسم برلمانٌ منتخبٌ وهاربٌ من عاصمته (
طرابلس)، إلى ثلاثة أقسام، ومن حوله: مسلحو المجلس الوطني المنتهية ولايته، والقبائل، وداعش، ومسلَّحون آخرون، فلما
ذا لم تدفعه غريزة البقاء إلى التوحد؟!
ولا يجوز "ظلم" الطائفيات، وتحميلها المسؤولية، وإن أَوهم البعض من طريق استغلالها أنه إنما يريد العمل لصالح هذه ا
لطائفة أو تلك. وأفضل النماذج على ذلك العراق، الذي جاء الأميركيون والإيرانيون وحزب الدعوة والمالكي، لإنصاف
شيعته، وتسليمهم مقادير الدولة العراقية الغنية. وما انفضح التزوير إلاّ عندما سيطر داعش في صيف العام 2014. لقد
تبين أنّ تريليون دولار اختفت، وأنّ الجيش العراقي الشيعي المليوني ذاب، وأنّ المناطق الشيعية بالعراق مثل غيرها تعان
ي من غياب الكهرباء والمياه والبنى التحتية. وما اقتنع المالكي بالغياب بعد جهدٍ جهيد، بل حاول العودة بشتى الوسائل من
طريق إسقاط الرمادي بعد الموصل، ومن طريق دفع الحشد الشعبي إلى مقدمة الصورة بمذابحه وتهجيراته، بل ومن ط
ريق العمل على إسقاط العبادي الذي شجعه السيستاني على إجراء الإصلاح! وفي النهاية: ما هو "مشروع" المالكي أو م
شروع إيران في العراق؟ وماذا قدموا للشيعة من وسائل الحياة الكريمة، وها هم العراقيون ينافسون السوريين والأفغان
في الهرب إلى أوروبا من جنة ولاية الفقيه والجنرال سليماني وداعش!
وكيف يستقيم الحديث عن المشروع الطائفي الإيراني أو العلوي بسورية؟ وما هو المستقبل الذي ينتظر رُبع مليون شيعي،
ومليوني علوي في سورية بعد خمس سنواتٍ من الآن؟
الصحيح أنه لا مشروع عام وشامل بعد المشروع العربي. وأنّ المشروع الإسلامي السياسي والجهادي هو جزءٌ من الأز
مة إن لم يكن علتها الأولى. وأنه على مستوى الوحدات الدولتية فلا بديل من العمل على التضامن الوطني والتوحد الوطن
ي، لأنه الأساس في استمرار المجتمعات، واستعصاءء الدول على التفكك. ولكي يكتسب الانتظام الوطني المناعة الضرو
رية، يأتي التكامل العربي الذي يهبُ الكيان الوطني آفاقهُ ومستقبله واستقراره.
اعتبر كاتبٌ مصريٌّ قبل عشر سنوات، أنّ العرب يوشكون على الخروج من التاريخ. وكان يقصد بذلك أنّ الأمة العربية
ما تركت بصمتها في القرن العشرين على الحضارة العالمية، أو في النجاح الاقتصادي، أو في نجاح تجربة الدولة الوطن
ية بعد الحرب الثانية، شأن أُمم أُخرى كثيرة. لكنني أرى وليس على سبيل النكتة أن العرب دخلوا إلى التاريخ وحاضر العا
لم في العقود الثلاثة الأخيرة بطرائق كان البقاء خارج التاريخ أفضل منها بكثير: دخلوا من طريق القاعدة وغزوتها النيو
يوركية، ودخلوا من طريق حكامهم الديكتاتوريين الذين قتلوا وشردوا الملايين، ودخلوا أخيراً من خلال داعش، وما أدراك
ما داعش! ما عرفت البشرية أُناساً مثل القذافي أو صدام أو بشار الأسد، ولا مثل بن لادن والبغدادي، فإنّ لم ندخل التار
يخ بالحضارة، فلندخل بالتوحش!
كان الفيلسوف الألماني هيغل يقول: إنّ الواقعي هو الحقيقي، وإنّ الحقيقي هو الواقعي! وهذا تقريرٌ مفزعٌ يجعل الحقائق
والقيم ومطامح الإنسان في السلام والعدالة في قبضة الواقع الذي قد يكون مفروضاً. لا، لا يمكن أن يكون الواقعي هو ا
لحقيقي، حتى لو كان الواقع أنّ القاعدة هي التي اقتحمت بنا رغماً عنا حاضر العالم بالطريقة المأساوية المعروفة!

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com

جريدة الشرق الأوسط يوم الجمعة في صفحة الرأي 25/9/2015

لا يصح اعتبار آراء الشاعر والكاتب السوري أدونيس (= علي أحمد سعيد) نزعات فردية، بل هي حالةٌ أو ظاهرةٌ منذ ع
دة عقود، وهي تضم طيفاً عريضاً من المثقفين (العرب)، قرروا منذ زمنٍ بعيدٍ الانحياز إلى سلطات الجَور والطغيان في
العالم العربي، ولأسبابٍ معقَّدة أهمها أربعة: الإحساس بالقلة والتفوق في الوقت ذاته تجاه الجمهور الأكثري- واعتبار الح
كومات بعامة أكثر استنارةً وأقلّ سوءًا من السواد الأعظم من الناس، وبخاصةٍ إذا كانت تلك الحكومات تنتمي إلى قلةٍ مخ
تارةٍ ومصطفاة- واعتبار العرب شعوباً منحطّةً رغم أنّ لغتهم عبقرية في الأصل- واعتبار الإسلام ديناً مؤسَّساً على العن
ف لأنه يقول بنهائية النبوة، ولأنّ فيه أكثريةً ساحقةً من الأرثوذكسية السنية المتجمدة على القديم والتي تأبى العقل والمنطق
وتؤمن بالقوة. وهذا الأمر ليس ثابتاً من خلال الفتوحات وانتشار الإسلام بالسيف فقط؛ بل هو ثابتٌ أيضاً من خلال تولية أ
!بي بكر في السقيفة

أدونيس يقول ها الكلام في كل مناسبة منذ حوالى الخمسين عاماً. وخلال العقود الأربعة الماضية، انضمّ إلى رأيه هذا ع
شرات المثقفين العرب لأسبابٍ مختلفةٍ بعضها سياسي وأيديولوجي عام، وبعضها – كما في حالة أدونيس –
يتخذ طابعاً إثنياً وعُظامياً. وإذا كان هذا الكلام من جهته معتاداً، فلماذا العودةُ إليه الآن؟ لقد رأيتُ العودة للكتابة عنه لأنه
نشر مقابلةً مطوَّلةً في بعض الصحف اللبنانية أخيراً. وقد تناغمت تلك المقابلة مع الملحق الثقافي لجريدة النهار اللبنانية،
والذي دأب خلال العامين الماضيين من خلال نصفهم كتّاب من المسلمين، على الانضمام إلى الحملة على العرب والإسلا
م السني، دون أن يتردد الكاتبون في الصحف الموالية لحزب الله في نشر ثقافة الكراهية الطائفية مثلما هي الأجواءُ في الم
.يادين السورية والعراقية

لماذا ظهر داعش وظهرت القاعدة في الإسلام السني؟ أنا أرى أنها انشقاقات بداخل هذا الإسلام الأكثري ناجمة عن ظرو
ف الحداثة والاغتراب، وعن السياسات الدولية، وعن فشل الدولة الوطنيـة العربيـة. وقد حدثت عند السنة والشيـعة. فولا
ية الفقيه وحـزب الله وميليشيا أبو الفضل العباس وقوات بدر وحُماة السيدة زينب..الخ هي طفيليات طائفية قاتلة مثل داع
ش وأكناف بيت المقدس والقاعدة في جزيرة العرب..الخ. وما حدث في المذهب الشيعي أخطر، لأنّ الأصولية استولت ع
لى رأس المذهب، ورأس الدولة الإيرانية، وهي بإمكانياتها تصنع الميليشيات الشيعية وتمدها بالدعم الكبير للتخريب في الد
ول العربية التي فها شيعةٌ وسنة(!). المثقفون القوميون والاشتراكيون القُدامى يعتبرون الأصولية الشيعية خيراً لأنها قاتل
ت إسرائيل (وكذلك نظام الأسد الذي لم يقاتل إسرائيل!)، ويعتبرون الأصولية السنية شراً لأنها رجعية وعنيفة وضد الح
ضارة وضد أنظمة الممانعة. ويشاركهم أدونيس هذه الآراء والتوجهات، لكنه يبالغ بطرح رؤية عريضة وسحيقة القِدَم.
فالإسلام هو أصل الشر من وجهة نظره، لأنه يقول بختم النبوة، ولأنه اعتمد العنف منذ البداية. وإذا قيل له لكنّ كلَّ الأديا
ن إطلاقية، والإسلام أقلُّها حسماً لهذه الناحية، لأنه يعتبر نفسه استمراراً للديانات الإبراهيمية. فسيجيب إنّ هذا جميل، لكنّ
العرب ما خرجوا من القَبَلية، وراحوا يمارسون العنف باسم الدين والقبيلة معاً، والدليل على ذلك قصة السقيفة. وإذا قيل
له: لكنّ السقيفة أكبر دليلٍ على عدم الإطلاقية وعدم وجود الحكم الديني. فقد اجتمع سكان المدينة في سقيفة بني ساعدة بع
د وفاة النبي(ص) واختاروا حاكماً لهم. وكانت هناك معارضة من أصدقاء علي، ومعارضة أُخرى من جانب الأنصار، و
هكذا حسمت الأكثرية الأمر في عمليات تفاوضية معقدة لصالح أبي بكر. أنت يا رجل ضد الإسلام كله فيما حسبنا، لكنك
في حالة السقيفة تقول بالحقوق الإلهية لآل البيت والوصية لعلي. وأنت ضد الثوران الديني الذي تتهم به الثورة السورية،
!لكنك كنت وما تزال مع الثوران الديني الإيراني الذي يقتل العرب والمسلمين

ولا يظننَّ أحدٌ أنّ هذه الحالة التاريخية السوداوية للعرب والإسلام شاملة لدى أدونيس. بل هو يستثني منها الأقليات المسيح
ية والشيعية والعلوية وبعض الشعراء الذين تمردوا على العروبة والإسلام. إنها القلة القليلة صاحبة المصلحة في التغيير،
والأطروحات العبقرية في التقدم. وإذا قلت: لكنّ العنف السلطوي لدى "الأكثرية"، لا ينفي وجود عنفٍ مماثل من جانب ا
لغُلاة والقرامطة والحشاشين..الخ، فسيقول: لكنه عنفٌ متنورٌ، يضرب العامة الجاهلة والسلطات، ويأخذ الحجر الأسود من
! الكعبة، إثباتاً لعدم التبعية للإسلام السني الأكثري

ولا يمكن التفرقة لدى أدونيس بين العلماني العدواني والطائفي العدواني والإثني- الثقافي العدواني. فهو يقول من جهة إنّ
"الأكثرية" الديموغرافية قعدت- نعم قعدت أو قبعت –
على أنفاس النصّ فقتلته. وهي ذاتُها التي مارست الظلم على الأقليات، كما ظلمت القرآن(!). فإذا قلتَ له: لكنّ الأقليات ا
لطائفية تمارس الظلم على الناس منذ عقودٍ وعقود! فهو مستعد للإجابة بأنّ هذه الأقلية أكثر تقدماً لأنها علمانية. والمطلو
ب أكثر من تغيير أنظمة الحكم. لكنه مستعدٌّ لقبول التغيير لو لم يخرج المتظاهرون ضد الأسد عام 2011 من المساجد!
ولأنهم خرجوا من المساجد، ثم تسلّحوا، وتدخلت دول أجنبية صاروا يعملون عندها، فهذا دليلٌ على انحطاطٍ عربي، ورجع
ية عدوانية إسلامية. وللمرة الأولى يشتم أدونيس الولايات المتحدة، باعتبارها متدخلة في سورية، ولا يشتم الروسي والإيرا
ني مَثَلاً لأنهما متدخلان(!). وحسْبُ ولاية الفقيه فخراً أنها تدعم النظام العلماني المستنير ببراميله المتفجرة وكيماوياته
ضد هذه الكثرة الوبشية المجنونة بالدين العنيف! ولستُ أدري لماذا لم يذكر فرنسا، مع أنها تدعم معارضي الأسد أكثر م
ما دعمتهم الولايات المتحدة! والواقع أنّ أدونيس يعيش في فرنسا ولا يستطيع شتمها، فضلاً على أنها علمانية غير بشو
!شة مع الإسلام

عندما كان أستاذنا جابر عصفور في قراءاته النقدية للشعر الحديث يُدخل أدونيس ضمن فئة: الشاعر- النبي، كنتُ أضحكُ
كثيراً، وأقول له: ربـما ينطبق هـذا الأمـر على صلاح عبد الصبور ومحمود درويش ومحمد عفيفي مطر باعتبارهم أ
صحاب أطروحة. أما هذا الرجل فهو مريضٌ حتى النخاع بالكراهية للعرب والإسلام، وليست لديه أطروحة، إلاّ إذا كانت
الكراهية كذلك. ولذلك ضحكتُ كثيراً أيضاً عندما قرأتُ أخيراً لأحد المؤلفين في "نقد التراث" أنّ أدونيس تميز بأطروح
ته الشاملة في التراث، نعم الشاملة(!). قال لي مثقف سوري كبير: أحياناً لا استطيع احتمال هَذَر أدونيس فأردُّ عليه شاتماً!
وقلت: صار الرجل ظاهرة، وما عاد حالةً فردية، بل إنه صار جزءًا من الإسلاموفوبيا الأوروبية والعربية، وصانع أيد
.يولوجيات لتحالف الأقليات الكارهة للعروبة والإسلام بالمنطقة! فلا حول ولا قوة إلاّ بالله

www.ridwanalsayyid.com

جريدة الشرق الأوسط في صفحة الرأي يوم الجمعة 26/6/2015

I

المواطنة Citizenship هي وضعٌ سياسي وقانوني وثقافي تبلور في أوروبا فيما بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر. و
ظهر المفرد "مواطن" للمرة الأولى في الإعلان الأميركي للاستقلال، وفي إعلانات الثورة الفرنسية بعد ذلك بقليل. وهي
تعني التساوي في الحقوق والواجبات في النظام السياسي، وأمام القانون. وقد مرت في ظهورها بمرحلتين: مرحلة حقوق
الفرد والمجتمع المدني، ومرحلة الدولة السيادية أو الدولة القومية. في المرحلة الأولى جرى التأكيد على حريات الأفرا
د الدينية والاجتماعية/ السياسية. وقد ارتبط ذلك بتفكك المسيحية إلى كاثوليك وبروتستانت، ونشوب الحروب الدينية التي ان
تهت بمعاهدة وستفاليا عام 1648؛ بحيث صار التأكيد على حريات الأفراد في الاختيار الديني، ثم في الاختيار المجتمعي
والسياسي. وفي هذه المرحلة، أي القرن الثامن عشر كثرت النقاشات حول العقد الاجتماعي ومقتضياته. فالمجتمعات تتكو
ن نتيجة التقاء أناس أحرار يتعاقدون على العيش معاً على قدم المساواة. وتكون نتيجة هذا التلاقي والتعاقد ظهور الإرادة ا
لعامة التي لها جوانب سياسية وقانونية. وقد اشتهر في هذه المرحلة مذهبان أو مَنْحيان: منحى روسو ولوك، ومنحى توما
س هوبز. فعند هوبز، وما دامت الضوابط الدينية قد تراجعت، أو أنّ الدين صارت إدارته بيد الدولة وليس بيد الكنيسة؛ فإ
نّه ورغم التعاقُد الحُرّ والمدني في الأساس؛ فإنّ الجميع يتنازلون (لكي لا تنشب حربُ الجميع) على الجميع عن قسطٍ من
حرياتهم للملك أو الدولة من أجل الانضباط وخير الجميع. في حين يرى روسو ولوك والمفكرون الإسكتلنديون أنّ العقد ا
لاجتماعي بحدّ ذاته يشكلُ إرادةً عامةً تشترع انطلاقاً من مبدأ المساواة وسائل وآليات وسلطات للمشاركة في إحلال النظام
والانضباط فيه. وفي الحالتين أو المذهبين أو المنحيين لا شكَّ في ضرورة الإطار الناظم أو النظام السياسي، إنما ما هو ا
لإطار الذي يمارسُ فيه الأفرادُ حرياتهم وحقوقهم ويؤدون واجباتهم؟ فالحروب الدينية خلّفت بعد مُهادنة وستفاليا إمبراطو
ريات وملكيات. وفي الحالتين ظلّت هناك ضمن الإمبراطورية أو المملكة تعدديات دينية وأُخرى إثنية أو قومية. فما معنى
وكيف مارس الأفرادُ حرياتهم التي جرى التسليم بها خارج إطار الكنيسة؟ هنا دخلَت بالثورة الأميركية، ثم الثورة الفرنس
ية المرحلة الثانية أو مرحلة الدولة القومية. ظهرت مقولة الشعب الذي يُنشئ دولته السيادية ويمارسُ فيها مواطنته من خل
ال قيام سلطاتٍ تمثيلية. كانت هناك دولٌ قائمةٌ في أوطان مثل بريطانيا وفرنسا والدول الإسكندينافية. وهكذا فقد حدث في
هذه الدول تحولٌ في الوعي بحيث تماهت الدولة مع الشعب أو الأمة. أما في ألمانيا وإيطاليا ومواطن أُخرى فإنّ النُخَب ا
لقومية الجديدة هي التي أنشأت الدول. وعندما اجتاحت أوروبا العالم في القرن التاسع عشر؛ فإنها كانت بوعيٍ أو بدون و
عي إنما تنقل تجربتها في الدولة- الأمة أوالأمة- الدولة إلى آسيا وإفريقيا وأميركا اللاتينية. فبحسب هذه المقولة فإنّ كل م
جتمعٍ أو سواده الأعظم يشكِّل شعباً أو أمةً، وتأتي الدولة التمثيلية بالداخل والسيادية تجاه الخارج لتتجلى فيها إرادة ذاك ال
شعب. والأمة في هذه الحالة لها وطنٌ معين أو أرض، ولها لغة قومية، وفيها إثنيةٌ غالبةٌ تتكلم تلك اللغة وهي لسانُها الأم.
ويكونُ لها أحياناً دينٌ قومي، لكنّ ذلك منذ معاهدة وستفاليا ما عاد شرطاً ضرورياً. ومن الواضح أنّ الشرط أو الشروط ا
لقومية هذه كانت لها ميزاتٌ وعواقب أو عقابيل. فالذين يتمتعون بها هم الذين لهم حق المشاركة في إدارة الشأن العام، وه
م أصحاب المصلحة في إقامة الدولة أو النظام، وفي الدفاع عنه في مواجهة الخارج. أما الدولة في هذه الحالة، وبحسب ه
يغل؛ فإنها تمثّل الروح المطلق، ومعنى التاريخ أو مآلاته. وقد أحدث هذا النظام الضيِّق مشكلاتٍ كثيرةً في الانتماءات الأ
صلية والفرعية، كما اصطنع مشكلاتٍ حدودية، ويكفي نموذجاً فاقعاً على ذلك مسألة "المجال الحيوي" التي سيطرت على
الوعي الألماني لأكثر من نصف قرنٍ، وتسببتْ في حربين عالميتين. وإذا كان هذا النظام الذي ظهر في القارة الأوروبية
قد أحدث هذه المشكلات، فكيف به إذا أُريد تطبيقُهُ في عوالم آسيا وإفرقيا التي لم تعتدْهُ من قبل، وليس لجهة المواطنة بال
تحديد، بل لجهة الدولة السيادية وحدودها وممارستها لتلك السيادة.

II

في العالم 1920 وعلى مشارف إنشاء عصبة الأمم لصون السلام الدولي بعد نهاية الحرب العالمية الأُولى، أعلن رئيس ا
لولايات المتحدة وودرو ويلسون عن مبادئه الأربعة عشر ومن بينها حقوق الشعوب في تقرير مصيرها. وكانت تلك ثالثة
الأثافي. إذ ظهرت عشرات الإثنيات والقوميات والمجموعات الدينية الكبرى والصغرى التي اعتبرت كلٌّ منها نفسها شع
باً وذهب ممثلوها إلى مؤتمر باريس للمطالبة بحق تقرير المصير. وكان من ضمن هؤلاء ممثلو المنظمة الصهيونية العا
لمية، وممثلو الأرمن والأكراد والعرب والترك والمسيحيون اللبنانيون، وغيرهم وغيرهم ممن انحسرت عنهم سلطة الإم
براطورية العثمانية، ورمى كلٌّ منهم لإقامة كيانه المستقل أو دولته الخاصة. ففيما بين الدخول الفرنسي إلى مصر عام 1
798 ومطالع القرن العشرين، ازدهرت مقولات الدولة الحديثة بشقيها المؤسساتي والتمثيلي. وفي الربع الأول من القرن ا
لعشرين أو حقبة ما بين الحربين ازدهرت أُطروحة الدولة القومية أو الوطنية. فلنبدأ بالأُطروحة الأولى، أُطروحة الدولة ا
لحديثة. كان الإطار العامُّ للشرعية في القرن التاسع عشر ما يزال قائماً من خلال وجود الإمبراطورية العثمانية، والتي وم
ع مطالع القرن العشرين كان قسمٌ كبيرٌ من العرب والترك ما يزالون منضوين في ظلِّها بأشكالٍ مختلفة. ونحن نعرف أش
كال الشرعية الرئيسية في نظر الأوروبيين بحسب ما صنّفها ماكس فيبر (1864-
1920) السوسيولوجي الألماني المعروف وهي: الشرعية التقليدية، وتسود فيها الأنظمة الملكية وشبه الملكية، وتعتمد على
العراقة والتوافق العام الموروث على نظام الحكم وإدارة السلطة. والشرعية الدستورية وهي التي تقوم على نصوصٍ مك
توبةٍ من دساتير وقوانين يلتزم بها الحاكم والمحكومون. وقد داخلت هذا النمط بعد الثورتين الأميركية والفرنسية فكرةُ ال
تمثيل وممارساته، بحيث اعتُبر أنّ هذه النصوص إنما تمثّل مصالح الناس أو الشعب أو الأمة أو فئاتها الجديدة من تجار و
سكّان مُدُن وبيروقراطيين وسياسيين محترفين. والنمط الثالث: الشرعية الكارزماتية. وكان ماكس فيبر ينظر فيها إلى شكلٍ
ظهر في أوروبا لا يستند فيه الحكم إلى التقليد ولا إلى الدسترة، بل إلى ظهور قائد شعبوي يتبعه الجمهور، ويكسب شرعِ
يته هو ونظامه من هذا الطريق. والنموذج المتعارَف عليه لهذا الشكل من أشكال الشرعية هو نابليون بونابرت. إنما كان
واضحاً إيامها أنّ النمط القومي الاندماجي والشمولي للدولة والذي بدأ يسود في أوروبا في القرن التاسع عشر، يشجّع على
ظهور القائد الملهم للأمة. وبعد وفاة ماكس فيبر عام 1920 ظهر كما هو معلوم القائد الملهم للأمة الإيطالية موسوليني،
والقائد المهلم للأمة الألمانية هتلر. ثم ظهر أيضاً القائد الملهم للطبقة العاملة ستالين!
ولنعُدْ إلى النمط التقليدي للشرعية والذي كان سائداً عندنا وما هي التحديات التي كان يواجهها. كانت الشرعية العثمانية وا
لشرعيات المتفرعة عليها تواجه ثلاثة تحديات رئيسية: تحدي الاستعمار، وتحدي الاحتياجات المستجدة في الإدارة الداخلية
، وبدء تحدي الظهور القومي في الإمبراطورية المتعددة الشعوب والقوميات بحسب المفاهيم الأوروبية الطالعة لذلك. وق
د فهم السلطانان سليم الثالث ومحمود الثاني باسطنبول، ومحمد علي بمصر أنّ التحدي الاستعماري يعني الحاجة الملحة ل

جيشٍ جديدٍ بتنظيم جديد. بيد أنّ الجيش الجديد احتاج إلى عدة تغييرات في المفهوم والممارسات، بحيث صار تعبير "النظا
م الجديد" لا يعني الجيش فقط، بل مفاهيم الإدارة الداخلية جميعاً. وقد عبَّر عن ذلك الطهطاوي(- 1873م) بالمنافع العمو
مية، وذكر علي مبارك وخير الدين التونسي المؤسسات. إنما من الذي يدرك المصالح العامة ويصونها؟ الذي يفعل الأمر
ين عند الطهطاوي ولي الأمر أو النِعَم. أمّا خير الدين التونسي فيرى أنّ التنظيمات –
كما سماها العثمانيون- تحتاج إلى حاكمٍ مستنير، وإلى رعيةٍ مشاركة أو موافقة أو راضية. وبين الرعية الواعية للمصالح
، والمؤسسات العامة التي تخدمها، والتطلعات التي تراوحت بين المحليات والقوميات ظهرت فكرة التمثيل، بمعنى أنّ الن
ظامين الإداري والسياسي للدولة ينبغي أن يمثّلا الناسَ ومصالحهم، وأنه لا بد من اجتراح وسائل لذلك ومنها الدساتير والا
نتخابات. والفكرتان أوروبيتان بالطبع، إنما كما سبق القول فإنّ خير الدين التونسي والإصلاحيين المسلمين من بعد استندوا
إضافةً لنجاح النموذج الأوروبي، بمقاصد الشريعة أو المصالح الضرورية التي أقرتْها وهي حق النفس، وحق العقل، وح
ق الدين، وحق النسل، وحق المِلْك. وفي الواقع؛ فإنّ التنظيمات والإصلاحات سواء لجهة التمثيل ضمن النظام العام، أو
لجهة الإدارة اللامركزية المتحققة أو المطلوبة، أظهرت إمكانيات نجاح، لولا استعصاء المسألة القومية. وهي المسألة ذا
.تُها التي هدمت الاتحاد السوفياتي أيضاً بعد سبعة عقودٍ على سقوط الإمبراطورية العثمانية
لدينا نموذجان للدولة القومية أو الوطنية في المجال العربي بعد سقوط السلطنة العثمانية في الحرب الأولى: نموذج الدولة
العربية التي أرادت الثورة العربية الناشبة عام 1916 إقامتها بالتوافق مع المنتصرين في الحرب. ونموذج الدولة الدستور
ية الحديثة التي أراد المصريون إقامتها على أثر حركة أو ثورةالعام 1919. كلا النموذجين تتوافر فيه الشروط الأوروبية
للدولة القومية إذا شئنا: الشعب الواحد، واللغة الواحدة، والجغرافية المتواصلة، والمواطنة، والوعي الغلاّب بالضرورات
. لكنّ النموذج المصري بدا أكثر نجاحاً للوهلة الأولى. فقد كانت الدولة المصرية الواحدة قائمة، وحتى ضياع السودان م
نها فيما بعد ما قلَّل من الإحساس بالاكتمال أو وجود الشعب الواحد. وفكرة التمثيل أمّنها الدستور المُستفتى عليه عام 19
23 رغم صعوبات التجربة بين الاستعمار البريطاني ومطامح المَلَكية. أمّا دولة الثورة العربية فإنها لم تقم لأن المستعمر
ين ما ارتبطوا بالمشروع الصهيوني في فلسطين فقط؛ بل كان هناك أيضاً المشروع اللبناني، وإلى مشروع تقسيم سورية ا
لصغرى إلى دويلات إثنية ودينية، في حين جُمع العراق من خلال ثلاث ولايات عثمانية. وفي النهاية قامت دولٌ وطنيةٌ ع
ربية في المجال الجغرافي التاريخي للشام والعراق. وقد توافرت فيها جميعاً فكرة وممارسات المواطنة. بيد أنه بخلاف م
صر وقتَها؛ فإن أزمة الشرعية ظلت ظاهرةً فيهاعلى رغم أنف ماكس فيبر. هناك من يتحدث عن المثال القومي الشامل وا
لذي لم يتحقق، وهو الذي سبَّب التآزم. بيد أنّ ذلك أمكن استلحاقُه بالجامعة العربية (1943-
1945) والتي دلّتْ على وعيٍ عربي شاسع حين لم تشمل عضويتها دول المشرق، بل والمغرب العربي أيضاً. ورغم الا
نفصال في كيانات؛ فإنّ العرب خاضوا نضالاتهم معاً ضد الاستعمار، وضد الصهيونية. وهناك من يعتبر أنّ الحرب البار
دة بين 1950و 1990 واستتباعاتها هي التي أسهمت في فشل تجربة أو تجارب الدول العربية في المواطنة والتنمية. بيد أ
نّ الحرب الباردة ثبّتت حدودَ دول سايكس –
بيكو ولم تعمل على انتهاكها. فيبقى الاحتمال الثالث وهو أنّ أزمة الشرعية المتفاقمة في العالم العربي اليوم إنما كان س
ببها العميق التنكر للنمط الدستوري التمثيلي لصالح ما سمّاه ماكس فيبر: الشرعية الكارزماتية، أو أنظمة الضباط الأبطال
.والملهمين، والتي سادت في عشر دولٍ عربية بعضها رئيسي على مدى خمسة أو ستة عقود

III

يقول المأثور العربي القديم: أردتُ عمراً وأراد الله خارجة! لقد أردتُ الحديث عن المواطنة، باعتبارها الحلَّ والإنقاذ، فتح
دثتُ عن قيام الدولة الوطنية في العالم العربي، باعتبار ذلك من مواريث الحداثة القومية الأوروبية من جهة، والنضال الع
ربي من أجل الاستقلال والحرية، من جهةٍ ثانية. وقد دفعني لذلك التأزم الطاحن الذي تعاني منه الدولة الوطنية العربية ال
يوم في البقاء، وفي الشرعية. ولهذا التأزم أربعة مصادر: تحدي الخوف على الدولة والكيان، وتحدي التدخلات الخارجية،
وتحدي الإسلام الجهادي، وتحدي الإسلام السياسي. وقد انفجرت هذه التحديات التي كانت موجودةً وإنْ بأشكالٍ ليست ص
ريحة بعد العام 2010، وبخاصةٍ في البلدان التي قامت فيها حراكاتٌ شعبيةٌ من أجل التغيير. قامت الحراكات حصراً في
البلدان التي سادت فيها طوال العقود الماضية أنظمةٌ أمنيةٌ وعسكرية. ونهض في وجه هذه الحراكات وللاستيلاء على الدو
ل في الأنظمة المتساقطة أحزاب الإسلام السياسي، والجهاديون، وقوى إقليمية ودولية عديدة. والخراب الذي أصاب الدول
والمجتمعات نتيجة التحديات الثلاثة، أثار لدى الجمهور مخاوف عظيمةً على الحياة وعلى الدول والكيانات. وأنا اعتبر ظا
.هرة الخوف هذه هي أبرز الظواهر اليوم، إلى جانب ظاهرة الجهاديات، وظاهرة الإيرانيات
لا استطيع هنا العودة إلى قراءة الظاهرة الإسلامية وتحليلها. لكنني أُوجزُ فأقول إنه ولأسبابٍ مختلفةٍ ومتطاولة، وفي الن
صف الثاني من القرن العشرين، أي حقبة الحرب الباردة؛ فإنّ الإسلامين السني والشيعي ظهرت فيهما أُصولياتٌ وإحيائيا
تٌ أنتجتها الحداثة والتدخلات الدولية والأنظمة العسكرية والأمنية. وقد انفجرت هذه الأُصوليات ابتداءً بالسبعينات من الق
رن العشرين. فنجحت الأصولية الشيعية في الاستيلاء على رأس الدولة الإيرانية، في حين لم تنجح الأصوليات السنية في ا
لاستيلاء على دولة كبيرة أو متوسطة، فانفجرت في العالم كلّه، وصولاً إلى ظاهرتين عدميتين عصيتين على التصور هما:
القاعدة، وتنظيم الدولة الإسلامية. ولا ينبغي التوهم أنّ هاتين الظاهرتين النافرتين اللتين تبدوان غريبتين سيزول بزوالهما
كلُّ ما أنتجتاه. ذلك أنّ السمتية الإسلامية الشديدة عبر ستة أو سبعة عقود، والتي سميت بالصحوة هي التي أنتجت الإسلام ا
لسياسي، كما أنتجت القاعدة وداعش. والجهاديون والإسلاميون المسيَّسون يمتلكون ثقافةً خاصةً ووعياً خاصاً يفارق التقليد
ين القديم والإصلاحي، ويُعادي الغرب ومنتجاته الثقافية والسياسية في العالمين العربي والإسلامي، ومن منتجاته الدولة ال
وطنية العربية الحديثة. الجهاديون يريدون هدم النظام باعتباره تغريباً وكفراً. وسياسيو الإسلاميين يريدون أسلمته أو تغيير
طبيعته. لقد استدعى العام 2010- 2011 التدخلين: الإسلامي الإحيائي، والخارجي الإقليمي والدولي. ورغم أنّ الإسلام
يين غير العنيفين يمتلكون شعبيةً في بعض البلدان العربية؛ فإنهم احتاجوا للدعم الخارجي أيضاً، بينما احتاجت الأنظمة وبخ
اصةٍ في سورية والعراق للدعم الخارجي الإيراني فالأميركي، كما حصل بعد العام 2003 بالعراق. وهكذا صارت للخر
اب ثلاثة مصادر: الجهاديات، والأنظمة التي تدافع عن نفسها، والإيرانيات. وهذا إلى أطرافٍ خارجية ما تدخلت بهذه ال
.صراحة والوضوح في البداية مثل روسيا والولايات المتحدة وتركيا
لقد قلتُ إنّ تجربة الدولة الوطنية العربية انتكست في مرحلتها الثانية بسبب قيام أنظمة الأمنيات والعسكريات. بيد أنّ أحدا
ث السنوات الأربع الماضية في شتى أنحاء العالم العربي، أثارت لدى الناس مخاوف شديدة ليس على حياتهم وأمنهم وعي
شهم فقط؛ بل وعلى بقاء الكيانات والأوطان في العراق وسورية وليبيا واليمن. فلأول مرة تواجهُ الدولةُ الوطنيةُ العربية أ
زمةً تتجاوز شرعية النظام إلى البقاء والوجود. لقد كان الخوف من الدولة هو البارز في مرحلة التأزم المتزايد. وهو اليو

مَ خوفٌ عليها. وقد كان النعي من جانب القوميين الشموليين على ما سمَّوه بالقطرية، ويريد الناسُ اليوم بقوة أن تبقى لهم أ
.قطارهم ودولهم، وأن لا تسود فيها النزاعات الأهلية أو تظهر البدائل الواهمة في صورة كيانات طائفية وعرقية

IV

:يحتاج بقاء الدولة الوطنية العربية وتجددُ شرعيتها إلى ثلاثة أُمور

1.

قيام مجموعة استراتيجية أو فريق استراتيجي من الدول المستقرة للحفاظ على استقرارها وأمنها من جهة، وللتفكير والتقد ير والتشاور والتصرف بشأن استعادة الأمن والاستقرار في البلدان المضطربة مثل العراق وسورية وليبيا واليمن وتونس ولبنان. ما أمكن حتى الآن تفعيل الجامعة العربية من أجل مبادراتٍ في التأمين والإصلاح. والوقت لا ينتظر، ولذلك قلتُ بضرورة المجموعة الاستراتيجية. لقد لجأ العرب في مواجهة الاضطرب إلى المؤسسات الدولية. ونجحوا في استصدار قراراتٍ مهمةٍ بشأن ليبيا واليمن. وجاءت عاصفة الحزم نتيجة تحالف تقوده المملكة العربية السعودية. وربما كان هذا التح الف هو الصيغة الممكنة الآن للمجموعة الاستراتيجية المرتجاة. وقد تكاثر الحديث عن القوة العربية المشتركة. في حين يشكّك آخرون في الإمكانية والواقعية. ولا داعي للتشكيك لأننا نواجه بالفعل تحدي وجود له أبعاده الداخلية والإقليمية والد ولية. ولا بد من طرف عربي قادر على التدخل عندما لا يمكن ردُّ الخطر بالدبلوماسيات وحسْب. فالبيئة الاستراتيجية حا .فلةٌ بالأخطار، ولا يستطيع الضعفاء أو المنفردون الصمود فيها

2.

تجديد الفكرة العربية والنهوض بها ومعها. لقد تخلَّى عنها السياسيون منذ آماد. ثم تخلَّى العروبيون باتجاه اليسار. وانص رف الجمهور عنها إلى الإحيائيات والصحويات والشعائريات والسمتيات والمحليات الطائفية والعرقية. وقد قمنا عام 201 0 بسؤال مائة مواطنٍ في عشر دولٍ عربيةٍ عن الهوية والانتماء، فكان الشاب أو الفتاة يذكر البلد ثم الدين أو الطائفة. وما ذُكرت العروبة ثالثاً إلاّ في اليمن وفي بلدين خليجيين آخرين. إنه مع صعود الطائفيات والإثنيات والمحليات، اشتاق كثيرو ن منا إلى العروبة المنعشة، وليس عروبة الحزبيات القاتلة والتي كرَّهت الناس بالقومية. فالعروبةُ انتماءٌ جامعٌ وموحِّد ف يما وراء وفيما فوق المحليات والطائفيات وكلاها تقتل مثلما يحدث اليوم في سورية والعراق وليبيا. وبالطبع فإذا كانت ا لدولة الوطنية أو القومية قد أوجدتها دعواتُ ونضالاتُ نُخَبٍ سواء في مواطنها الأصلية أو في العالم العربي؛ فإننا نحن في بلاد الشام والعراق نحتاج بشدة إلى النخبة الثقافية ضمن السياسيين المحترفين، وضمن المثقفين. والطريف أنني أكثر م ا سمعتُ ذلك مؤخراً في مصر والمغرب. وقد يكون من الملائم أن تدعو إحدى المؤسسات الثقافية العاملة والفاعلة إلى و .رشة عملٍ للتفكير ببرامج وسياساتٍ لتجديد الوعي بالعروبة والتغيير في الممارسة

3.

والأمر الثالث والأخير هو أمر المواطنة، أو تجديد الفكرتين: الوطنية والمواطنة التي تعني إنتاج الإرادة العامة التي تعمل بالفعالية والمشاركة على صون الحقوق الأساسية للمواطنين، وعلى التشجيع على صون القانون والنظام، والحرص على ا لأوطان وحدةً وانتماءً وسلاماً واستقراراً. إنّ الوطنية التي تدنو أحياناً من العصبية صاعدة في بلداننا بسبب المخاوف على الأمن وعلى الكيانات. بيد أنّ مسألة المواطنة يتهددها أمران: التحدي الإسلامي أو الديني، وتحدي الخوف على الدولة بح يث يسكت المواطنون على الضغوط وكتم الحريات من أجل الأمن والاستقرار. وهذا الأمر جارٍ في عدة بلدانٍ عربيةٍ الآ ن. علينا أن لا ننسى أنّ الطغيان العسكري هو الذي أضعف الدولة الوطنية العربية، وقاد في النهاية إلى اختلال نظامها، و افتراق الأكثريات الشعبية عنها. ولذا فإنه إذا أردنا أن نجدد الدولة الوطنية العربية، فلا بد أن تستند إلى أوسع إرادةٍ للناس، وبالوسائل الديمقراطية المتعارَف عليها في العالم. فلا خوف على الدولة والكيان إذا كان الجمهور مشاركاً في ممارسات . الشرعية المنتظمة والنزيهة

بيد أنّ المواطنة لا تواجه اليوم الماضي المقْبِض للأمنيات والعسكريات أو الحاضر الخائف على الدولة والساكتَ بالتالي عن التجاوزات على الحقوق فقط؛ بل إنها تواجه تحدياً قيمياً وثقافياً إذا صحَّ التعبير، ومن الإسلامين الجهادي والسياسي. و الإسلام الجهادي لا بد من مُناضلته من البداية إلى النهاية لأنه ضد الدين والسواد الأعظم قبل أن يكونَ ضد الدولة. وإنما الإشكال كما ذكرتُ في سياسيات الإسلام والحزبيات باسمه. وإذا رضي هؤلاء فإنهم يؤسلمون مسائل المواطنة، ويثبتون أ نْ دولة الراشدين هي أول دولة ديمقراطية في العالم! أمّا إذا سخِطوا (وهم كثيراً ما يسخطون في العقدين الأخيرين لانت شار التسلف الجديد في صفوفهم)؛ فإنهم يعودون إلى نغمة ارتباط الشرعية في النظام بتطبيق الشريعة(!) وشريعتنا مطب قة لأنها هي الدينُ ذاته. والقول بتطبيقها يعني أننا غير مسلمين الآن. ثم إنّ النظام السياسي مهمته إدارة الشأن العام، وليس تطبيق الدين أو فرضه. ولا شأن للمواطنة منذ المراسيم السلطانية العثمانية في أواسط القرن التاسع عشر بدين المرء أو .طائفته. وإنما يتعلق الأمر بحقوق الناس وواجباتهم في دولتهم الوطنية الجامعة

تواجهُ الدولةُ الوطنيةُ العربيةُ إذن أخطاراً هائلةً تتناول الكيانات والمجتمعات. ويكون علينا جميعاً أن لا نستسلم للأصوليا ت القاتلة، ولا للإغارات الشعبوية والطائفية المشرذِمة. والصمود في وجه هذين الداعين الهائلين يعني التشبث بالأوطان، .والتشبث بالعروبة، والتشبث بالمواطنة التي تهب الوطنية والانتماء العربي، معناهما الباقي

ridwanalsayyid@hotmail.com
www.ridwanalsayyid.com

محاضرة أُلقيت ضمن الدروس الهاشمية بالمركز الثقافي الإسلامي بالعاصمة الأردنية، عمان، بتاريخ 10/7/2015 (*)

.

بعد التحالف العربي الذي خاض عاصفة الحزم وإعادة الأمل في اليمن، قدَّمت المملكة العربية السعودية مبادرةً استراتيج
يةً أُخرى هي "التحالف الإسلامي" للتصدي للإرهاب. ظهرت الجوانب الاستراتيجية لعاصفة الحزم بالتفكير في الوقت
نفسِه بالقوة العربية المشتركة لصون الأمن القومي العربي. وكما سبق القول فإنّ قوات عربية عدة من الخليج وخارجه
شاركت وتشارك في قتال المتمردين باليمن. بيد أنّ المفاوضات بشأن البنية والوظائف والأعداد والمقرات والتسلح والتدر
يب؛ كل ذلك ما يزال موضوع تفاوضٍ ودراساتٍ للاستخدامات والجدوى. لقد جرى الحديث في الأسبوعين الماضيين عن
إمكان إرسال قوات عربية خاصة إلى سورية تقاتل على الأرض ضد داعش: فهل تكون هذه القوات الثمرة الثانية للقوات
العربية المشتركة؟

أما التحالف الإسلامي فيأتي من منطلقٍ آخَر، وإن كان يلتقي مع التحالف العربي في نقطة مكافحة الإرهاب. ذلك أنّ التحا
لف الأول (أي العربي) دفاعيٌّ ويلعبُ دور حائط الصدّ لحماية الدول والبلدان من الانشقاق الإرهابي، والتغول الإقليمي
الإيراني والإسرائيلي والتركي. في حين تغلب الجوانب الاستراتيجية على التحالف الإسلامي، وذلك لعدة أسباب؛ أولها أنّ
الانشقاق الحاصل والذي تطور إلى عنفٍ وإرهاب، هو انقسامٌ في الإسلام السني، وهو صار تهديداً للعالم؛ لكنه في الأسا
س يخرّب ديننا وبلداننا. ولذا ورغم تهديده للعالم؛ فإنّ الأهل الأصيلين للإسلام هم الأولى بمكافحته دفاعاً عن دينهم وبلدانه
م ومجتمعاتهم ودولهم. والثاني أنّ الدين في وجودنا الإنساني يلعبُ دوراً مهماً جداً، لأنه هو الذي يهبه المعنى العميق، وه
و أهمّ بكثير مما يحاول الإحيائيون مُدّعو الجهاد والخلافة وتطبيق الشريعة إثباته. ولذلك فإنه في النزاع عليه، يكون علينا أ
ن نبادر نحن صوناً لديننا وإنسانيتنا لتحقيق ما طالب الماوردي الدولة الإسلامية بفعله قبل قرابة الألف عام؛ أي "حراسة ا
لدين وصونه على أُصوله وأعرافه المستقرة". والثالث أنّ هذا الأمر، أي أمر حراسة الدين يتخذ معنًى استراتيجياً بارزاً
في هذه الظروف لجهتين: جهة القيادة، والجهة الجيوسياسية. في مسألة القيادة فإنّ المهمَّ أن تكونَ عربية، وليس في مواجه
ة إيران مثلاً، بل لأننا حماة الحرمين ولأننا كنا دُعاة الإسلام الأوائل، والله سبحانه وتعالى يقول في القرآن مخاطباً النبي(
ص): { وإنه لذكْرٌ لك ولقومك وسوف تُسألون} . والمقصود بالذكر القرآن أو الإسلام، والقومُ قومُ النبي، والمسؤولية عن
مصائر الدين والأمة مطلوبة من العرب. وقد حدث اختلالٌ كبيرٌ في القرن العشرين، لأنه عندما تخلَّى الأتراك عن حرا
سة الدين فإنّ أحداً ما اعتبر نفسه مسؤولاً عن المسلمين، ولا مسؤولاً أمام العالم عن الإسلام. وبسبب ذلك فإنّ إيران تقد
مت لقيادة الإسلام، وقد كادت تنجح في ذلك لولا أنها تسرعت من أجل خَلْق مناطق نفوذ، باتخاذ سياسات طائفية. عندما كا
نت إيران تغازل العرب والمسلمين برفع راية فلسطين، بدا أنها أكلت رأس المسلمين والعرب. ثم إذا بها تهجم عبر ميلي
.شياتها للتخريب في البلدان العربية، ومعظم المسلمين سُنّة فاختلّ عليها الأمر

وقد تأهلت المملكة العربية السعودية لقيادة الإسلام منذ أيام الملك عبد العزيز، ليس من وراء خدمتها للحرمين وحسْب؛
بل ولأنها تصدت للقيادة أو تقدمت باتجاهها. فاظهرت حرصاً على مجلس التعاون الإسلامي (أمينه العام سعودي)، وعق
د الملك السعودي عام 2005 مؤتمر قمةٍ إسلامياً بمكة، وأطلق عام 2007 حوار الأديان والثقافات. واهتمّت وزارة الداخ
لية السعودية بإطلاق مبادرة "المناصحة" لاستيعاب الشبان المتطرفين واحتضانهم ومنع تفاقم الانشقاقات. كما اهتمت المم
لكة بكل قضايا المسلمين، واعتبرت نفسها وكيل الدفاع عنهم وعن قضاياهم أمام المجتمع الدولي. وما كانت متحمسةً للتغ
يير من طريق الثورة، لكنها ما تخلت عن سورية ولا عن العراق ولا عن مصر. وما تزال تصارع في كل هذه القضايا.
وقد اضطرت لاستخدام القوة في البحرين وفي اليمن. لكنها في كل الحالات ما اعتبرت التدخل العسكري حلاً، وهذا معن
ى ربط عملية عاصفة الحزم بعملة إعادة الأمل. كما أنّ هذا معنى قبول الحلّ السياسي في سورية وقبول قرار مجلس الأ
من الأخير بشأنها، وإعادة سفيرها إلى العراق، والدخول على خطّ إعادة قضية فلسطين إلى رأس الأولويات، والدعم المن
.قطع النظير لاستقرار مصر ونهوضها، وأقامة أفضل العلاقات مع الدول الإسلامية في آسيا وإفريقيا

إنّ "التحالف الإسلامي" بعد التحالف العربي، يقصد إلى استعادة الزمام، بعد تفاقم التدخلات الأجنبية، وتفاقم الانشقاق بدا
خل الإسلام. وإذا حصل تقدُّمٌ وهو حاصل؛ فإنّ الأمر كما سبق القول يصبح مبادرةً استراتيجيةً مكتملة الأركان. إنّ الذي
أتصورُهُ أنه خلال شهورٍ فإنّ الـ 34 دولة التي أعلنت عن دخولها في التحالف الإسلامي ستصبح أربعين وأكثر. وكذلك ا
.لأمر مع التحالف العربي الذي لن تشذّ عنه في النهاية غير دولةٍ أو دولتين عربيتين

لقد ذكرتُ في مقالةٍ سابقةٍ بجريدة الشرق الأوسط" أنّ التحالف العربي له قاعدتان هما المملكة ومصر، أما المجموعة الا
ستراتيجية العربية فتضمّ إليهما دولاً في الخليج وخارجه بحسب الإرادة والأعمال. أما التحالف الإسلامي فأتصور أن يكو
ن عمادُهُ القيادة السعودية، والمؤسسات الدينية السنية القوية وفي طليعتها الأزهر والمؤسسة الدينية المغربية، والمؤسسة ال
دينية السعودية. وهناك نموذجٌ سابقٌ لهذه القيادة وهذا التعاون. فقد اجتمعت كلٌّ من مصر والسعودية على إقامة الجامعة ا
لعربية في الأربعينات من القرن الماضي. وتقدمت في الستينات في مبادرة عدم الانحياز ومؤتمرات القمة العربية. وإجا
بةً على إحراق الأقصى أقامت المملكة ومصر منظمة المؤتمر الإسلامي. وحصل انقسامٌ في الحرب الباردة (العربية).
.لكنّ البلدين عادا للانسجام في السبعينات وما بعدها

وما تزال الأمور صعبةً بل شديدة الصعوبة. هناك كما قلنا تحدي الانشقاقات بداخل الإسلام، ونحن محتاجون في تجاوزها
إلى ثورةٍ فكريةٍ ودينيةٍ أشار إليها بيان التحالف الإسلامي. ومن خارج التطرف يأتي تحدي النموذج الإيراني للإسلام الذي
يفرض علينا معاركه في الوقت الذي نكافح فيه ضد الانشقاق الآخر. ثم هناك النموذج الثالث للتحدي والمتمثل في النموذ
ج التركي لإدارة الدين أو استخدامه. فقد فشل الإسلام السياسي في العالم العربي، لكنه يبدو ناجحاً حتى الآن في تركيا. وه
ذا يقتضينا إلى جانب تجديد المؤسسات الدينية و تقويتها، التفكير الجدي في طرائق إدارة الدين أو تدبير شؤونه في المرحل
.ة المقبلة

وفي الجيوسياسي والجيوسراتيجي ليس لدينا التدخل الإيراني والإسرائيلي والتركي وحسب؛ بل لدينا أيضاً متغيرات المشهد
. الدولي بأطرافه التي صارت معروفة: الأميركي والروسي والصيني والأوروبي

هناك تفكير متعاظم بالتكامل العربي. ويبدأ الحديث الآن عن التكامل الإسلامي. ولا بد من السير إلى الأمام رغم الصعوبات. فيا للعرب!

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com

جريدة الشرق الأوسط يوم الجمعة في صفحة الرأي 25/12/2015

جاء الروس إلى سورية لمساعدة الرئيس بشار الأسد، ولأهدافٍ خاصةٍ بهم أيضاً. وقد صار واضحاً منذ أربع سنوات أنّ ا
لرئيس بوتين أشدّ أنصار النظام السوري حماساً بعد الخامنئي. وفي السنوات الماضية (2012- 2015) كان للروس على
الأرض السورية زُهاء الستة آلاف مقاتل ومستشار وخبير تدريب. المقاتلون كانوا مختصين بحماية القاعدة البحرية في ط
رطوس، والسفارة الروسية، ومراكز مصالح روسية مهمة في البلاد. أما الآخرون، وكلُّهم ضباط من رُتَب عالية، فكانوا
وما يزالون في غُرَف عمليات الجيش السوري بالمنطقة المركزية وسائر المناطق، وبمراكز التدريب على الأسلحة الجد
يدة وبخاصةٍ سلاح الطيران والإلكترونيات العالية التي ما عاد همها مراقبة داعش والمعارضة السورية فقط؛ بل ومراقبة
الأتراك والقوى الغربية وعلى رأسها الولايات المتحدة، والتي تقاتل داعشاً بسورية والعراق، وتقدم لقوى المعارضة مسا
عدات. ويقدّر الخبراء التكاليف التي حصل عليها الروس من سورية خلال السنوات الماضية بحدود العشرين مليار دولار
.، دفعت نصفها إيران والمالكي

في كل اندفاعةٍ روسية أو مجادلة مع الولايات المتحدة، يعود بوتين ومعه لافروف إلى النموذج الليبي، والذي يعتقد الرو
س أنّ الأميركيين خدعوهم بشأنه عام 2011. ولذلك لن يسمحوا أن يحدث لهم ذلك مرةً ثانيةً في سورية. وهذا يعني أنّ ز
يادة تدخلهم إنما جاءت بعد تجدد خوفهم على انهيار النظام كما حدث عام 2013. ففي ذلك الوقت ضاعفت موسكو مساع
داتها العسكرية وصارت تتدخل في العمليات، وزاد الإيرانيون مساعداتهم عشرة أضعاف، وفي منتصف العام 2014 كا
ن لدى الإيرانيين أربعون ألف مقاتل في سورية بين حرس ثوري وميليشيات. وقد قلّت الأعداد بعض الشيئ بسبب ظهور
داعش بالعراق، وانسحاب بعض الميليشيات الشيعية، لكنّ العدد هناك ما يزال وازناً. إيران وحرسها وميليشياتها وحزب ا
لله وقوات الدفاع الوطني، يقاتلون بسورية على الأرض منذ عامين ونصف. وقد أوقفوا مع الروس تقدم المعارضة عامي
2013 و2014. لكنهم تلقوا انتكاسات قوية في العالم 2015 في شمال سورية وجنوبها، وهذا فضلاً عن صمود المعار
ضة المسلحة في سائر المناطق والتي اجتمع عليها داعش والنظام وإيران منذ العام 2013. لكن ليس هذا هو السبب فقط.
بل هناك وجوه فشل عانى منها بوتين وعسكريوه؛ وذلك في أوكرانيا التي ما استطاعوا تحقيق تقدمٍ في شرقها، وعانوا ويع
انون من العقوبات الاقتصادية الغربية. كما أنّ هناك انتكاسةً بالعراق، فعندما تضايق حلفاؤهم من داعش ما لجأوا إليهم بل
لجأوا للولايات المتحدة التي أنشأت تحالفاً ضد داعش رفضت روسيا ورفضت إيران الدخول فيه. الآن يدخل بوتين متحد
ياً الولايات المتحدة في سورية والعراق. في سورية بالقتال إلى جانب الأسد مثل إيران- وفي العراق بإنشاء مركز استخبا
ري قالوا لمساعدة الأسد، لكن قد يبدو ذلك تخفياً من جانب العبادي حتى لا ينزعج الأميركيون الذين لا يحبون فكرة أن يج
مع الروس معلوماتٍ عنهم في العراق أو سورية. أما داعش فهم مستعدون لإعطاء الروس كل المعلومات عنهم إن أراد
.وا مهاجمتهم، وهم لن يفعلوا إلا قليلاً وفي أوقات متفرقة

ماذا تستطيع الولايات المتحدة أن تفعل؟ بدا الأميركيون متفاجئين مرتبكين، لأنّ الروس- ودون أن يخبروهم- بدأوا غارا
!(تهم بسورية على معارضة الأسد (وليس على داعش

يستطيع الأميركيون وحلفاؤهم الأتراك والعرب في الأسابيع القادمة، وبعد مراقبة التصرفات الروسية والإيرانية لبعض ال
:وقت، أن يقوموا بأمرين

-

الموافقة على إنشاء منطقة آمنة كما تطالب تركيا منذ سنتين. هل يجرؤ الأميركيون والأتراك، أمام مخاطر اندفاع بوتين و
!هياجه، وإمكان مغامرته بضرب المنطقة بالطيران رغم عدم ضرب الغربيين والاتراك لمناطق النظام؟

-

زيادة دعم المعارضة بأسلحةٍ نوعية. وهذا الأمر لا مشكلة فيه، وإنما هل يصل للسلاح المضاد للطيران؟ لا أظن ذلك. و
يستطيع هؤلاء الاستغناء عن برنامج إنشاء معارضة خاصة، ودعم جيش الفتح والجيش الأول. لكنْ عندهم مشكلة النصرة
!بالشمال. وهذه المشكلة ليست موجودة في الجنوب، فهل تنشأ منطقة آمنة هناك؟ لا أظن الأردن يجرؤ على ذلك
.يندفع الروس والإيرانيون مرةً أُخرى كما في عام 2013. والمطلوب اندفاعة خليجية- تركية تغطيها الولايات المتحدة -
سيزداد النزاع شراسةً ودموية. وستزداد كل الأطراف عنفاً. والحل السياسي الذي تحدث فيه كثيرون ابتعد كثيراً. الأميرك
!يون يتحدثون عن عام، وقد يكونون مخطئين ويطول الأمر أكثر. فيا للعرب، ويا لسورية

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com
جريدة الاتحاد في صفحة وجهات نظر يوم الأحد 4/10/2015

ما شعرتُ بالغربة والغرابة في مسائل العلاقة بالغرب، كما شعرتُ بل أحسست عندما هاجم الداعشيون باريس. وما كنتُ
لأشعر بهذا الهول الذي يستعصي على التعقُّل، لولا أننا كنا وقتها نتابع بارتياع مشكلات الهجرة الجماعية السورية إلى أو
روبا. كان الألمان يقولون إنهم سيأخذون مليون لاجئ، ويطلبون من الأوروبيين الآخرين جميعاً أن يأخذوا نصف مليونٍ لا
أكثر. وإن لم يكن ذلك ممكناً فينبغي مساعدة تركيا والأردن ولبنان على الاستيعاب أو المزيد من الاستيعاب. في ذلك الو
قت كان داعش يخطط للمزيد من الدماء في أوروبا وفي فرنسا بالذات، وكان يساعده في ذلك أو يدعوه إليه استخبارات ال
رئيس بشار الأسد (وربما الروس أيضاً) لتميُّز موقف فرنسا بين المشاركين في الحملة الدولية على داعش. إذ هي الدولة ا
لغربية الكبرى الوحيدة التي تسوّي بين داعش والأسد في الإجرام. وقد بدأت تضيف لذلك موقفاً سلبياً من كل الميليشيات ا
لأجنبية الموجودة في سورية للقتال إلى جانب الأسد أو داعش. لن يجد الأسد مغاربة ولا حتى سوريين مستعدين للانتحار
من أجل نظام أو بحجة الدفاع عن مزارات آل البيت أو عظمة روسيا والرئيس بوتين! أما داعش فيستطيع أن يغرف من ا
لبحر الإسلامي المتاح من الساخطين وأصحاب أوهام العظمة في الإعلام، وحتى من أولئك الذين يعللون انتحارهم بأنه ض
إد الجاهلية الغربية، وخضوعاً لأوامر أمير المؤمنين وخليفة رب العالمين الجديد!
منذ مطلع هذا العام اهتمت المؤسسة الأورو-
عربية بمدينة غرناطة الأندلسية الأسبانية ومؤسسة مؤمنون بلا حدود بعقد ندوةٍ عنوانها أوروبا والعرب والمشترك الإنسان
ي(!) وقد ضحكتُ طويلاً عندما اتصلوا بي للحضور والمحاضرة قبل عدة أشهر، قلتُ للذي اتصل بي: لقد تعذر اللقاء
حتى باسم التاريخ المشترك في الأندلس، أو باسم المشترك في المسيحية والإسلام أو باسم المشترك من خلال الاستعمار و
الهجرة؟! وعلى أي حال فقد وافقتُ وحضرتُ بالفعل حيث انعقدت ندوةٌ ليومين ما كان فيها شرقيون غير ممثلي مؤمنو
ن بلا حدود، أما الآخرون فهم من المغاربة والتونسيين والأسبان، الباحثين جميعاً – بعد أحداث باريس –
وباستماتةٍ عن أي أرضيةٍ أو أفقٍ للقاء ولو كانت أخيراً إنسانية الإنسان! زاد المحاضرون خلال يومين على العشرين، أما
المستمعون والمناقشون فهم طلاّبٌ ومهتمون من جامعة غرناطة ضاقت بهم جنبات قاعة الجمعية الفسيحة، وبينهم عربٌ
من طلاب الجامعة، لكنّ معظم من الاسبان.
كان هناك من تحدث عن القرب الجغرافي الذي كان وما يزال نعمةً ونقمة. فالنقمة كانت بالقرب على الجيوش براً وبحراً،
والنعمة كانت وما تزال في العيش المتقارب والمتداني حتى ليصح تسميته عيشاً مشتركاً. لكن كان هناك من تحدث عن ا
لافتراق الذي أحدثته الأديان أو المسيحية والإسلام. فعندما كانت المسيحية تسود في أوروبا تصاعدت الحروب بين الطر
فين، وعندما انحسرت المسيحية، وظلت المرجعية الإسلامية سائدة، ظلت المقاييس مختلفة أو مزدوجة في زمن الاستعمار
وما بعده. ولذلك سُهل على الأوروبي في الأزمات أن يعود لاعتبار المسلمين الذين يعيشون معه غرباء بسبب دينهم وعا
داتهم، وسهُل على المسلم أن ينفر وأن يخرج على الاندماج المطلوب. بيد أنه وبدون تتخطيط قامت أسبانية مسلمة برفع أ
فق النقاش الذي قالت إنه عنوان المؤتمر: ليس بعيداً عن الافتراقات الدينية والثقافية بل في نقاشٍ ثقافي نقدي معها تعالوا
نبحث عن المشترك الإنساني. وهي بحثت عن تجليات هذا المشترك في العقود الأخيرة في العلاقات الإسلامية المسيحية، و
في الدراسات النقدية للأيديولوجيات الاستعمارية التي قام بها الباحثون الأوروبيون، وفي الحركات الإصلاحية بداخل الإس
لام ومنجزاتها في المشارق العربية والمغربية، وفي الجمعيات الإسلامية التي ترعاها الدول الأوروبية فتنجح حيناً وتفشل
حيناً آخر. فالأفق إذن موجود وهو أفقٌ إنساني، إنما لماذا لم ينجح في حالتين: حالة الأندماج أو التلاؤم على مستوى العامة
، وحالة اندلاع العنف بحيث استسهل شبانٌ عربٌ ممارسة العنف ضد المجتمع الذي تربوا فيه، واستسهل آخرون الهجرة
من ذلك المجتمع إلى ما اعتبروه " دار الإسلام الجديد" في بلدين يخربان هما سورية والعراق؟! وما استطاعت السيدة الأ
سبانية الإجابة إلاّ بطريقةٍ غير مباشرة عندما روت تجربتها في القاهرة خلال السنوات الخمس الماضية مبعوثةً من اليونيس
كو للعناية بالمخطوطات العربية وحفظها وإعادة فهرستها ما بين مصر وتمبكتو.
عاد النقاش إلى التسدد والتشدد في الجلسة الثالثة، عندما بدأ البحث في أمراضنا وأمراضهم التي تحول دون الوصول إلى
أُفق أو آفاق المشترك الإنساني. لدى الأوروبيين مشكلات تأزم الاقتصاد والسياسة، واستمرار أوهام المركزية ظاهرة وبا
طنة، وأخيراً مشكلات ومفاهيم الأنسنة و الإنسانية. ثم إنهم أُرغموا أو وجدوا أنفسهم خلال خمسة عقودٍ من السلام بعد الح
رب العالمية الثانية وقد صاروا مجتمعاتٍ تعددية كما لم تكن من قبل. وقد ظنوا تحت وطأة الليبرالية أنّ المواطنة والساحا
ت التي تفتحها والحقوق التي تضمنها كفيلةٌ بحلّ مشكلات التعددية. بيد أنّ المجتمعات الأوروبية في الحق والحقيقة ما اس
تطاعت ذلك وقد لا تستطيعه. وهكذا فإنها تتلقّى وتنفرض عليها مطالب وتحديات سيصعُبُ عليها إن لم يكن مستحيلاً تلبيته
ا وسط تفاقُم أحداث العنف والضغط الاقتصادي والثقافي.
ووصل اثنان أو ثلاثة من المحاضرين وبينهم محمد بنصالح ويونس قنديل ومحمد محجوب والسيد ولد أباه إلى أدواء وأمر
اض المسلمين وأحياناً الإسلام. هناك تياراتٌ متشددةٌ نمت عبر عدة عقودٍ حتى غمرت الساحات العربية والإسلامية أو أنها
اخترقت كلَّ الإسلام. أعداد المخترقين ليست كبيرة، لكنّ مساحة الإسلام السني الشاسعة تجعل من أي عددٍ مهولاً. كيف
يمكن استعادة الزمام في الإسلام، وهل يكفي القول إنّ الإسلامَ لا علاقة له بهذا القتل الذريع؟ وهل يمكن الحديث عن الم
شترك الإنساني مع أهل الهويات المتشددة الذين يقتلون المسلمين الآخرين بحجة عدم الأمانة للدين؟
لقد رأيتُ أن إسلامنا يعاني من اختلالين في فقه الدين، وفقه العيش. فقد أرغمت متغيرات العيش بسبب الحداثة والعولمة
على نسفٍ لتقاليد وأعراف، استتبعت اختلالاً في فقه الدين استنكاراً لمتغيرات العيش. لقد انهار "التقليد" في الحالتين، وكا
ن ذلك سهلاً، لأنّ الإسلام السني لم يعرف السلطة الدينية. بالطبع يمكن التمرد على السلطة الدينية كما حصل في حالة الكا
ثوليكية، لكن المقاومة تكون شديدة، وهي لم تكن كذلك عندنا. ومن شقوق التقليد وانهياراته اندلعت الأُصوليات القاتلة لنا
سِنا وفي العالم!
كنا وما نزال جزءًا من العالم، ولا نريد أن نخاف من العالم ولا أن نخيفه، وإنما نسعى للعيش فيه وبه ومعه. وندوة غرنا
طة خطوة في هذا السبيل على بُعْد المرمى وصعوبة المسار. فيا للعرب!

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com

I

يُعتبرُ مبدأُ المواطنة، وقد صار شرطَ وجود في الدولة المعاصرة، قياماً وتحقُّقاً، أحد أكبر التحديات التي تُواجه الدولة الو
طنية في العالمين العربي والإسلامي في الزمن الحاضر. وذلك لعدة أسباب؛

منها الاضطراب الاجتماعي والسلطوي الذي يتهدد الكيانات السياسية القائمة منذ الاستقلال في عددٍ من البلدان من حيث ا
.لبُنى ومن حيث الحدود

ومنها الاضطراب العميق في مسألة الشرعية، والتي تتعلق بأمرين أساسيين: الهوية والانتماء الاجتماعي العام، والعلائق
.بين النظام السياسي والمواطنين

ومنها ظهور تيارات الإسلام السياسي والآخر الجهادي والتي تملك أفكاراً غائمةً أو عدائية بشأن الدولة الوطنية والمواطنة
.

ومنها هشاشةُ حركات المجتمعات المدنية والأحزاب السياسية والتي كان يُفترضُ أن تكونَ الدرعَ الحاميَ، والحضنَ الحا
.ضِنَ للمجتمع السياسي ولمبدأ المواطنةِ وتطبيقاتِها

ومنها أخيراً السياساتُ التدخُّليةُ من أطرافٍ في المجتمع الدولي والإقليمي، تارةً لملء الفراغ واصطناع مناطق النفوذ، و
.طوراً لما تزعُمُهُ حقاً أو باطلاً من تهديدٍ لأمنها الوطني، وأمن العالم

ما هي المواطنةُ المهدَّدةُ إذن، والتي تواجهُ تلك التحديات المصيرية؟

إنني لا أهدُفُ هنا للتأريخ لهذا المبدأ لأنّ هذا الأمر لا مكانَ له في المطالعة المتاحة، بل سأركِّزُ على العوامل والشروط ا
لعامة التي سادت من خلال ميثاق الأمم المتحدة (1945)، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1948). وهي المبادئُ والع
واملُ والشروطُ التي ثبتت في دساتير الدول الديمقراطية القومية والوطنية في أوروبا وأميركا، وظهرت في أكثر دساتير ا
.لدول العربية والإسلا مية؛ وأقدمُها فيما نحن بصددِهِ الدستورُ المصري 1922-1923

:يقومُ مبدأ المواطنة في العصر الحاضر إذن على المقومات المسلَّم بها التالية

أولاً: قيمة الانتماء الوطني، وهو أحد أهم عناصر التماسك والترابط لإيمان الأفراد بأنهم يتمتعون بهويةٍ مشتركة، وأنهم قا
درون على الدفاع عنها وحمايتها، مقابل أداء واجباتهم والتزاماتهم نحن الدولة والوطن. وقد صار ممكناً بعد قيام نظام الد
.ولة الوطنية اكتسابُ جنسيتها بالقوانين المتعارَف عليها في البلد المعني، وفي العالم

ثانياً: قيمة المساواة: وهي تعني التساوي في القيمة الإنسانية، وفي الحقوق والواجبات بين سائر المواطنين، والتمتع بالحقوق
. المدنية والسياسية والاجتماعية، وحقوق الحماية من التمييز بسبب الأصل أو الدين أو النوع أو الموقف الفكري

ثالثاً: قيمة وحق المشاركة في الحياة السياسية والوطنية بما في ذلك حق المشاركة في صناعة القرار السياسي، والقوانين وا
.لبنى المجتمعية الأساسية، والرقابة على الممارسات الحكومية

رابعاً: قيمة الحرية والديمقراطية. وهي تعني الحق في حرية التفكير والتعبير والاعتقاد، وتكوين الجمعيات الأهلية والنقابا
ت والأحزاب السياسية، وحقوق التجمع والتنقل، وتوفير الحماية اللازمة لممارسة هذه الحرية على المستوى الفردي، ومن
. خلال التنظيمات من ضمن مبادئ السيادة الشعبية

II

إنّ الشرط الأول والأخير بالطبع لممارسة هذه الحقوق والحريات التي تقتضيها المواطنة أو تتيحها هو وجودُ الدولة والم
جتمع السياسي. والمفهومان حديثان في العالم، وأكثر حداثةً في المجتمعات العربية والإسلامية. ولا أعني بالحداثة هنا أنّ ا
لعرب والمسلمين الآخرين ما كانوا يعرفون الدول والكيانات السياسية؛ بل ما أعنيه أنّ مبدأ المواطنة (وهو مبدأٌ ومفهومٌ
غربيٌّ أو أوروبيٌّ) مرَّ في أوروبا حتى اكتمل بقرونٍ من التطور والتطوير. ومن طريق الأوروبيين عرفت معالمه المج
تمعات العربية والإسلامية بالتدريج في زمن الاستعمار، وعندما كانت أوروبا تبني نظاماً جديداً للعالم. ولا أقصِد هنا النظا
م الدوليَّ الجديد فقط، بل أيضاً نظام المجتمعات السياسية التي تضع مفهوم المواطنة في مواجهة مفهوم الرعية. فإذا كانت
المواطنة تتمثل عبر الحرية والمساواة والمشاركة والعدالة والديمقراطية، والدساتير والقوانين التي تنظِّم ذلك؛ فإنّ الرعية
تقوم على النقيض من ذلك، أي على تبعية المحكوم. ومن هنا تأتي الأبعاد السياسية والقانونية والأخلاقية والعاطفية التي ت
.تبلْوَرُ من خلالها المواطنة مبدأً وقيمةً وتطبيقاً

لقد أدرك ذلك المفكرون المسلمون منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر، عندما كانوا يحاولون فهم هذه المسألة الخط
يرة، وإيجاد المفردات والتعابير الصحيحة والدقيقة للتعبير عنها. عانى ذلك رفاعة الطهطاوي عندما أقبل على ترجمة الد
بينما تركه خير الدين التونسي في لفظه الفرن ، La Charte ستور الفرنسي الصادر عام 1830؛ فسمّاه الشَرْطة تعريباً لـ
سي بحروفٍ عربية، أي الكونستيتوسيون؛ وذلك في تقديمه لكتابه: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك(1867).. ومع
أنّ الأتراك والعرب استخدموا أخيراً أواخرَ القرن التاسع عشر المفرد الفارسي: دستور، فإنّ الإيرانيين في ثورتهم من أ
جل الحكم الدستوري عام 1906 سمَّوه المشروطة، وعَنَوا بذلك الاشتراطَ على الحاكم أو تقييدَ صلاحياته! ولماذا نذهبُ بع
يداً، وبخاصةٍ أننا لا نريدُ هنا التأريخ لفكرة المواطنة والدستور عند العرب والمسلمين؛ بل نريد الإشارة إلى تطور الموق
ف منها لدى المفكرين المسلمين والإسلاميين عبر القرن العشرين. لقد بلغت الشجاعة بالسيد محمد رشيد رضا أن يقول
عام 1907 في مداخلةٍ له بمجلته المنار إجابةً على سؤال سائل: "لا تقل أيها المسلم إنّ هذا الحكمَ المقيَّد بالشورى أصلٌ
من أصول الدين، ونحن قد استفدناه من الكتاب المُبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من مُعاشرة الأوروبيين والوقوف
!"على حال الغربيين. فإنه لولا الاعتبارُ بحال هؤلاء الناس لما فكَّرْتَ أنت وأمثالُك أنّ هذا من الإسلام

إقترن بزوغ فكرة المواطنة إذن لدى أوائل المفكرين المسلمين ورجالات الدولة بثلاثة أمور: ضرورة إقامة أنظمة جديدة
أو تطوير الأنظمة الموجودة استناداً للمثال الأوروبي للدولة الحديثة، والوصول إلى ذلك عبر اشتراع دساتير على النهج ا
لأوروبي تقيِّد سلطات الحاكم، وتُتيحُ للنُخَب المشاركة في إدارة الشأن العام- والعمل على إبراز التلاؤم بين الأنظمة الجد
يدة والموروث العربي والإسلامي لدواعي القبول والشرعية. ويتبيَّن من أعمال الطهطاوي وخير الدين التونسي، وحسين ا
لمرصفي، ومحمد عبده ومدرسته، والكواكبي، وعبد الحميد بن باديس ومحمد بن الحسن الحجوي، أن تسويغاتهم للدولة ال
حديثة تنطلق في عدة اتجاهات، أولُها إحياء مفهوم الشورى والتأكيد عليه، لضرب الاستبداد، وتقوية فكرة المشاركة. وثان
يها فكرة المنافع العمومية أو المصالح العامة والتي تملك وظائف دفاعية تتمثل في إيجاد التنظيمات التي تخدم الجمهور م
ن جهة، وتوجد الوسائل النافعة في مواجهة السيل الغربي، وثالثُها تثقيفيةٌ أو تعليمية، وتهدف لإيضاح فوائد الدساتير والقو

انين والمؤسسات الجديدة لاستحداث العالم المصطَلَحي السياسي والمَدَني فهماً وإفهاماً من جهة، وتنويراً من جهةٍ ثانية. ر
شيد رضا، في الاقتباس السابق عنه، كان واضحاً في الأمرين؛ الأول أنها أفكارٌ ومؤسساتٌ مقتبسة وهي لا تُناقِضُ المورو
ث، لكنْ لا يمكن الادّعاء أنها مشتقةٌ منه، والثاني أنّ الإصلاحَ السياسي عمادةُ الحكم الدستوري، ويمكن اتخاذ الشورى ب
صيغتها الجديدة أو بفهمها الجديد عنواناً له، لكنّ المفهوم والمؤسسة يظلاّن جديدَين وأوروبيين. وبالطبع كان هناك تياران آ
خران يشاركان في النقاش والمُجادلة أحدُهُما تقليدي يرفض هذه الأفكار والمفاهيم التركيبية إمّا لأنه ليس من شأن العلماء
الدخول في عمليات التفكير السياسي، كما رفض علماءُ تونس المُحافظون المشاركة في محاولتي خير الدين التونسي الد
ستوريتين عامي 1857 و1861 لأنهم لا يريدون تعاطي الشأن السياسي- أو لأنّ الإصلاحَ الجديدَ هذا يمكن أن يزعزع ال
مؤسسات القائمة بالدولة العثمانية، وبمصر وشمال إفريقيا. وقد انضوى هؤلاء المعارضون تحت سياسات عبد الحميد الثا
ني الذي عطّل الدستور العثماني عام 1878. أما التيار الآخر أو الثالث ضمن التفكير الإسلامي في تلك الحقبة فقد كان ر
اديكالياً من مثل اعتبار قاسم أمين أنّ الزمن هو زمن الحرية والعدالة وعلى المسلمين الدخول فيه بأي ثمن، أو أنّ الدخول
في هذا الزمن هو من صميم تعاليم القرآن كما في كتاب عبدالله العلمي الصادر عام 1913. وقد بلغ التيار الإصلاحي ا
لراديكالي إحدى ذُراه في الدستور المصري المعلَن عام 1922-
1923م ، والذي ظهرت فيه المعالم الرئيسية لمبدأ المواطنة في ملكيةٍ دستوريةٍ وبدا لأول وهلةٍ أنه تجاوز كل العقبات ال
تي كانت مخوفةً من جانب التقليد والموروث. وقد حظي بشعبيةٍ جارفةٍ حتى من جانب علماء الازهر تقليديين وغير تقليد
.يين، لاقترانه بمصارعة الاستعمار البريطاني، وانتزاع استقلال مصر منه

III

سمَّيتُ في بحوثي المنشورة في العقدين الأخيرين حقبة العشرينات والثلاثينات من القرن العشرين الذي انقضى وما انقض
ت عجائبه وعقابيلُهُ: حقبة التحولات. والتحولات المقصودة في التفكير الإسلامي بشأن الدين ومهماته، وبشأن الدولة ووظا
ئفها في إدارة الشأن العام. كان الإصلاحيون يخشون من التقليد العَقَدي والفقهي في مجالَي التجديد الديني، والمشروع ال
بازغ للتجديد السياسي المُنشئ للدولة الوطنية الحديثة عند العرب والمسلمين. لكنّ التحدي أو التحديات التي واجهها التجديدُ
في المجالين، ما أتى من جهات التقليد الذي انضوى ضمن الدولة الوطنية من جهة، وانصرف للتجديد والإصلاح الديني
من جهةٍ ثانية. بل أتت التحديات من جهة جماعات الهوية وجمعياتها التي ركّزت على هوية المجتمع والدولة التي خشيت
عليهما تلك الجماعات من التغريب، ومن الدولة الوطنية، التي اعتبرت تلك الجمعيات أنّ الاستعمار أنشاها ليخلُدَ في ديار ا
لمسلمين. ففي حين انصرف مفكرو ومثقفو الإسلام الإصلاحي إلى العمل على بناء الثقافة الوطنية التي تجترح الحداثة م
ن قلب الموروث، انصرفت جماعاتُ الهوية الدينية لطرح سؤال الشرعية للمجتمع والدولة معاً. وتجلّى ذلك في العمل عل
ى سمتيةٍ دينيةٍ صارمةٍ تعتمدُ فكرة العودة للأُصول، للكتاب والسنة، في مواجهة التقليد والتجربة التاريخية للأمة من جهة،
وفي مواجهة الظروف الجديدة والسياقات لما سمتْه غزواً ثقافياً ودينياً غربياً. وبينما كان الإصلاحيون يبحثون في الملاءم
ة، صار سؤالُ الشرعية لدى تلك الجماعات يعتمد على مبدأ التأصيل. وبين الملاءمة والتأصيل بونٌ شاسعٌ ما كان واضحاً
لدى المشارقة؛ بينما ظلَّ واضحاً للمغاربة حتى الستينات والسبعينات من القرن العشرين. لقد انفصلت نُخَب الدولة الحديثة
بالمشرق عن النُخَب الإصلاحية في التفكير الإسلامي في زمنٍ مبكر يعود إلى عشرينات وثلاثينات القرن العشرين؛ بينما
ظلَّ الأمر بالمغرب الإسلامي على غير هذه الشاكلة الانفصالية. إذ إنّ العلماء بالغرب الإسلامي هم أنفسهم شكّلوا النُخَ
ب التي قادت النضال الوطني ضد الاستعمار، وظلّت تُسهم في التغيير من أجل إنشاء الدولة الحديثة بعد انقضاء زمن الا
.ستعمار، وإقامة دول الاستقلال

لقد أدّى سؤال شرعية المجتمع والدولة المعتمد على التأصيل (= الكتاب والسنة)، والمستند إلى ما فوق التاريخ وما وراء
ه إلى تنحية الأمة والجماعة باعتبارهما مصدر الشرعية، وإلى إحلال الشريعة محلّهما، ووضْعها في مواجهتهما. وما ح
صل ذلك بالطبع دفعةً واحدةً. بل ومن خلال السمتية الدينية الصارمة، جرى بالتدريج بناءُ ثقافةٍ شارك فيها كثيرون من غ
ير الحزبيين الإسلاميين تُشدّد على فكرة الانفصال فالمفاصلة بين الإسلام والعالم. فهناك بحسب الإحيائيين والأصاليين نظا
مٌ إسلاميٌّ كاملٌ مؤسَّسٌ على الكتاب والسنة، يفارقُ نظام العالم الحديث، ويفارقُ بالطبع أنظمة الدول الوطنية. وفي هذا ال
نظام الجديد لا يُطرحُ سؤالُ الوطن والمواطن والمواطنة وحقوقها، بل حقُّ الله، الذي يكون على هذه الجمعيات والجماعا
ت والأحزاب إحلالهُ وإحقاقه لاستعادة الشرعية في المجتمع أولاً لدى بعض الحركات، وفي الدول أولاً تمهيداً لفرضه ع
لى المجتمع لدى بعض الحركات الأُخرى. وقد ظهر ذلك واضحاً في سيرورة نُخَبٍ مسلمةٍ بالهند، كسبت جمهوراً عري
ضاً، واتفقت مع البريطانيين على فصل الأقاليم ذات الكثرة الإسلامية هناك، وإقامة دولة باكستان عام 1947، لأنه لا و
لاية لغير المسلم على المسلم، بغضّ النظر عن طبيعة النظام الذي يسودُ بالهند، وهل هو نظامٌ ديمقراطي، ونظامٌ للمواطنة
المتساوية أم لا! ووقتَها كان المغاربةُ جميعاً ما يزالون يكافحون الاستعمار متحدين؛ بينما واجهت الدول الوطنية بالمشر
ق وهي على مشارف الاستقلال، قيام دولة إسرائيل على أرض فلسطين، دون أن تستطيع الدول الوطنية الجديدة إسقاطها.
وبعد أقلّ من عقدين، شهدت خلالهما الدول الوطنية بالمشرق في الحرب الباردة، وقد حكمها العسكريون- هزيمةً أُخرى
على يد إسرائيل؛ فبدا أنها فاشلةٌ بمقاييس النُخَب العلمانية، ومن باب أولى هي فاشلةٌ وغير شرعية في عيون النُخب الإسلام
ية، التي صارت أحزاباً صلبةً ذات شعبيةٍ عريضة. وتبلورت في أدبياتها المتكاثرة مقولةُ الدولة الإسلامية في مواجهة الد
ولة الوطنية. وفي حين ما اهتمت أنظمة العسكريين ذات الدعوى القومية والاشتراكية كثيراً لمسالة المواطنة، كذلك ما اه
تمَّ لها تفكير الإحيائيين الحزبيين الطهوري، لأنّ الفريقين اهتمّا أكثر كثيراً وفي عقائدياتٍ مشهودة بمسألة الهوية العامة للد
.ولة والمجتمع، وإن بتصورين مختلفين تماماً

ولأنّ هذه المطالعة موضوعها المواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر، فلننظر في الملامح التي تتبدّى فيها هذه الفكرة أو
المقتَربات منها؛ لنرى كيف دخلت هي أيضاً في الصراع على الهوية العامة، وحتّى في مسألة الشرعية. صدر ميثاق الأ
مم المتحدة عام 1945، كما صدر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في العام 1948. وقد تعامل معهما الإسلاميون حز
بيين وغير حزبيين من مواقع المجادلة والانفصال والمفاصلة. أخذوا على الوثيقتين أولاً أنّ النظام العالمي الذي قام عليه
ما يكيلُ بمكيالين. فيطبّق مقتضيات الميثاق والإعلان في نواحي معينة، بينما يتجاهلُهُما إذا تعلّق الأمر بالدول العربية والإ
سلامية. وكانوا يقصدون بذلك تعامل المؤسسات الدولية مع قضية فلسطين، ثم قضية كشمير. ثم مَضَوا قُدُماً بزعم الخلا
ف مع الإعلان مبدئياً. إذ هو يقول بالحقّ الطبيعي في الحقوق، بينما ينكر ديننا ذلك، لأنّ واجباتِ الإنسان وحقوقَهُ اشترعها
الكتابُ والسنة؛ فلا حاجة لتأليه الإنسان تأليهاً مصطَنَعاً بالذهاب إلى أنها جزءٌ من إنسانيته. ثم تطوّر الأمر إلى كتابة إع
لانات إسلاميةٍ لحقوق الإنسان على أساس تأصيلي. وهي لا تقول شيئاً جديداً أو مختلفاً كثيراً عما ورد في الإعلان والعهو
د والمواثيق اللاحقة. لكنها عند كل مادةٍ توردُ آيةً قرآنيةً أو حديثاً نبوياً. وقد أردتُ في بعض دراساتي في الثمانينات من ا

لقرن الماضي أن أعتبر ذلك إسهاماً إسلامياً في ثقافة حقوق الإنسان المعاصرة؛ وبخاصةٍ أنّ جهاتٍ رسميةً عربية وإسلام
ية بعد الإسلاميين، دخلت في هذا الخضمّ. قلتُ إنّ هؤلاء الموَصِّلين يريدون من جهة إعلامَ المسلمين وتثقيفهم بثقافة حقو
ق الإنسان، وأنها لا تتناقضُ مع القرآن أو السنة. وقلتُ إنهم يرمون إلى إخبار العالَم وتنويره بأنّ الإسلامَ يمكن له أن يشا
.رك في ثقافة العصر وقيمه

لقد ذهبتُ في التسعينات موفداً من الحكومة اللبنانية لاجتماعٍ في لجنة حقوق الإنسان عن إسهام الأديان في ثقافة حقوق الإ
نسان، وبينما كنتُ أمضي متحمساً في عرض نماذج من الإعلانات الإسلامية، واستشهاداتها القرآنية والحديثية، سألتني الس
يدة ماري روبنسون في لهجةٍ بين الجد والمُزاح: طيّب، وماذا يحصل إن كانت هناك هذه المادة أو تلك في الإعلان أو الم
واثيق والمعاهدات الملحقة، في حقوق المرأة أو الطفل، ولم تجدوا شاهداً عليها في القرآن أو الموروث، هل تتنكرون لها؟
وأجبتُ غير متتعتع: لقد تمَّ التنكر في مواد قليلة، بينما جرى التجاهُلُ في حالاتٍ أُخرى، والتأويل والتحويل في حالاتٍ ثال
ثة، بالذهاب إلى أنّ الإسلام أو الفقهاء اهتموا لهذه الجزئية أو تلك مما لم يلحظْهُ الإعلان! وتابعت السيدة روبنسون: لكنّ ا
لكثرة الساحقة من الدول العربية والإسلامية وقّعت على هذا الإعلان وملحقاته، وعلى ميثاق الأُمم المتحدة بالطبع، وهناك
تعثُّرٌ كبيرٌ في التلاؤم والتطبيق في دولكم رغم التوقيع والالتزام، فهل تُسهمون أنتم ذوو التفكير الإسلامي في النضال من
أجل تطبيق ما تعتبرونه تقصيراً من دولكم؟ وقلتُ: الأكثرون من الإسلاميين لا يسعَون للتأثير على الحكومات لأنهم في م
واقع المعارضة ولا يعتبرون أنّ الأنظمة القائمة يمكن أن تستمع إليهم. وبعضُ مُصْدري الإعلانات يعيشون في الغرب،
وهم يوجِّهون خطابَهم إلى الغربيين. وفي النهاية فإنّ الإسلاميين هم ضد الاستبداد، لكنّ مسألة حقوق الإنسان ليست أولويةً
عندهم. ثم تحدث ممثلو الأديان الأُخرى، وقدموا أفكاراً كثيرةً وبخاصةٍ أهل الديانات الأسيوية، لكنهم جميعاً كانوا يبدأون
كلماتهم بالقول إنهم لا يملكون باعتبارهم رجال دين إعلاناتٍ منفصلة. وإنّ الذين يمارسون النقد للإعلان والميثاق في دوله
م ومجتمعاتهم معظمهم من الفلاسفة أو الاقتصاديين أو رجالات المجتمع المدني، وهؤلاء في الغالب تنصبُّ ملاحظاتُهم
على تصرفات الدول الكبرى أو حكوماتهم، وليس على الميثاق والإعلان. ويضيفون أنّ المواثيق والمعاهدات اللاحقة اس
.توعبت وتجاوزت الكثير من وجوه النقص وسوء الفهم والتقدير

بعد الإعلانات الإسلامية، بدأت تظهر الدساتير الإسلامية. وهي تهتم بالفعل بتقييد سلطة الحاكم، لكنّ موادَّها الكثيرة الأُخر
ى تهتمُّ بإبراز ملامح النظام الإسلامي الكامل، والشريعة التي تعتبرها واجبة التطبيق. وهي بالمفهوم الإحيائي والطهوري
الجديد تهتم بالتقييد والتشديد والمنع والتحريم، أكثر مما تهتمُّ بالحقوق وبالمواطنة. وصحيحٌ أنها تؤكّد على فكرة الشرعية،
وضرورة التزام أحكام الشريعة من أجل إحقاقها، وليس إرادة الجماعة مثلاً، إنما الملحوظ أنها تُنيط بالسلطة السياسية مه
مة تطبيق الشريعة، وتحاسبها على هذا الأساس. وبذلك فإنها تُعطي السلطة السياسية صلاحيات وواجبات دينية كثيرة بحيث
. تحوِّلُها عن طبيعتها ووظيفتها في حسن إدارة الشأن العام، وإقامة الحكم الصالح

وفي العقود الثلاثة الأخيرة ظهرت مئاتُ الكتب وآلاف المقالات في نظام الدولة الإسلامية، وحقوق الإنسان التأصيلية وال
تكليفية فيها. والكثير من هذه الكتب والدراسات يعود إلى جانب فكرة التأصيل، إلى فكرة الملاءمة التركيبية كما في أعما
ل الإصلاحيين في مطالع القرن العشرين وما بعد. وأعني بذلك الحديث إلى جانب التأصيل عن مقاصد الشريعة وغاياتها ا
لإنسانية العليا. لكنْ تبقى فيها مشكلتان: الطابع العقائدي الغلاّب، ومحدودية فكرة أو ممارسة المشاركة. والطابع العقائدي
القوي أثّر في مسألة الحرية وخبرات المؤمنين في اجتهاداتهم وعملهم الفردي والجماعي. وأحسب أنّ لظهور فكرة عقائد
ية الدولة وليس المجتمع فقط أكثر من سبب. ومن أسبابها فشل تجربة الدولة الوطنية، وسياسات الحرب الباردة وحقبة اله
يمنة. لكنّ هناك سبباً آخر مهماً للعقائدية في تفكير الإسلاميين الحزبيين وعملهم. فقد صارت الشريعة نظاماً كاملاً، وكتلةً
ضخمةً من الواجبات والتنظيمات المتشابكة فيها الكثير من الرغبويات التي صارت واجباً دينياً. ولكلّ ذلك جرى تكليف الد
ولة والنظام السياسي، فظهر للدين ركنٌ جديدٌ هو الدولة، لأنّ ما لا يتمُّ الواجبُ إلاّ به فهو واجب، وسواءٌ أسمَّينا النظام ا
لمرتجى والضروري لاستعادة الشرعية للدولة والمجتمع خلافةً أو إمامةً أودولةً إسلامية. وفي الدولة الإسلامية الجديدة، ه
ناك مشكلات كبرى في مسألة المواطنة، ومشكلات في مسألة حقوق الإنسان، كما ظهر في تجارب الإسلاميين في مثل إ
.يران والسودان

إنّ الطريف، أنه في زمن التأصيل أو حقبته الطويلة، هناك بنى مفكرو الإسلام السياسي وعديدون من الحزبيين وغيرهم، م
من يحاولون عقلنة العملية التأصيلية، نظامهم الجديد ليس شأن الأصوليين المتطرفين الذين يعودون لآيات: ومن لم يحكم
بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون أو الفاسقون أو الكافرون؛ بل إلى صحيفة النبي أوعهده أو كتابه بيثرب قبل تسمية المدينة
. وهناك يؤكدون على الطابع التعاقُدي للنظام الجديد، والاعتراف بالحقوق المتساوية والواجبات المتساوية لفئاته القَبَلية والد
ينية. والواضح أنّ تلك الفئات بيثرب عند هجرة النبي(ص) إليها تعاقدت على العيش معاً، وعلى التعامل فيما بينها على مو
اضعاتٍ معينةٍ في الحقوق والتبعات، والمسؤوليات الفردية والشخصية والعامة. وهي مواضعاتٌ عُرفية ومصلحية. وما ذُ
كرت في الصحيفة آيةٌ واحدةٌ أو حديث. فالمفهوم أنّ هذه الجماعات كانت تتشارك في بناء نظامٍ باختيارها، وتستطيع تغييره
أو تغيير بعض جزئياته، على أساس المصالح والتفاهمات الممكنة. وفقهاؤنا القُدامى جميعاً يذهبون إلى أنّ النظام السياسي
مصلحي وتدبيري ولا شأن له بالاعتقاد- والماوردي الحريص على الدين والشريعة حرصاً منقطع النظير يقول إنّ الإمام
ة هي لسياسة الدنيا وحراسة الدين، وماذا تعني الحراسة؟ يفسِّرها بأنها حفظ الدين على أصوله المستقرة، وأعرافه الجامعة.
فالدولة لا تتدخل في الدين، وإنما تصونُ ما تواضع عليه المؤمنون أصولاً وأعرافاً. فأين هي الجماعة ذات الفئات المتعد
دة التي تبني النظام من طريق التشارُك عند الإسلاميين، وما الحاجة حتى لدى معتدلي الإسلاميين للبحث الطويل العريض
فيما يتلاءم مع الشريعة وما لا يتلاءم في إدارة الشأن العام، ما دام الناس مسلمين، وما دام حقهم ثابتاً في بناء نظامهم الس
ياسي كسائر بني البشر، أوحتى بحسب تجربة النبي بيثرب أو المدينة؟

ولا شكَّ أنّ الإسلاميين ليسوا وحدهم سبب ظهور مشكلات الأقليات في المشرق والمغرب، وإنما الظروف الحديثة والمعا
صرة، وقضايا خيبات وقصور الدولة الوطنية. لكن هنا أيضاً ومع تضخم مقولة الشريعة والشرعية؛ ما برز الإسلاميون
في طرح حلولٍ لمشكلات الأقليات الإثنية والدينية، رغم تكرارهم لقول النبي(ص): لهم مالنا وعليهم ما علينا! ولّما أراد ا
لإسلاميون عندما صاروا فريقاً سياسياً معتبراً في الثمانينات، أن يوسِّعوا الأفق لجهة فقه الاختلاف الاجتماعي والسياسي،
قالوا بتفرد مصر في نشأة جماعةٍ وطنيةٍ فيها، بحيث لا تحتاج إلى تبرير التمايُز الديني والطائفي الإثني. لكنّ بعضهم عاد
فنقض هذه المقولة بسبب التطرف المزعوم والتآمر في أوساط الأقلية الدينية، وهو سوءُ تصرفٍ كبير في نظر الإسلاميين
!، دفع من جديد باتجاه الهوية الواحدة والتي لا تنقسم، وفيها عقلاء الأقباط

ولا يمكن بالطبع تحميل أهل الإسلام السياسي تبعات ظهور الجهاديين. فالجهاديون انشقاقيون. والانشقاق الذي يعلن مسألة
الفسطاطين والتكفير والعداء المطلق للآخر، وشن الحرب على العالم، يهدف أول ما يهدف ليس لمواجهة العدوّ البعيد، بل

العدو القريب، فيما صار يُعرفُ عندهم بإدارة التوحُّش والعياذ بالله. الانشقاق يريد إزالة الأصل الذي انشقّ عنه لأنه ير يد الحلولَ محلَّه، وليس محلَّ البُعداء في الدين أو المذهب أو الجغرافيا، الذين قد يكون على استعداد بعد قيام دولته الميمو نة لإقامة علاقاتٍ معهم. ليس من المستحسَن إذن نسبةُ هذا الانشقاق الهائل لأهل الإسلام السياسي، إنما لو تأملنا مقولات ه ؤلاء المستوحشين أو المتوحشين مقولةً مقولةً، لرأينا لها جميعاً أُصولاً أو تأصيلات في أفكار أهل تسييس الإسلام، وإنما قادها هؤلاء الجهاديون إلى نهاياتها القصوى.

ولنمضِ للمرة الأخيرة إلى الإمكانيات المتاحة أو التي أُتيحت بعدما صار أهلُ تسييس الإسلام جماعات سياسية محترمة. ل قد انفتحَوا على فكرة مقاصد الشريعة والتي تتيح توسيع الآفاق لجهتين: مركزية مقولة الإنسان فيها، ولأن فكرة المصالح الضرورية لا تستند إلى النصوص مباشرةً، بل إلى استقرائها كما قال الشاطبي. فالمصالح الضرورية للإنسان هي حق ال نفس، وحق العقل، وحق الدين، وحق النسْل، وحق الملك. وكما قال ابن القيم نقلاً عن ابن عقيل- وكلاهما حنبلي- فإنّ الم صالح اكتشافاً وآفاقاً لا تستند إلى النص بل إلى روحه ومقاصده. إنما رغم خصوبة هذه الفكرة فإنها ظلّت مقيدةً بقيود نظا م الإسلام الجديد أو الكامل الذي جرى اصطناعه عبر عدة عقود، ثم جرى الوقوع في إساره، بحيث إنّ أحدهم ما قبل من بعض مفكري الإسلاميين القولَ بعمومية النسَق أو النظام واعتبر ذلك جبناً ومجاملة، وطالبهم بشدةٍ أن يعتبروا النظام الإ سلامي قائماً بكل تفاصيله أو يكون إسلامهم مدخولاً وقاصراً!

إنّ التفكير القائم على الهوية والتأصيل ولا شيئ غير ذلك، يظلُّ أسير طهوريته مهما حاولَ التلاؤم والتوفيق من بعد لمرا عاة مستجدات الظروف. فالعقائديةُ تتكسر وتفقِد أصلها إن توقفت عن التأصيل، أو حاولت استشراف الآفاق. وهذا الفكر ع لى أيٍ حال ليس من أولوياته مسألة الإنسان وحقوقه ومواطنته، بل مسألة الشرعية، والنظام المتوهَّم القائم عليها. وقد استط اع طَمْسَ فكر الإصلاح، بينما سدَّت عليه نزعتُها العقائدية والتأصيلية الإمكانيات المفتوحة لاستشراف آفاقٍ جديدةٍ تماماً بسبب المزج غير الصحي أيضاً بين مقولتي الدين والسلطة. ولذا لا بُدَّ من البحث عن آفاقٍ أُخرى للإنسان والمواطن في م جالنا الحضاري، من غير مدخلي الهوية والتأصيل؛ بل من مدخل التجربة التاريخية للأمة والتي بدأت في صحيفة المدينة، ومن مدخل التلاؤم مع العصر ونظام العالم.

IV

إنّ التحدي الرئيس في المشهدين العربي والإسلامي في العقود الثلاثة الأخيرة هو تحدي تجديد تجربة الدولة الوطنية المد نية، والمجتمع السياسي الحر. ويقع مبدأ المواطنة في قلب هذا المشهد، ويكاد يكونُ شرطَ الاعتماد الرئيس لمواجهة التحد ي. وقد كانت هناك نضالاتٌ وأفكارٌ ومبادرات كثيرة لمواجهة هذا التحدي من غير جانب الإسلاميين. ولأنّ الموضوعَ ا لذي نعالجه في هذه المطالعة الآفاق التي يطرحها الفكر الإسلامي المعاصر في مسألة المواطنة؛ فإنّ الاهتمام ينصبُّ ع لى الإمكانيات التي تملكها التيارات الفكرية والسياسية العربية والإسلامية الأخرى، وتأويليات النصوص، لاستكشاف آفاقٍ تعودُ فيها مقولة الإنسان والمواطن إلى مركز الصدارة، فتُعينُ بذلك بأشكالٍ مباشرةٍ وغير مباشرة على استقامة الأوضاع في المجالين الديني والدولتي في مجتمعات العرب والمسلمين.

إنّ أول عوامل عودة السوية إلى الأوضاع العامة الفكرية والمجتمعية في المجال الإسلامي تتمثّلُ في إخراج الدين من خ ضّم الصراع على السلطة السياسية في الدول والمجتمعات. فقد أوصلت هذه المسألة التي اعتبرتها تيارات الإسلام السياس ي والآخر الجهادي أولويةً أنْستْها كلَّ القضايا الأُخرى- إلى انقساماتٍ في الدين، وإلى تصوير المسألة باعتبارها صراعاً بين الدين والدولة، والدين والأمة في العالم العربي بالذات. والمستهدَفُ من وراء هذا الإخراج للدين المسيَّس إعادة الانس جام بين الديني والسياسي والاستراتيجي في المجتمعات والدول. بحيث يستعيدُ الدين ثوابتَهُ ومهماته باعتباره عاملَ توحيدٍ ر ئيسياً في المجتمعات، وباعتباره مناطَ الرؤية للعالم، ومُنتجَ خطابات الرسالة والدعوة الشاملة. فقد اقتحمت حركات وأحزا ب تسييس الدين المجالين السياسي والاستراتيجي، عندما أرادت وما تزال الاستيلاء على السلطة باسم الدين لتطبيق الشريع ة من جهة، ولمواجهة السياسات الإقليمية والدولية في العالمين العربي والإسلامي. وبذلك؛ وبدون مقاومةٍ قويةٍ من داخل ا لبيئات الفكرية الإسلامية والمؤسسات الدينية، صار هذا الفاعل السياسي العقائدي، أولويةً في الصراع على السلطة، وأولو يةً في النزاعات الاستراتيجية على العرب والمسلمين. ومن نافِل القول أنّ هذه التيارات الراديكالية، التي أرادت تقوية فعا لية الدين أو إحلالهُ، تسببت في أسْره، وجعلِه رهينة الحسابات الاستراتيجية في ديار العرب والمسلمين والعالم. إنما الأخط رُ من ذلك على الدين قبل الدولة يتمثل في عملية التحويل القيمي والعملي. فقد صار الاستيلاءُ على السلطة هو القيمة الر ئيسية في اعتبار تلك الأحزاب والحركات، وما عاد العمل الدعوي والإرشادي في مجتمعاتنا ومع العالم ممكناً إلاّ من هذه الزاوية الضيقة، والتي لم يجد الإسلام نفسَه فيها منذ آمادٍ وآماد. وبالطبع فإنّ هذه الإشكالية الأساسية، نحّتْ كل القضايا ا لرئيسية الأُخرى الضرورية في عملية إعادة بناء الدولة الوطنية المدنية وأهم شروط سوادها واستقرارها مسألة المواطنة. وكما سبق القول؛ فإنّ التيارات الفكرية الأُخرى، وبعضُها يعتبر نفسَه إسلامياً، ما تزال تناقش وتنصر مسألة الدولة المدن ية وضروراتها؛ لكنّ همَّ الهوية الإسلامية للدولة الموعودة، وبالسلب والإيجاب، ما يزال يتصدر المشهد، تحت وطأة تأثير ات الإسلام السياسي والآخر الجهادي.

من أين يجبُ البدءُ لإزالة أو تنحية هذه الإعاقات التي تحول دون عودة السَوية الدينية والثقافية/ المجتمعية إلى المجتمعات والكيانات؟

أعتقد أنه يجب البدءُ من التحويلات العقدية والفقهية التي أنجزتْها جماعاتُ تسييس الدين في العقود الماضية، والتي تعتبر الدولة وظيفةً وعملاً جزءًا من الدين، وضرورةً من ضرورات تطبيقه. وفي هذا ظلمٌ للدين وتكليفٌ له بما لا يطاق، اتهامٌ للجماعة المؤمنة أنها لا تطبقه، واختراع ركنٍ دينيٍّ جديد، وصرف الدولة عن حُسْن إدارة الشأن العام والحكم الرشيد، إلى مهمات فرض الشريعة. ولنتصور سلطةً سياسيةً تمتلك الدين بحجة تطبيقه، وتأمل من وراء ذلك البقاء الأبدي في السلطة.

لقد انكسرت في السنوات القليلة الماضية الشعائريات التي انغمس فيها اجتماعاتنا الإنساني والاجتماعي والثقافي والديني. و هي شعائرياتٌ نجمت عن السمتية الدينية الصارمة التي سادت لعدة عقود، وانفجرت أخيراً بأشكالٍ مختلفةٍ أبرزُها الشكلُ ا لعنيفُ الذي اتخذتْه كلٌّ من القاعدة وتنظيم الدولة ومتفرعاتهما. فحتى العنف الهائل الذي شهدته الكيانات والمجتمعات اتخ ذ صِيَغاً شعائريةً فيما صار يُعرف بإدارة التوحُّش. والتصدي لذلك كُلِّه يكونُ من المفيد فيه العملُ على استعادة السكينة ال دينية من طريق الاستمرار في نقد مقولة أنّ الإسلامَ دينٌ ودولةٌ. ذلك أنّ التجربة التاريخية للأمة ما قالت في تيارها الرئي س بأنّ الدين يمتلك نظاماً سياسياً موحىً أوشبه مُوحى. بيد أنّ هذا النقد ليس كافياً، بل لا بد من التلازُم بين أمرين: الإصرا ر على أنّ الدين لا يمتلك مهماتٍ سياسية تفرضُها ثوابتُه. والأمر الآخر ظهورُ تجارب للحكم الصالح والرشيد تقعُ الموا طنةُ في أساسِها. والأمر الثاني هذا يشجّع عليه ظهورُ أحزاب سياسية ذات اهتمامات بثقافة الهوية في الأصل في دول الم

غرب تقول بالديمقراطية بدون استنصارٍ ملحاحٍ بمسألة الهوية، ولا لجوءٍ إلى العنف العَقَدي والسياسي مهما كانت الأسبا
.ب

من الذي ينبغي أن يقوم بنقد مقولة الارتباط العقدي بين الدين والدولة؟ ينبغي أن يقومَ بها علماءُ الدين والمؤسسات الدينية.
لأنّ في ذلك صَوناً للدين عن المهالك، واستنقاذاً له من الانشقاقات العنيفة التي وقعت فيه نتيجة اندفاع بعض الشبان الم
تدينين في مسألتين كلتاهما قاتلتان للدين وللمجتمعات وهما: إنجاز دولة دينية ذات نظامٍ شبه مقدسٍ أو معصوم، ومصارعة
: ما يسمونه فسطاط الكفر في العالم

كناطحٍ صخرةً يوماً ليُوهنَها   فلم يضرْها وأَوهى قرنَهُ الوَعَلُ

وهكذا فإنّ مصلحتَنا في ديننا أن يستتبَّ الأمر تدريجياً في تجديد تجربة الدولة المدنية القائمة على المواطنة في مجالنا الح
ضاري- فننصرف نحن علماء الإسلام وعارفيه إلى القيام بالمهمات الضرورية لديننا، والتي شهدت قصوراً كبيراً في الأ
داء والإنجاز في العقود الماضية؛ وهي جميعاً مهماتٌ اجتماعية وثقافية وحضارية وتربوية وأخلاقية فائقة الأهمية للدين ق
بل الدولة وهي: وحدة الدين وعباداته التي ضيّعها وأساء إليها المتطرفون- والتعليم الديني المستنير- والفتوى المتبصِّرة-
.والإرشاد العام- وإعادة التواصُل السوّي والسليم مع العالم بثقافاته وأديانه وشعوبه، أي بحضارة العصر وعصر العالم

هل نستطيع القيامَ بكلّ هذه المهامّ الكبيرة، ثم هل نستطيع القيام بها في حالتنا الحاضرة؟ الدوافع هائلةٌ بالنظر للأخطار التي
يتعرض لها الدين، وتتعرضُ لها المجتمعات. والدوافع كبيرةٌ لدينا أو ينبغي أن تكونَ لأنّ الدولة المدنية، دولة المواطنة،
نحن أهل الدين والدعوة والإسلام أصحاب المصلحة الأولى في قيامها. فمجتمعاتنا ومنذ أيام الإسلام الأولى هي التي تحت
ضنُ الدين والقرآن والإسلام. وهذا الاستظهار ليس من عندي، بل هو من عند النبي عليه الصلاة والسلام في مقدمة صح
يفة المدينة، وفي خطبة الوداع. وفي دول المواطنة تكونُ سلطةُ التأسيس والمشاركة والإدارة بيد المواطنين. وفي عزّ د
ولة الخلافة الوسيطة يقول الماوردي (- 1055م) إنّ الإمامة تتولى أمر حراسة الدين وسياسة الدنيا للمسلمين وبتكليفٍ منه
م. وإذا كانت السلطة السياسية تعمل للناس وتصون دينَهم على أصوله الثابتة وأعرافه الجامعة –
كما قال الماوردي؛ فإنّ المؤسسات الدينية في مذهبنا هي مؤسساتٌ تطوعيةٌ متخصصة غير مقدسة قامت في الأصل عل
ى أوقاف الناس لخدمة دينهم. فمصلحتُنا في ديننا ودنيانا هي في قيام دولة المواطنة. ولذلك، أي للصدْق والاقتدار في خدم
ة الدين، ينبغي أن نكونَ نحن أهل العلم والدين والدعوة والمؤسسات في مقدمة دعاة المجتمعات المدنية، والدول المدنية، أ
و دول المواطنة. وهذا كلُّه إذا كنا بالفعل نريد حفظ الدين وصَونَه، وليس السعْي وراء سلطةٍ تنتحلُ الدينَ ونُصرتَه، أو ظُلْ
مَ الناس وقتلهم وتكفيرهم باسمه جلّ وعلا وتنزَّه، أو الفَخْرَ بإدارة العلاقة مع العالم تحت اسم إدارة التوحُّش والعياذُ بالله –
في حين يخاطب الله عز وجل رسوله قائلاً: {وما أرسلناك إلاّ رحمةً للعالمين}، ويخاطبنا قائلاً:
{ لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في دينكم ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتُقسطوا إليهم إنّ الله يُحبُّ المقسطين
.}

هل نستطيع القيامَ بالمهامّ المذكورة سابقاً، والتي تنهي الصراع بين الدين والدولة، وتُعيدُ الانسجام بينهما، وتُسهِّلُ قيام الدو
لة المدنية، دولة المواطنة والمواطنين، وتُعيدُ دينَنا وبشرَنا إلى علاقةٍ سويةٍ مع العالم، بعد أن اسودّ وجه الدين والأمة، و
!تناثرت أشلاءُ مجتمعاتنا وأمتنا في جهات الأرض الأربع؟

في إحصاءٍ تقريبي للعاملين في المؤسسات الدينية الإرشادية والتعليمية في العالم العربي، فإنّ عددهم يبلُغُ حوالى الخمسة
ملايين. فهل نحن غثاءٌ كغثاء السيل؟ لا، نحن لسنا كذلك. لكننا نحتاج للكثير من المعرفة، والكثير من التأهُّل، والكثير الك
.ثير من الوعي والتنظيم والاقتناع بالمهمات، والكثير من التعاون

والتعاون هذا ليس فيما بيننا وحسْب؛ بل ومع الفئات الاجتماعية والثقافية في العالم العربي. بيننا وبين المثقفين ما صنع الح
دّاد، ونحن نتبادل الإهانات والإساءات حتى اليوم. والذي عنده قضيةٌ كبرى مثل قضيتنا يكون عليه أن يتنازل عن الشخص
ي ليجمع وليكسب لقضيته. ثم إننا نحن والمثقفين والسياسيين نفيد جميعاً من عودة السوية إلى مجتمعاتنا ودولنا، ونتضرر
بل نهلك إذا استمرّ هذا الخراب، وانتشر هذا اليباب. يقال إنّ الشأن العسكري هو من الأهمية بحيث لا يجوز أن ينفرد به
!العسكريون، فكذلك الشأن الديني لا ينبغي أن ينفرد به علماء الدين

ثم إنّ التعاوُن يعني أيضاً مراجعة التجربة الماضية مع دولنا في إدارة الشأن الديني. ما كانت تجربتنا ناجحة في التعليم الد
يني والخطاب الديني، والإرشاد الديني، وإلاّ لماذا خرج الألوف من الشبان محاولين إنشاء دينٍ جديد باسم العودة إلى الأ
صول والثوابت؟ وما كانت تجارب الدول ناجحةً وإلاّ لماذا اضطُرت للاحتكام إلى الأمن والعسكر ولا شيئَ غير لمكافحة
الثوران؟ إذا كان الهدف هو إعادة الانسجام إلى العلائق بين الدين والدولة، فينبغي أن نتجاوز بالمراجعة النقدية تفويتات ا
.لماضي، ومشكلات الحاضر؛ وبالمشاركة والتشاور وليس بالتقاطع ولا بالاستتباع

والتعاونُ أخيراً يعني المضيَّ المستقيم باتجاه العالم وثقافاته وحضاراته ودياناته وسياساته. لقد انفرضت المواجهةُ من الطر
فين. وشبابُنا الهُوجُ هم الذين بادروا ويبادرون ولا نتيجة إلاّ الخراب الذي نقف الآن على أطلاله. الهجوم الآن ينصبُّ على
ديار العرب والإسلام الأولى، لكنّ الاستاذ محمد السمّاك نبهني إلى أنّ ثلث المسلمين البالغ عددهم المليار ونصف المليار
!، يعيشون في ديارٍ وبين أممٍ أكثرياتها غير مسلمة. فنحن محتاجون للعالم أكثر من حاجة العالم إلينا

لستُ متشائماً رغم النوازل والترديات، لأنّ عملاً كثيراً أُنجز أو اتخذ مسارَهُ بعد طول تردد. بياناتُ الأزهر الخمسة إنجازٌ
بارز. ومبادرة الملك عبد الله لحوار الثقافات إنجاز. ومبادرة "الكلمة السواء" من الأردن إنجاز. ومبادرات العلاّمة بن
بيه السلمية والتصالحية وسمعته العالمية إنجاز. ومجلس الحكماء ومبادرة تعزيز السلم في المجتمعات إنجاز. وأعمال الدو
لة والمؤسسات الدينية المغربية في إفريقيا وفي أوروبا إنجاز. وأعمال دور الإفتاء المنطلقة في عددٍ من البلدان إنجاز. وإ
علانا بيروت للحريات الدينية، وللإعلام الديني المستنير إنجاز. والمؤتمرات المتكاثرة لمكافحة التطرف والإرهاب إنجاز.
ومؤتمر الأقليات هذا في رحاب المملكة المغربية إنجاز. وقد قرأت قبل ثلاثة أيامٍ في كتابٍ كان يتمدح بالمؤسسات الدينية
التقليدية أنّ أول من قال بالحكم المدني في الأزمنة الحديثة شيخ. وأول من قال بفصل الدينَ عن الدولة لحماية الدين شيخ.
وأول من قال إنّ الجهاد دفاعي شيخ. وأول من قال بمركزية مسألة الإنسان في الإسلام من خلال مقاصد الشريعة شيخ.
وأول من ألف في الحريات الدينية شيخ. وأول من قال بوحدة العالم ووحدة الدار بالعودة لكتب السِيَر شيخ. وقبل المجئ إل
يكم مررت على دارين للنشر في القاهرة وبيروت، فرأيتُ هذه العناوين الصادرة عامي 2015 و2016: تاريخ موجز للم
واطنة، والمواطنة والدولة المدنية، والدولة المدنية لتجاوز الاستبداد وتحقيق مقاصد الشريعة، وأربعة كتب في التربية على
حقوق الإنسان، والمشاركة لا المغالبة، والحريات والحقوق الأساسية في الشريعة، والجنسية في الشريعة، وتاريخ مدرسي
لحقوق الإنسان، والديمقراطية: الجذور وإشكاليات التطبيق، والاجتهاد المقاصدي، والإسلام والنشاط المدني، ومقاصد الم
.قاصد، والأمة هي الأصل، وقضية الأغلبية، والإسلام والعدالة

إنّ مصلحة الإسلام في ديارنا تتمثل في استعادة الرشد بإقامة دولة المواطنة.
ومصلحة الدين والمؤسسات الدينية في ديارنا أن يعود الانسجام بين الدين والدولة.
ومصلحة الإسلام والمسلمين في العالم ومعه أن لا نخافَ من العالَم ولا نُخيفَه:
{أمّا الزبد فيذهب جُفاءً وأمّا ما ينفعُ الناسَ فيمكث في الأرض}. صدق الله العظيم.

(*) محاضرة أُلقيت بمؤتمر "الأقليات الدينية في الديار الإسلامية" بمراكش(25-27/1/2016) الذي أقيم بالتعاون بين وزارة الأوقاف بالمغرب ومنتدى تعزيز السلم في المجتمعات المسلمة.

كان التفجير الذي وقع في مدينة سَروج على الحدود التركية- السورية مرحلةً جديدةً في تطورات الصراع في المنطقة. فهو تفجيرٌ تقاطعت فيه عدة خطوط ومصالح: الأكراد بين إيران وتركيا- وتركيا والعلاقة بالعلويين في الداخل التركي وا لداخل السوري- والعلائق الغامضة بين تركيا وداعش- والتوتر الأردوغاني الناجم عن السياسات الأميركية في سورية وا لعراق.

الذين كانوا يقيمون المناسبة في المركز الثقافي بمدينة سَروج الحدودية، معظمهم من الأكراد والعلويين الأتراك والسوري ين. وكان الهدف منه حشد الدعم المادي والسياسي لإعادة إعمار كوباني أو عين العرب. فالجهات المشاركة كلها من خ صوم أردوغان. وقد سارع رئيس الوزراء التركي إلى اتهام داعش ليس لتحديد الجاني، وإنما لتجنب الإحراج والتساؤلات . ثم تبين أنّ المسؤول عن التفجير شابٌ تركي، وما أعلنت أي جهةٍ بصورة واضحة عن تبنٍّ لذاك التفجير. أمّا حزب الشع ب الكردي فقد سارع لقتل شرطيين تركيين وأعلن عن العملية بكل فخار. وهذا يعني احتمال انهيار مهادنات التصالح بين حكومة أردوغان وجماعة أوجلان، والمستمرة لأكثر من ثلاث سنوات. وقد اكتسب الأوجلانيون بعد هجمة داعش قوةً ج ديدة. فقد نجحوا في الانتخابات التركية. ولمسلحيهم ملاذات آمنة الآن ليس في جبل قنديل فقط؛ بل وفي منطقة نفوذ طالبان ي بكردستان، وأخيراً في المنطقة التي"حرروها" بسورية. ثم إنهم يقاتلون معاً هم والنظام السوري في مدينة الحسكة السو رية على الحدود التركية أيضاً. وكان الإيرانيون بعد نشوب الحرب في سورية قد اختلفوا مع أردوغان على عدة أمورٍ با ستثناء أمرين: معارضة قيام دولة كردية في العراق أو سورية، واستمرار العلاقات التجارية بين الطرفين. لكنْ الآن فإنّ الإيرانيين يختلفون مع أردوغان علناً حتى في المسألة الكردية. فالبارزاني حليف أردوغان انتهت مدته أو أوشكت في ر ئاسة الإقليم، والطالبانيون يعارضون التمديد أو التجديد له (يدعمهم الإيرانيون)، حتى لو كان الثمن انفصال السليمانيةعن أ ربيل!

ولا تقتصر متاعب أردوغان في سياساته مع الإيرانيين وأكراد أوجلان على هذا الأمر. بل هو ضائقٌ ذرعاً منذ سنتين وأ كثر بانحياز الولايات المتحدة لإيران وبشار الأسد في سورية والعراق. فعنده قرابة المليوني سوري بين لاجئ ومُعارض سياسي. وعلى الحدود تتنامى منذ عام القوى الكردية المسلّحة من جانب الأميركيين والإيرانيين. والأميركيون ما يزالون يعارضون بقوة (ويقال إنّ قيادة الجيش التركي معهم في هذا الموقف) التدخل التركي في شمال سورية، أو إقامة منطقة آ منة للاجئين ومعارضي الأسد وداعش في تلك المنطقة. وقد كثرت الاتهامات للمخابرات التركية في العامين الأخرين بال تعاون مع داعش، والإسهام في إطلاقه باتجاه سورية والعراق. وقد كان دفاع أردوغان الأقوى عن نفسه أنه ما كان يمكن له دعم الدواعش لمواجهة حليفه البارزاني. وقد أسهمت عدة جهاتٍ في توجيه وإعادة توجيه داعش، لكنه الآن فيما يبدو صار عصياً على كل توجيه! وأردوغان نفسه يُظهر تعجبه من إصرار الأميركيين على طول زمن الحرب مع داعش، مع أنه يمكن القضاء على التنظيم في سورية على الأقل في شهرٍ واحد، لوسُمح له بالتدخل!

ماذا يمكن أن يفعل أردوغان الآن؟ قبل شهر وعندما تقدم الأكراد بعد أخذ كوباني باتجاه تل أبيض وعين عيسى، اتهمهم أ ردوغان بتهجير العرب والتركمان من تلك النواحي، وحشد الجيش التركي قواه على الحدود كأنما هو سيزحف لداخل سو رية خلال ساعات. والأميركان قالوا: ممنوع التدخل، وخففوا في الوقت نفسِه من الاندفاعة الكردية. بيد أنّ تفجير سَروج يفتح على كافة الاحتمالات من جديد. بعد الاتفاق مع إيران أميركا مضطرة للتنازل في مكان لصالح تركيا ولصالح السعو دية.

إنّ المعروف أن أبا زيد السَروجي هو بطل مقامات الحريري؛ في حين كان أبو الفتح الإسكندري هو بطل مقامات بديع ا لزمان الهمذاني. فالذي يبدو الآن أنّ أردوغان واقعٌ بين الهمذاني الإيراني والسَروجي الكردي والعلوي. والخطِر في مسأ لة السَروجي أنه يملك أنصاراً كثراً بداخل تركيا!

أللهم لا شماتة. فالاقتتال يجري في كل مكانٍ على أرضٍ عربية. والإيرانيون والأتراك والأكراد والعلويون والشيشان وال فاطميون والزينبيون والداعشيون التونسيون والبلجيك..الَخ، كلهم يريد الاقتطاع من هذه الأرض، وعلى حساب الشعبين ا لسوري والعراقي: السوريون طُرد منهم من أرضهم أربعة ملايين خلال أربعة أعوام. والعراقيون تهجّر منهم ثلاثة ملا يين خلال عامٍ واحد. فيا للعرب!

ridwanalsayyid@hotmail.com
www.ridwanalsayyid.com

جريدة الاتحاد في صفحة وجهات نظر يوم الأحد 26/7/2015

في البدء كان التداول:

أذكر أنّ أولَ من افتتح نقاشات الحوار وفلسفته ودلالاته في الأزمنة المعاصرة كان الفيلسوف كارل بوبر في كتابه: "المجتمع المفتوح وأعداؤه". فقد عقد فصلاً في كتابه المؤلَّف خلال الحرب العالمية الثانية اعتبر فيه أنّ الحوار الحُرَّ والمستنير في الحياتين الثقافية والسياسية يشكّل سِمةً أساسيةً من سِمات "المجتمع المفتوح". وبعكس ذلك فإنّ أنظمةَ الدول القائلة بالحتميات في كل شيئ، تُغلقُ البابَ أمام إمكانيات التحاوُر والتداوُل في الثقافة والسياسة، بحيث تُلغى مع تطاوُل الزمان ثقافةُ الحوار الحُرّ والمسؤول. لكنْ منذ الستينات من القرن الماضي، ساد من خلال الفيلسوف الألماني المشهور هابرماس مصطلح: التداول Kommünikation بيد أنّ تلميذه Axel Honneth أضاف لذلك أو وضع له شروطاً أو متطلبات مؤدَّاها أنّ غائية التداول والتواصل الأخلاقية تفترض الاعتراف والعدالة والحرية، لكي يستوي الأمر على مستوى المجتمعات، ومستوى الدول. ولا شكَّ أنه تأثَّر في ذلك بالموقف العالمي، وبالنقاشات التي أثارها أستاذ الفلسفة السياسية الأميركي جون رولز (Rawls 1972 في كتابه : نظرية العدالة).

لقد قدَّمتُ بهذه الفقرة، لأُشير إلى المَدَيات التي وصل إليه النقاش حول "ثقافة الحوار" في العالم المعاصر. وما كان ذلك سببه الإشارة إلى ضعف أو انعدام ثقافة الحوار في مجتمعاتنا وثقافتنا العامة. فأنا أرى أنّ العالَم اليومَ، بل ومنذ آمادٍ بعيدةٍ مثل "الأنابيب المستطرَقة لا تستقلُّ فيه وديانٌ عن مرتفعات- كما في الطبيعة- بل إنّ العالم وحدةٌ واحدةٌ في كل شيئٍ تقريباً. وإذا كان هناك تخلُّفٌ ظاهرٌ أو افتقادٌ ظاهرٌ لمسألةٍ أو واقعٍ في أيّ ناحية؛ وبخاصةٍ في الثقافة؛ فلافتقاد الشروط أو الظروف التي أشار إليها هونيت مثل الحرية والعدالة.

وبالطبع فإنّ الاستثناءات الحاصلة سواء عند العرب أو غيرهم إنما أحدثتها أو تُحدثُها عِلَلٌ متعمدة أو غير متعمدة في البلد أو في المجال المتخلِّف عن ثقافة العالم، والمسؤول عنها بالطبع أيضاً نظامُ العالم ذاته، أو – وإلى جانبه- أسبابٌ محليةٌ وعِلَلٌ محليةٌ سكتَ عنها أو دفع إليها النظامُ السالفُ الذكر.

في هذا المجال، ولأنّ موضوع البحث هو عوائقُ الحوار في مجتمعاتنا، لا أميلُ للاستشهاد بالدثائر العريقة في نصوصنا أو مواريثنا، لأنها أولاً غير مسؤولةٍ عن ظروفنا المعاصرة. ثم لأنّ الاستشهاد بهذا النصّ أو ذاك، أو هذه الواقعة أو تلك، يستدرج في العادة ردوداً مُناقضةً أو مخالفة تُوردُ وقائع أو نصوصاً أُخرى من الموروث ذاته. لكنْ لا بد مما ليس منه بُدّ، فالمعذرةُ إذا كنتُ سأُوردُ بإيجازٍ بعض تلك النصوص أو الواقعات، إشارةً إلى المفارقة الحاصلة بين الماضي والحاضر.

يَغَصُّ القرآنُ الكريم بالآيات التي تشير إلى اختلاف الناس في الألوان والألسنة والأذواق، والتنظيمات الاجتماعية. لكنه يضعُ قاعدةً عامةً لتنظيم هذا الاختلاف، بحيث يستطيع الناسُ العيشَ معاً، بالاختلاف والحرية في الوقت ذاته. قال تعالى: { يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكرٍ وأُنثى وجعلناكم شعوباً وقبائلَ لتَعارفوا. إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم} (سورة الحجرات: 13). وبذلك تكونُ التقوى هي الاعترافُ بالاختلاف، والتواصُلُ على وعيٍ به من خلال التعارُف، أي الاعتراف المتبادَل بالحرية، وبالحقّ في الاختلاف، وبإمكان العيش المشترك بالتحاوُر العاقل والمستنير: { ولا تُجادلوا أهلَ الكتاب إلاّ بالتي هي أحسن إلاّ الذين ظلموا منهم. وقولوا آمنّا بالذي أُنزل إلينا وأُنزل إليكم. وإلهُنا وإلهكم واحد، ونحن له مسلمون}

(سورة العنكبوت: 46). ثم يصبح الحوار الأحسن قاعدةً عامةً مع الناس جميعاً في قوله تعالى: {وقولوا للناس حسنا} (سورة البقرة:83). وهكذا يكون التعارُف حريةً، ويُصبحُ عدالةً، ويصبح أخلاقاً- أو أنه عدالةٌ لأنّ شرطه التكافؤُ في الحرية. إنّ هذا كلَّه لم يَحُلْ دون حدوث حالاتٍ كثيرة استمرت دولاً وأجيالاً ما تحقّق فيها التعارُف أو الحوار المتساوي والمتناظر. إنما كسائر حيوات وتجارب الأُمم أيضاً كانت هناك عصورٌ في مجالنا الحضاري سادت فيها قيم التعارُف والحوار مثل القرون التاسع والعاشر والحادي عشر في المشرق، وخمسة قرون من تجارب الحياة المشتركة والتداوُلية والزاهرة في الأندلُس.

إشكالياتُ الحوار وعوائقه: عندما نتحدث عن التداوُل والتبادل فنحن لا نقصدُ المقولة القديمة لدى الفلاسفة والمفكرين والقائلة "إنّ الإنسانَ مدنيٌّ بالطبع" بمعنى أنه في حاجةٍ إلى الاجتماع للتبادل والاشتراك في قضاء حاجاته الأساسية. وإن تكن هذه المقولة تتصل في صيغتها المتطور بفكرة العقد الاجتماعي. بل نقصد المعاني المستجدة للحوار التداولي بعد ظهور مقولة "المجتمع المدني"، والتي لا تفترض الضرورة بل التكافؤ والحرية. وفي هذه المرحلة يظلُّ الحوار التواصلي المتكافئ (أو لا يكون حواراً) مُشكِلاً بحدّ ذاته، لأنه يتطلب عدة شروطٍ وبيئات واسعة ومُرتاحة لا تتوافر بالقدْر المطلوب في معظم الأحيان. فإدغار موران صاحب فلسفة وآليات التفاهُم، يذهبُ إلى أنّ النزاع والخصام والتقاطُع هي أُمورٌ مُغْريةٌ للكثيرين، لأنها في بادئ الأمر وفي الظاهر لا تتطلب جَهداً خاصاً يستدعيه الحوار. ففي كثيرٍ من الأحيان فإنّ الحوار يستدعي منذ البداية تنازُلاً عما يعتبره المرءُ حقاً له. وإذا كان ذلك بين جماعات يصبح الأمر أصعَب لاختلاف الآراء والتكتيكات حتى ضمن الجماعة الواحدة. وهنا ندخل في قضية أو مسألة الثقافة، التي هي عنوان هذه الندوة. ولا أُريد التعرض لها هنا لأنني سأعودُ إليها فيما بعد. بل إنّ الذي أُريد بحثه هو ما سمّاه الذين خطَّطوا للندوة: العوائق أمام الحوار. والواقع أنّ في مجتمعاتنا عوائق ومعوِّقات تكادُ تبلُغُ حالةَ الاستعصاء، وكلُّها من وجهة نظري صِلتُها بالثقافة المجتمعية والسياسية المستقرة ضعيفة. فالثقافةُ وعيٌ تتواردُ عليه عدة مكوِّنات أو عوامل بحيث يُصبحُ تقليداً أو عُرفاً مستقراً وإن بشكلٍ نسبي. وتتبادلُ التأثير فيه وعليه ثلاثة عوامل عامة: التقاليد الموروثة للعلائق بين الناس - وترتيبات السلطات والمرجعيات الاجتماعية والسياسية- وما سميتُه من قبل "نظام العالم"، والذي مثَّل القواعد المعتبرة والمعترف بها في النظام الدولي بما في ذلك الجوانب الثقافية والقيمية، وما تتداوُلُه وسائلُ الإعلام السيّارة؛ وهي تتناولُ الحريات الخاصة والعامة. وهذه العوامل الثلاثة تتلاءم أو تتصادم أو تتوازنُ بعد صدامٍ ودائماً لصالح نظام العالم السائد. وسأتناولُ العقبات والعوائق بالترتيب من وجهة نظري في قدراتها على التأثير والفعل والإعاقة. ثم اختم ببعض الملاحظات التي يمكن أن تكونَ مفيدةً في الخروج التدريجي مما نحن فيه من ضعفٍ للحوار التداوُلي، وليس لثقافة الحوار.

أولاً: معوِّقات الدولة الوطنية العربية في مرحلتها الثورية: ذهب ماكس فيبر (1864-1920) إلى تحديد ثلاثة أنواع أو أشكالٍ للشرعية: الشرعية التقليدية، والشرعية الدستورية، والشرعية الكارزماتية. ولأنّ هذه القسمة متداوَلةٌ كثيراً في العلوم الاجتماعية والسياسية فلا حاجة للإسهاب في شرحها، وهي على أي حال ليست موضوعَنا. لكنْ كان بين الدارسين الغربيين مَنْ نَسَب أصول أو مسوِّغات الأنظمة العربية العسكرية والأمنية في النصف الثاني من القرن العشرين المنقضي إلى النمط الثالث من أنماط الشرعية وهو النمط الكارزماتي، أي أنها أنظمةٌ كوربوراتية شعبو

ية تتمحور حول شخصية القائد. بيد أنّ مايكل هدسون في كتابه الصادر أواخر الستينات بعنوان "السياسات العربية" رأى أ
نّ الأنظمة العسكرية العربية في معظمها ما كانت ذات شعبيةٍ جارفة، ولا كان قادتها ذوي جاذبيةٍ جماهيريةٍ كبرى، ولذل
ك ارتأى التحدث عنها وعن بعض الأنظمة في أميركا اللاتينية وإفريقيا تحت اسم: الشرعية الثورية. بمعنى أنها قامت نتيج
ة انقلابٍ عسكري قامت به قلةٌ من الضباط استولَوا على السلطة بالقوة بداعي الثورة على الواقع القائم وإرادة تغييره بالقو
ة لصالح التغيير الداخلي الجذري، والتحرر من السيطرة والتبعية للخارج الاستعماري أوالإمبريالي. إنّ حكم القلّة أو الطُغ
مة هذا بحسب المصطلح الأرسطي يزعم أنه يستجيب للإرادة الشعبية في التغيير، لكنه لا يقول بالتداوُل من أي نوع. فهو
لا يعتمد الوسائل والآليات المعاصِرة في الانتخابات وتكوين المؤسسات، ولا يقول بتداوُل السلطة، ولا يلتزم الحريات العا
مة. ومع أنه يقول بنظام الحزب الواحد –

شأن الدول الاشتراكية- فإنّ الحزب، الذي مثّل فئةً مختارةً من أبناء الشعب، لا يحكم في الحقيقة، بل إنّ القائد وأعوانه هم
الذين يحددون كل شيئٍ بداخل الحزب، وفي النظام والدولة. ولأنّ الحياة السياسية حزبيةً وغير حزبية مُلْغاةٌ؛ فإنّ الحوار ا
لتداوُلي لا تتوافر له أيةُ وسيلةٍ للبروز والإعلان عن نفسه، وممارسة حرياته أو الحريات من أي نوع. وإذا كان الحوار ا
لحر والمسؤول يشترط الحرية والتكافؤ والعدالة؛ فإنّ أياً من شروطه ما توافر سياسياً ولا اجتماعياً ولا اقتصادياً ولا إعلام
ياً في أيٍّ من الأنظمة العسكرية والأمنية التي سادت في دولٍ عربيةٍ رئيسيةٍ مثل مصر وسوريةٍ والعراق والسودان والجز
ائر وليبيا، وعلى مدى أكثر من خمسة عقود. هل صنع هذا الواقعُ ما يمكن اعتبارُهُ ثقافةً أو وعياً بضرورات الاستبداد؟
بالطبع لا، لكنه أعاق إلى حدٍ بعيدٍ تكوُّنَ فئات "المجتمع المدني" التي يُعتبر الحوارُ التداولي أولَ وأهمَّ شروط نشوئها. ع
بد الرحمن الكواكبي في كتابه "طبائع الاستبداد" الصادر في مطلع القرن العشرين اعتبر أنّ الاستبداد مُفْسِدٌ للدين والأخلا
ق والمجتمعات ونظام الدولة. بيد أنّ الذي وقع وصار ممارسةً كان التمردات الهوجاء اليسارية في زمن اليسار، والإسلام
ية في زمن الإسلاميات الجديدة وعودة الدين كما يقال. وتلك التمردات دعمت وتدعم سطوة الأنظمة، بسبب القمع المفرط
، وخوف الفئات الاجتماعية الوسطى من الفوضى، وميل النظام الدولي في زمني الحرب الباردة والهيمنة إلى دعم الأنظم
ة التي لا يُهدد وجودُها وخلودُها مصالحه. إنما ومرةً أخرى: هل صار الأمر ثقافة؟ أي المراوحة بين الخضوع والتمرد ا
لأهْوَج؟ بالطبع لا، بدليل أنّ سائر الحراكات المدنية في العام 2011 إنما اندلعت في البلدان العربية التي سادتْها أنظمةٌ من
هذا النوع. وقد اعتمدت جميعها على وسائل التواصُل الاجتماعي التي صارت قنواتٍ حواريةً مفتوحة، وهذه هي الثقافة
العالمية الجديدة التي توشكُ أن تصبح جزءًا أساسياً من نظام العالم. لا يمكن، وبمقتضى قانون الأنابيب المستطرقة، أو التو
اصُل العالمي أن يصبح الطغيان من جهة، والخضوع والصمت من جهةٍ أخرى، ثقافةً لأي شعب. لكنّ مجتمعات التداول
وإن حصلت فيها انتكاسات باتجاه الاستبداد أو الكارزماتيات؛ فإنها تتمكن من التصحيح واستعادة التداول للخطاب وللتنظ
يم وللسلطة، أكثر من البلدان التي اعتمدت أنظمتها من أجل البقاء في السلطة على الطغيان والقمع بالوسائل العسكرية والأ
منية. وبهذا المعنى، ومعنى الانتماء لنظام العالم، تُعتبرُ الأنظمة العربيةُ الأمنيةُ والعسكريةُ في الزمن الثاني للدولة الوطن
ية، معوِّقات للحوار التداوُلي السياسي والاجتماعي والذي يقع في الأزمنة الحديثة والمعاصرة في أصل نشوء المجتمع الم
.دني وتطوره

وهناك النوعُ الآخَرُ أو الشكل الآخر من أشكال الشرعية وهو الشرعية التقليدية التي سادت في مجتمعات الخليج ودوله. وه
ي أكثر رجحاناً في موازين الشرعية بالطبع من اللاشرعيات الانقلابية السالفة الذكر. وهي كانت تحظى ولا تزال بشعبيةٍ
ظاهرةٍ في دُوَلها. وقد تطور بعضُها إلى ما يشبهُ الملكيات الدستورية. بيد أنّ مجتمعاتها المدنية ما تطورت على النحو الذ
ي يمكنُ اعتبارُها معه مجتمعات تداولية، بمعنى مشاركة الحوار المجتمعي والسياسي في تكوين السلطة وتداولها. وهذا ا
لتفاوُتُ أو الفوات بين التحديث الهائل وجمود البُنى السياسية والمجتمعية، ليس سببه الأول الموروث القبلي أو العشائري،
بل طرائق عمل الأنظمة على تخليد البُنى التي ما عاد لها غير معنًى مصطَنع مع تضاؤل وظائفها، وتركُّز الثروة حيث ت
تمركز السلطة، والعائلات الكبرى من حولها. ثم إنّ النُخَب الثقافية والسياسية الحديثة في الخليج ما خاضت نضالاتٍ سلمية
طويلة الأمد من أجل التداوُل في المجتمع والسلطة؛ فظلَّ الطابع التكنوقراطي غالباً على مسالكها. وعلى أي حالٍ؛ فإنّ ا
لانسدادات التي شخّصها الأستاذ نزيه الأيوبي(في كتابه: تضخيم الدولة العربية، 1994) في الأنظمة العسكرية والأمنية،
ما حصلت في دول الخليج؛ بينما حصلت في دولٍ مثل لبنان وتونس بزغت فيهما مجتمعاتٌ مدينةٌ تداوُلية، لكنها ما استطا
.عتت التأثير في التغيير والتطوير والتداول السياسي. وهو الأمر الذي حصل أخيراً في تونس، دون لبنان

ثانياً: الإعاقات الدينية والإعاقات الحاضرة باسم الدين: المجتمعات الدينية السنية التقليدية مجتمعاتٌ سواسية، والمجتمعات ا
لدينية الشيعية مجتمعاتٌ هرمية. ولكلٍ منهما تداوُليتها أو تعدديتها الخاصة. أما عند السنة فهي قائمةٌ على تعدد المذاهب ا
لفقهية ووجود الصوفية والإسلام الشعبي. وأما عند الشيعة فهي قائمةٌ على تعدد المراجع. وهي تداوُليةٌ محدودةٌ لا تتناول
الأمورَ العقدية المسلَّم بها، بل تتناولُ الفروع الفقهية المتعلقة بحياة الناس اليومية ومعاملاتهم وأخلاقهم. وقد تفاقم الجمودُ
على التقليد لدى الطرفين في القرن الثامن عشر، بدليل ظهور حركات تجديد لدى الطرفين، لكنه كان تجديداً باتجاه التشدد
والعقائد الصارمة، فحتى المجال الفقهي الفروعي جرى ربطه بالاعتقاد. وهذا ما ظهر في الوهّابية والسنوسية والمدنية وا
لعلوية وغيرها. كان الهمّ الخلاص من تصوف الطرق التقليدية والإسلام الشعبي. وباستثناء الوهّابية والسنوسية، واللتين أقا
متا دولةً لاحقاً واستولتا على المؤسسة الدينية للتعليم والفتوى، فإنّ المؤسسات الدينية التقليدية صمدت في العالم السني مثل
الأزهر والقرويين والزيتونة وديوبند. بيد أنّ الحِراكين السلفي والإصلاحي عادا للارتفاع في النصف الثاني من القرن ال
تاسع عشر. وقد كانت لهما ظاهراً أهداف واحدة: التصدي للإسلام الشعبي، وللمؤسسة الفقهية التقليدية، وفتح باب الاجتهاد
. ولذلك فإنّ محمد عبده كان معتبراً سلفياً لهذه الناحية؛ في حين كان هو يريد ضرب التقليد من أجل التحديث الديني والاج
تماعي، بينما كان السلفيون من الهند وإلى مصر والجزيرة العربية يريدون العودة للكتاب والسنة متجاوزين المذاهب الفقه
.ية التقليدية

ولستُ هنا في مجال قراءة التطورات الدينية في مجالنا العربي في القرن العشرين. بل ما قصدتُ إليه أنّ هدفَ الإصلاح
بين من وراء ضرب التقليد، وفتح باب الاجتهاد، كان إدخال الدين والنقاش الديني إلى مجال التداوُل الفكري والثقافي والا
جتماعي، وبالتالي إحداث تغيير في التفكير بالدين، وفي المؤسسات الدينية التي كانت تتولى التعليم الديني والفتوى والإرشا
د العام. ولأنّ المشروع السياسي كان قيدَ التجديد في صِيَغٍ متقاربةٍ للملكية الدستورية، فقد اعتقد الإصلاحيون أنّ المؤسسا
ت الدينية بما لها من تأثيرٍ على العامة تستطيع إذا تجدَّدت ممارسةَ التأثير الإيجابي في كسْب الجمهور للأنظمة الجديدة. و
ما حدث أو استجدَّ شيئٌ من ذلك إلاّ بشكلٍ محدود ومبتسَر. ولا يرجعُ ذلك لاستعصاء التقليد. فقد انكسر التقليد تحت وطأة
الحداثة الفكرية والثقافية والاجتماعية، بيد أنّ الذي حلَّ محلَّه الطهوريات المتشددة التي أُسمّيها في دراساتي الإحيائيات. و
نحن نعرف أو صِرْنا نعرفُ منذ السبعينات من القرن الماضي أنّ تلك الإحيائيات تطورت إلى حركاتٍ وأحزابٍ عنيفة أو

يمكن أن تكون عنيفة. وقد اصطدمت أولاً بالمؤسسات الدينية المحدَّثة برعاية السلطات أو استتباعها، ثم اصطدمت بالأنظم .ة الأمنية والعسكرية الحاكمة، واصطدمت أخيراً بأصلها الطهوري، ففجَّرت الدين وصادمت العالم وما تزال
لماذا حدث ذلك وكيف؟ حدث ذلك لأنّ الطهوريين هؤلاء أحدثوا – شأن الحركات الاحتجاجية البروتستانتية واليهودية والآن البوذية والهندوسية أيضاً – قطيعةً مع التقليد الذي اعتبروه خانعاً ومستسلماً، وأرادوا باسم قداسة الهوية صَون الجماعة من شرور العالم المعاصر، عالم الجاهلية الثانية. وما تنبه الكثيرون لخطورة انكماشيتهم وتشددهم في العقود الأولى. في حين كانوا هم يبنون جمعياتهم الخاصة، ومدارسهم الخاصة، ويصنعون ملابسهم الخاصة، وأشكال الهيئة. ثم انطلقت تلك الجماعات خارجةً من الانكما ش والتقوقع بعد حدثين هائلين: انفصال أقاليم ونواحي أكثرية إسلامية عن الهند في دولة باكستان عام 1947 بحجة أنّ الم سلمين لا يستطيعون العيش مع غيرهم في دولةٍ لا يحكمونها هم بمفردهم، لأنه لا ولاية لغير المسلم على المسلم- والحدثُ الآخَرُ سقوط فلسطين بأيدي الصهاينة عام 1948. وظلت قوتهم محدودة رغم نشاطاتهم الواسعة، إلى أن ظهرت بوادر الفشل في الدولة الوطنية العربية والإسلامية في مرحلتها الثانية. فتكاثرت الأدبيات العَقدية بشأن افتقاد الشرعية، وضرورة استعادتها من طريق إقامة الحكم الإلهي(= الحاكمية) أو تطبيق الشريعة. وبذلك صار نظام الحكم ركناً من أركان الدين، وصارت مهمته ليس إدارة الشأن العام والحكم الصالح، بل تطبيق الشريعة! ونحن نعلم منذ ثلاثة عقود أنّ هؤلاء انقسموا إلى قسمين: إسلام سياسي، وإسلام جهادي. والأول يريد ويسعى للتغيير التدريجي بالوصول إلى السلطة دون عنف، ثم تط !بيق الشريعة بعد التمكين، والثاني يريد إقامة حكم الله في الأرض بالقوة

وإنني أرى أنّ حركات الهوية هذه أثرت في الدين وفي الثقافة العامة أكثر مما أثر فيهما الحكام المتسلطون. أولئك أَلْغَوا ا لمجتمع السياسي وهو الساحةُ الأكثر اعتماداً على الحوار والتداول. لكنهم فعلوا ذلك بالإرغام والتخويف وإثارة المخاوف على النفس وعلى الممتلكات وعلى الوطن والدولة. وهكذا فإنهم ما استطاعوا تغيير الوعي. أمّا دُعاةُ الهوية؛ فإنهم غيَّروا الدين بحجة إعادته إلى مساره الأول. وأعني بتغيير الدين اعتبار الإسلا م ديناً ودولة، ولذا لا بد من إقامة الدولة الإسلامية لإحقاق الدين. إنّ نصف المتدينين المسلمين يعتقدون اليوم أنّ الإسلام يتضمن نظاماً للحكم، والسواد الأعظم من هؤلاء غ ير مستعدين لممارسة العنف توصُّلاً لإقامة الدولة، لكنهم يرغبون فيها، ويطالبون حكّامهم بتطبيق الشريعة منذ الستينات م ن القرن الماضي. وقد فهم الرئيس السادات ذلك فأدخل المادة الثانية في الدستور عام 1971 والقائلة إنّ الشريعة الإسلام .ية هي المصدر الرئيسي في التشريع ثم تبعته دول عربية وإسلامية كثيرة

إنّ التقليدية الإسلامية السنية تقيم تلازماً بين فقه الدين وفقه العيش، وعندما تغير من طريق الإسلاميين فقه الدين، تغير بال تبع فقه العيش. وهذا معنى القول إنّ الإحيائيين السياسيين والعنيفين هؤلاء أثروا تأثيراتٍ فاجعةً في ثقافة الجمهور إزاء الد ين وإزاء الدولة. وبالطبع فإنّ الكفاية والعدالة ظلتا قيمتين بارزتين، لكنهما قيمتان ذواتا مرجعية دينية محدَّدة بالتفاصيل، و .هي تفاصيل لا تقبل النقاش

:ثالثاً: إعاقات النُخَب السياسية والثقافية للمجتمع المدني التداوُلي

عندما نقول إنّ التقليد انكسر، وإنّ الأصوليات الطهورية خرجت من بين شقوقه المحطَّمة، فليس معنى ذلك أنّ الفقهاء الإ صلاحيين ما أثروا ومن داخل المؤسسات الدينية المحدَّثة ومن خارجها. لقد بُذلت جهودٌ هائلةٌ لفتح التقليد ونقده واستيعابه وتجاوُزه. وشاع مصطلح تجديد التقليد. وكان هناك مَنْ حاول إيجاد شرعيةٍ للمفاهيم والمؤسسات المعاصرة من داخل المو روث. ثم إنّ أولَ من قال إنّ نظام الحكم في الإسلام مدني هو فقيهٌ كبير. وأول من قال بفصل الدين عن الدولة هو فقيهٌ بارز. وأولُ من قال إنّ الجهاد دفاعيٌّ وهو ليس أساساً في العلاقة مع العالم هو فقيهٌ كبير. وصدرت كتبٌ باللغة الجدية عن الدين والحرية. وكتب السيد محمد حسين فضل الله عن الحوار في القرآن. بيد انّ الثقافة الأخرى الطهورية المتشددة والع صبية على الحوار والتداول، صارت لها اليد العليا في فقه الدين، رغم كل شيئ. كان أستاذنا الراحل شيخ علماء الشام وه بة الزحيلي يجادلني في أنّ التقليد الفقهي الإسلامي في شتى مذاهبه ما يزال ذا شعبيةٍ كبيرة. وقد استدلَّ مرةً قبل أعوام ع لى ذلك بأنّ كتابه الضخم: "الفقه الإسلامي وأدلته" في ثماني مجلدات طُبع عشر مرات، وتُرجم إلى التركية والملاوية.. ا لخ. وقلتُ له: كم تقدّر عدد ما بيع من نُسَخة بكل اللغات؟ قال: أكثر من خمسين ألفاً! قلت: فكم تُقدّر أنّ كتاب سيد سابق: "فقه السنة" قد باع؟ قال: لا أدري، قلت: باع مليون نسخة! وكم تقدّر أنّ كتاب الشيخ القرضاوي: "حتمية الحلّ الإسلامي "، قد باع؟ قال: لا أدري، لكنه طُبع خمسين مرة! قلت: بل ستين، وباع حوالى المليوني نسخة، فقال متضاحكاً: يعني أكثر ! من كتاب عائض القرني المسمَّى : لا تحزنْ

ومع ذلك فأنا لا أقصد بإعاقات المثقفين العرب للحوار العقلاني والتداولي ما قام به الفقهاء الإصلاحيون أو المتشددون. بل أقصد بذلك جهود وأعمال: المثقف الإنتلجنسي. أي المثقف الحديث بالمعنى الفرنسي، صاحب الدعوة والمقولة والرسا لة الحوارية والتداولية. وناشر قيم العقلانية التنويرية الهادمة والبانية والصانعة للبدائل في المجتمع المدني، والمجتمع السيا سي. هناك بحوثٌ ودراساتٌ عربية جادّةٌ بالطبع عن الديمقراطية وعن المجتمع المدني وعن العلمانية. بيد أنّ معظم المثقف ين غادروا النضالَ منذ ثلاثة عقودٍ وأكثر. وما كانت علاقاتُ أكثرهم بالسلطات الأمنية والعسكرية سيئة. وهم يقولون إنهم كانوا دائماً ينصحون بمراعاة الحريات وبالديمقراطية! بيد أنّ علاقات معظمهم بالجمهور وثقافته وحياته وطرائق تفكيره ما كانت على ما يرام. ما كان هناك مثقف بارزٌ في العالم العربي إلاّ وكتب ضد التراث والموروث الديني والثقافي ودعا للقطيعة معه أولاً من أجل الدخول في الحداثة وثقافتها، وثانياً وفي العقود الأخيرة من أجل مكافحة الأُصوليات. وما عر ف أحدٌ منهم حتى التسعينات أنّ الإحيائيين الأصوليين قاموا في الأصل على أنقاض التقليد، وأنهم اخترعوا نظاماً فكرياً ج ديداً علاقتُه بالموروث علاقة رمزية، والمرجعية عندهم كما نعرف ليس التجربة التاريخية، بل الكتاب والسنة بتأويلاتٍ ما أنزل الله بها من سلطان. ولذلك فإنّ النضال من أجل الحريات والتداوُل الذي ما كان منتظراً أن يظهر من سياسيي الأنظم ة العسكرية والأمنية باعتبار ذلك ضد مصالح سادتهم، ما ظهر أيضاً في أُطروحات كبار مثقفي الأمة باعتبارهم كانوا م شغولين بإحداث قطيعة مع الماضي الديني والثقافي للأمة، لأنّ في ذلك الإنقاذ الحقيقيَّ من التخلف! وكنا ما نزال صغاراً عندما انعقدت ندوة الكويت عام 1974 عن أزمة الثقافة في العالم العربي، وباستثناء أنور عبد الملك وقتَها، كان الإجماع أنّ الأزمة سببها إعاقات الثقافة التاريخية الموروثة. لماذا هذه المشكلة مع الموروث؟ إنها تجربةٌ مضت وانقضتْ، وهذا ا لتشديد على القطيعة معها أو التحرر والتحرير منها، كما قال الأستاذ الجابري، لا يفيد في شيئ، ولا يبني ثقافةً حديثةً بديلة !، ويُلقي بالدين والجمهور إلى أحضان الإسلامين السياسي والجهادي

وهكذا واستثناءاتٍ ضئيلة؛ فإنّ المثقفين العرب المتخرجين في الغرب كلّهم حاولوا إنجاز قطيعتين: قطيعة مع الموروث ل لدخول في الحداثة بدون انسدادات- وقطيعة مع الغرب، باعتبارهم يساريين ومعادين للرأسمالية والإمبريالية. والعملُ بهذا المنهج وهذه الطريقة لا يُنتج مجتمعاتٍ مدنيةً تداولية، لا تنتجها في العادة غير القوى التداولية والتواصلية مع العالم. فإذا

.كان مثقفو العرب ما شكلوا إعاقةً للمجتمع التداولي؛ فإنهم أيضاً ماكانوا فعّالين في استحداثة وتطويره
ملاحظةٌ وأفكارٌ ومخارج: قبل الدخول في الأفكار والمخارج، أودُّ الإدلاء بملاحظةٍ بشأن "الثقافة" أو النقد الثقافوي. لقد قلت إنّ هناك ثقافة دينية جديدة تكاد تغيّر من طبيعة الدين. وقد سمَّيتُ ذلك ثقافةً، لأنّ فئات واسعة من الجمهور صارت بالغة الاقتناع بها، دون أن يعني ذلك بالطبع الميل لاستخدام العنف لإحقاق الدين وشريعته، ما دام المؤمنون مكلفين بتطبيق الدين. ولا يمكن قول الشيئ نفسِه بالنسبة للثقافة السياسية، والثقافة العامة. إنّ مفرد الثقافة لا ينبغي أن يُستخدم في سياقاتٍ غير ملائمة، وإلاّ تجوهر وثبت. ولا ننسى أنّ التجوهُر الثقافي هو الأُطروحة التي اعتنقها أصحاب نظرية صدام الحضارات، لأنّ دينَنا في الأصل يملك تخوماً دموية. وأدونيس قال إنه ليس مع الاحتجاجات في سورية، لأنها تخرج من المساجد: من أين سيخرجون إذن؟ أين هي الأغورا التي تركها لهم الأسد الابن وقبله الأسد الأب؟!
:ولنمض بإيجازٍ إلى الأفكار والمخارج. وأنا أُوجزُها في أربعة
أ: بعث الحيوية في المجتمع السياسي، لأنّ المجتمع السياسي هو الذي يُنشئُ التداول، ومن طريق التداول يقوم نظام الحكم الصالح. لن تعود الديكتاتوريات. لكنّ الناسَ خائفون على الدولة. وإذا تدعَّم الاستقرار، فسيكون على المثقفين المسيَّسين العمل على المجتمع المدني والآخر السياسي. إنّ التداولية المجتمعية والسياسية تؤثر كثيراً في مسائل الحوار على طريق إقامة الحكم الصالح أو الرشيد. لا يمكن الانتظام في نظام العالم المعاصر إلاّ بمجتمع مدني وسياسي. وهذا عمل كهول الحركات الشبابية، وحركات وأحزاب المجتمع السياسي.
ب. العمل معاً متدينين وغير متدينين على أمرين اثنين: نقد المفاهيم المحوَّلة للدين ومكافحة ظواهر العنف والإرهاب بكل سبيل- والأمر الثاني: إحياء المؤسسات الدينية وزيادة فعاليتها لتمكينها من القيام بكفاءة بمهامِّها الأربع: وحدة العبادات، والتعليم الديني، والفتوى، والإرشاد العام. لا تنجح الدول في إدارة الدين ولا في استتباع مؤسساته. فقد فعلت ذلك من قبل فانفجر الدين بأيدي الدولة والمؤسسات. إنّ الممكن هو تقسيم العمل، والانسجام بين المؤسسات والدولة، كما كان عليه الأمر في الحِقَب الكلاسيكية. لا بد من نقاشٍ عامٍ ومسؤول في ضرورات الدولة، وخيارات الدين والأمة، كما كان الراحل الشيخ محمد مهدي شمس الدين يقول. وإذا كانت المؤسسات الدينية عند أهل السنة هي مؤسسات تطوعية؛ فإنّ رساليتها ينبغي أن تبرز الآن، أو يظلَّ الدين في أيدي الجهاديين وجماعات الإسلام السياسي.
جـ. نحن أحوجُ ما نكون إلى نهوضٍ فكري وثقافي كبير. وهذا الأمر لا تستطيع القيام به وسائل التواصل الاجتماعي، وإن لم يعد الاستغناء عنها ممكناً. إنّ الّذين يمكنهم القيام به- وقد فوتوه من قبل- هم المثقفون الذين يعرفون حراك الفكر والثقافة في العالم. إنّ المطلوب تصحيح العلاقة بالتاريخ وبالعالم. وهاتان المهمتان هما مهمتا المثقفين.
د: تؤثّر علينا نحن العرب حالة "الخواء الاستراتيجي" التي تجعل الأقربين والأبعديين يتدخلون في شؤوننا وسيادتنا، فنظلّ نُعاني من الاستنزاف ومن المرارات، فندور في حلقةٍ مفرغةٍ من ردود الأفعال القاتلة والمقتولة- كما يحصل اليومَ مع داعش ومع الإيرانيين ومع الروس والأميركيين. ويتطلّب هذا الأمر الذي يتهدد الدول والمجتمعات والأجيال القادمة مجموعات استراتيجية للتفكير والتقدير، كما يقتضي تكوين مجموعات دفاعية في العسكريات والدبلوماسيات. نحتاج إلى "التكامل العربي" والفعل العربي المشترك. ولن يحصل ذلك بدون نقاشاتٍ علنيةٍ في الأهداف، وفي القدرات على الفعل.
إنّ ثقافة الحوار، هي ثقافة التداول والتكافؤ والحرية، والتي تصنعها المجتمعات المدنية والسياسية معاً. ديننا في خطر بسبب الانغلاق والثوران ومصادمة العالم. ودولنا في خطر بسبب خواء الدواخل، وهجمات الخارج. فلنتقدم على طريق الحوار العقلاني التداولي لفتح الأُفق على صَون المجتمعات، والخروج على الخوف على الدين والخوف منه، وصنع دولة الحكم الصالح والرشيد.

.ألقيت بندوة مجلة عالم الفكر الكويتية عن "ثقافة الحوار" في 26/11/ 2015 (*)

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com

ولد مؤلف الكتاب(*) وائل بشارة حلاق في الناصرة في فلسطين عام 1955 من أسرة مسيحية، وتخرج في جامعة حيفا ثم انتقل إلى جامعة واشنطن للحصول على درجة الدكتوراه. ودرّس طويلاً بجامعة ماكغيل، وهو منذ سنوات بجامعة كول ومبيا.
وائل حلاق" باحث كندي (من أصل فلسطيني) مختص بدراسات الفقه الإسلامي، وأبرز مؤرخ للفقه وأصوله في حقل ا" لإسلاميات الأكاديمية في الغرب اليوم. فقد درّس في جامعة ماكغيل المرموقة في كندا بين عامي 1985 و2009، ثم ان تقل إلى جامعة كولومبيا في نيويورك أستاذاً للإنسانيات والدراسات الإسلامية في قسم دراسات الشرق الأوسط وجنوب آ سيا وأفريقيا".
ألف حلاق عشرات الكتب والمقالات حول تاريخ الفقه الإسلامي وفلسفته وما يرتبط به من علوم بشكل عام، علاوة على ا لفلسفة الإسلامية وما يرتبط بها من علوم، وإلى جانب ذلك النظرية السياسية. وقد جعلت منه أعماله الجادّة مرجعاً لدارسي الفقه وأصوله ونظرياته، وخاصّة في العالم الأنغلوفوني. ومن إصداراته السابقة: "الفقه والنظريات الفقهية في الإسلام ا لكلاسيكي والوسيط" 1995، "تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام" (1997) ، "نشأة الفقه الإسلامي وتطوره" (2005)، و"السلطة المذهبية: التقليد والتجديد في الفكر الإسلامي"(2007)- والشريعة (2011).
تمثل كتاباته مساهمةً معتبرةً في موضوعاتها فهي تثير الذهن للتفكير في قضايا ومشكلات قد تعتبر بديهيات أو مسلَّمات. فهو في أول مقالةٍ له، يرفض المقولة الشائعة في الكتابات الإسلامية والاستشراقية على حد سواء؛ عن أن "باب الاجتهاد قد أُغلق"، ويذهب إلى القول من خلال متابعة تاريخية ونصية إن هذه المقولة لا تمثّل الواقع الفعلي في تاريخ الفكر الإ سلامي. كما كان تحدي السائد والمسلّم به في الأدبيات الغربية حول الإسلام مجالاً مفضلاً لحلاق للاشتباك مع الاستشراق.

****

الكتاب الذي نراجعه ونلخّصه نشر بالإنجليزية في نوفمبر 2013 ونقل إلى العربية في أكتوبر 2014. ومحاولته هذه تُع تبر تجديداً في دراساته وبحوثه. وهي تشبه دراسات نقاد الأيديولوجيات الاستعمارية مثل إدوارد سعيد وطلال أسد لكنها تتميز بالعمق المقارن الذي لم تعرفه بحوث الآخرين (وقارن بدراسة برتران بادي القديمة: الدولتان في الغرب والإسلام).

يقول المؤلف في مقدمة كتابه إن أطروحة هذا الكتاب بالغة البساطة: مفهوم "الدولة الإسلامية" مستحيل التحقق وينطوي على تناقض داخلي، وذلك بحسب أي تعريف سائد لما تمثله الدولة الحديثة. فحتى بداية القرن التاسع عشر، ولمدة 12 قرناً قبل ذلك، كان قانون الإسلام الأخلاقي، المعروف باسم الشريعة، ناجحاً في التفاعل مع القانون المتعارف عليه والأعراف المحلية السائدة وغدا القوة القانونية والأخلاقية العليا التي تنظم شؤون كل من الدولة والمجتمع. وكان هذا القانون نموذجياً (Paradigmatic)، بمعنى أن المجتمعات والسلالات التي حكمها قد قبلته كنظام مركزي للقواعد العامة والعليا. وكما يق ول جون رولز، فإن الشريعة كانت قانوناً أخلاقياً أنشأ "مجتمعاً جيد التنظيم" وساعد على استمراره.
لكن مع بداية القرن التاسع عشر، وعلى يد الاستعمار الأوروبي، تفكك النظام الاقتصادي –
الاجتماعي والسياسي الذي كانت تنظّمه الشريعة هيكلياً، أي أن الشريعة نفسها أُفرغت من مضمونها الأخلاقي والقيمي واقتصرت على تزويد تشريعات قوانين الأحوال الشخصية في الدولة الوطنية الحديثة بالمادة الخام. وحتى في هذا النطاق ا لضيق فقدت الشريعة استقلالها ودورها كفاعل اجتماعي لمصلحة الدولة الحديثة، وأضحت الحاجة إليها مقتصرة على إ ضفاء الشرعية على مشروعات الدولة التشريعية من خلال اشتقاق مبادئ معيّنة من الشريعة، وهي مبادئ أُعيد تشكيلها وإ نتاجها لمواءمة ظروف العصر الحديث.
ويرى حلاق أن لدى أغلب المسلمين رغبة بعودة الشريعة بشكل أو بآخر، لكن في سياق حديث، لكن ذلك ينطوي على مع ضلة. فقد قبل المسلمون بمن فيهم كبار مفكريهم، بالدولة الحديثة أمراً مفروغاً منه، وحقيقةً طبيعيةً. وهم يرون أن الدولة القومية، وهي ظاهرة حديثة غير مسبوقة كعنصر تكويني من مكوّنات الدولة الحديثة، قد دشنت وأطلقت عبر الدستور الإ سلامي(صحيفة المدينة)، الذي وضعه النبي محمد في المدينة المنورة قبل 14 قرناً. كما يعتبرون أن مفاهيم المواطنة والد يموقراطية وحق الاقتراع من إنجازات المجتمعات الإسلامية المبكرة.
ويواجه المسلمون اليوم تحدي التوفيق بين حقيقتين: الأولى هي الوجود الحقيقي للدولة وحضورها القوي الذي لا يمكن إن كاره، والثانية هي الحقيقة الديونطولوجية المتمثلة في ضرورة استعادة شكل من حكم الشريعة. ويزيد من صعوبة هذا التح دي أن الدولة في المجال الإسلامي لم تقم بالكثير في سبيل إعادة تهيئة أي شكل مقبول من حكم الشريعة الأصلي. وخير شاهد على ذلك، المعارك الدستورية للإسلاميين في مصر وباكستان، وفشل الثورة الإيرانية كمشروع سياسي وقانوني إسلا مي، وخيبات أخرى مماثلة. مع ذلك تظل الدولة الحديثة التي لا تتعارض مع تطبيق الشريعة هي القالب المفضل للإسلام يين والعلماء المسلمين والإخوان المسلمين.
وإذ يعتبر الإخوان المسلمون في وثيقة لهم عام 2011 أنه لا تعارض للدولة (المدنية أو الوطنية) مع الشريعة الإسلامية، فإن الكاتب يرى أن التناقض وارد بالتأكيد، وأن أطروحة كتابه توضح أن أي تعريف لدولة إسلامية حديثة، متناقض ذاتياً بصورة جوهرية، وأن المسلمين يمثّلون اليوم نحو خمس سكان العالم وهم يعيشون في العصر الحديث وهم جزء من مشر وع الحداثة.
وأطروحة الكتاب هي أن ذلك التناقض الذاتي الأصيل في مفهوم الدولة الإسلامية الحديثة سببه في الأساس المأزق الأخلا قي للحداثة. وعلى الرغم مما للسياسة والاقتصاد من ارتباط وثيق بهذا التناقض، فإنهما ينبعان من هذا المأزق الأخلاقي، م ا يعني أن حل تلك التناقضات كقضايا أخلاقية يفضي بالضرورة إلى حل المشكلات السياسية والاقتصادية. إن التناقضات ا لجوهرية في أي مفهوم لدولة إسلامية، بحكم التأثير القوي للدولة الحديثة، لا تلتقط الطيف الكامل لما يوصف بـ"أزمة الإ سلام الحديث" فحسب، بل تنطوي أيضاً على الأبعاد الأخلاقية لمشروع الحداثة في عالمنا من البداية إلى النهاية. وعلى هذ ا الأساس – يقول حلاق –
فإن هذا الكتاب هو مقال في الفكر الأخلاقي أكثر من كونه تعليقاً على النواحي السياسية أو القانونية.
ويوضح الكاتب أنه لشرح أطروحته، يجب عليه أولاً أن يصل إلى وصف ما يسميه "حكماً إسلامياً نموذجياً" و"دولة حدي ثة نموذجية"، وهو ما سيتناوله الفصلان الأول والثاني على التوالي. فالفصل الأول وعنوانه "مقدمات"، يرسم حدود مفهو م "النموذج" لأنه مفهوم مركزي في الأطروحة الكلية للباحث.

ويسعى الفصل الثاني، وعنوانه "الدولة الحديثة"، إلى تحديد خصائص الشكل الذي يمثّل الصفات الجوهرية للدولة الحدي
ثة. ويقول حلاق إنه سيقوم بتفكيك هذه الخصائص لأغراض تحليلية. ويصف الكاتب في هذا الفصل "الدولة الحديثة النمو
.ذجية" ويقوم بتفكيك خصائصها، معترفاً بالتغيرات المتزامنة والتنوعات المتلاحقة في تكوين تلك الدولة

في الفصل الثالث وعنوانه "الفصل بين السلطات: حكم القانون أم حكم الدولة؟" يناقش الإرادة السياسية وحكم القانون في
ما يخص مبدأ الفصل بين السلطات وتطبيقه، هادفاً من وراء هذه المناقشة إلى استعراض الأطر والبنى الدستورية لكلٍّ من
. الدولة الحديثة والحكم الإسلامي، وتسليط الضوء على الاختلافات الدستورية بين نظامَي الحكم هذين

أما الفصل الرابع فهو بعنوان "القانوني والسياسي والأخلاقي"، ويسلط الضوء على الاختلافات الدستورية بين نظامي الح
كم في الدولة الحديثة والحكم الإسلامي. واعتمادًا على هذه الاختلافات، يستكشف الباحث معنى القانون وعلاقته بالأخلا
ق. ويؤكّد هذا العرض الفلسفي أساسًا الاختلافات النوعية بين المفهوم الأخلاقي للدولة الحديثة والحكم الإسلامي. ويتحوّل
في الجزء الثاني من الفصل الرابع إلى عرضٍ ذي طابع سياسي. وستتعزّز هذه التباينات القانونية-
.الأخلاقية بفعل التباينات السياسية كاشفةً عن مجالٍ آخر من عدم التوافق بين الدولة الحديثة والشريعة

والفصل الخامس بعنوان "الذات السياسية والتقنيات الأخلاقية لدى الذات"، ينتقل من المستوى الكلي إلى المستوى الجزئي
، ومن أنظمة التفكير والسياسة إلى عوالم الذات والذاتية. ويرى الكاتب في هذا الفصل أنّ الدولة القومية الحديثة والحكم
الإسلامي يميلان إلى إنتاج مجالين مختلفين من تكوين الذاتية، وأنّ الذوات التي ينتجها هذان المجالان النموذجيان تتباين تبا
ينًا كبيرًا، الأمر الذي يولّد نوعين مختلفين من التصورات الأخلاقية والسياسية والمعرفية والنفسية والاجتماعية للعالم. وتل
ك الاختلافات العميقة بين أفراد الدولة القومية الحديثة ونظرائهم في الحكم الإسلامي إنّما تمثّل التجليات المجهرية المصغّ
.رة للاختلافات الكونية المادية والبنيوية والدستورية، وكذلك الفلسفية والفكرية

والفصل السادس بعنوان "عولمة تفرض حصارها واقتصاد أخلاقي"، فيبحث الأشكال الحديثة للعولمة ووضع الدولة في ه
ذه الأشكال المتعاظمة القوة. ويحاجج حلاق في أنّ الأشكال الحديثة للعولمة ووضع الدولة في هذه الأشكال المتعاظمة ال
قوّة، يكفيان لجعل أيّ صورة من الحكم الإسلامي إمّا أمرًا مستحيل التحقّق، وإمّا غير قابل للاستمرار على المدى البعيد ه
ذا إذا أمكن قيامه أصلًا. وبعبارة أخرى، يصل المؤلف إلى نتيجة مفادها: إذا جرى أخذ كلّ العوامل في الحسبان، فإنّ الح
.كم الإسلامي لا يستطيع الاستمرار نظرًا للظروف السائدة في العالم الحديث

أما الفصل السابع والأخير، وعنوانه "النطاق المركزي للأخلاقي"، فيبحث مآزق أخلاقية حديثة، مع الإشارة إلى أسسها ا
لمعرفية والبنيوية، بصفتها تؤسس لأصل الأزمات الأخلاقية التي واجهتها الحداثة في كل صورها الشرقية والغربية. وي
تفحص الكاتب هذه المآزق الأخلاقية الحديثة مع الإشارة إلى أسسها المعرفية والبنيوية بصفتها تؤسّس لأصل الأزمات الأ
.خلاقية التي واجهتها الحداثة في كلّ صورها الشرقية والغربية

ويحاول الباحث في أطروحته إثبات استحالة فكرة الحكم الإسلامي في العالم الحديث وهي ناتجة بصورة مباشرة عن غيا
ب بيئة أخلاقية مؤاتية تستطيع أن تلبي أدنى معايير ذلك الحكم وتوقعاته، فمن الضروري ربط هذه الاستحالة الأخلاقية بال
سياقات الإشكالية الأكبر التي أفرزتها مشكلات الحداثة الأخلاقية. وبناءً على ذلك، يزعم حلاق أن هذه الاستحالة هي مجر
د تجلٍ آخر لمشكلات أخرى عدة، ليس أقلها شأناً الانهيار المطرد للوحدات الاجتماعية العضوية، ونشأة أنماط اقتصادية ا
.ستبدادية، إضافة إلى ما هو أكثر أهمية من ذلك، ألا وهو الدمار الشامل للموارد الطبيعية والبيئة

يقول حلاق إن الفرضية التي ترى أن مفهوم الدولة الإسلامية الحديثة مستحيل التحقق ومتناقض ذاتياً تنطوي على سؤالين
مضمرين يجب أن نتناولهما من البداية. أولاً، إذا كانت هذه الحالة غير متصوّرة فربما يتساءل المرء عن الكيفية التي حك
م بها المسلمون أنفسهم في ضوء الحضارة العظيمة التي صنعوها والإمبراطوريات التي بنوها، وعن شكل الحكم الذي م
ارسوه. ثانياً، في ضوء هذه الاستحالة، ما هو نمط الحكم السياسي الذي يتبعه المسلمون في الحاضر، ويحتمل أن يتبعوه
في المستقبل؟

ويضيف الباحث أن الجزء الأخير من سؤاله المتعلق باستشراف المستقبل ليس في صلب أطروحته وهو مجال بحث كتاب
.آخر لمؤلف آخر

ويرى حلاق ان النخبة القومية بعد-
الاستعمارية قد حافظت على هياكل القوة التي ورثتها من التجربة الاستعمارية. وكقاعدة عامة، فإنها غالباً ما اتبعت السيا
سة الاستعمارية نفسها التي حاربتها أثناء الحقبة الاستعمارية بعدما نالت بلادها ما يطلق عليه اسم الاستقلال. فقد ورث هؤ
لاء من أوروبا دولة قومية جاهزة بكل هياكل القوة المكونة لها، لكن لم تكن التكوينات الاجتماعية القائمة قد تهيأت لها ع
.لى النحو المناسب. فالمفهوم النموذجي للمواطن الذي لا تقدر دولة على الاستمرار من دونه، ظهر بشكل بطيء

كما أن الفراغات السياسية الباقية بعد انهيار البنى التقليدية لم تملأ بشكل مناسب. لذلك فإن الدولة القومية لم تستقر في العا
لم الإسلامي، كما يدل على ذلك قيام الجمهورية الإسلامية في إيران، حيث أخضع جهاز الدولة لمبادئ حكم الشريعة كما
فهمها رجال الدين، وشوّهوها، وهو ما أدّى إلى فشل كلٍ من الحكم الإسلامي والدولة الحديثة كمشروعين سياسيين. ولم
يكن الوضع أفضل في دولٍ إسلاميةٍ أخرى، لأن التنظيم السياسي الذي سارت عليه هذه الدول كان ولا يزال سلطوياً وقمع
ياً. كما أن اقتباسها الشريعةَ نمطَ حكمٍ لم يكن جاداً لا في الفهم ولا في الالتزام. وبعبارة أخرى، فإن هذا الفشل ظهر في
.كل المستويات تقريباً

وبناءً على ذلك، يقول حلاق إنه مضطر إلى رفض التجربة الحديثة في العالم الإسلامي باعتبارها فشلاً سياسياً وقانونياً ذر
يعاً، لا يمكن تعلم دروس منه عن كيف يمكن للمسلمين حكم أنفسهم بطريقة مناسبة، لأن دولهم لم تستجب كما ينبغي لأي
تحد حقيقي. فالشريعة التي تظهر دائماً في دساتيرهم بوصفها أحد مصادر التشريع أو مصدره الأساس، ميتةً مؤسَّسياً ومُ
ساءٌ استخدامُها سياسياً. وهو يرى أنه إذا أخذنا الدعوة المعاصرة إلى عودة الشريعة أو تطبيقها على محمل الجد، فإننا لا
يمكن أن ننظر إلى الممارسات القانونية والسياسية المعاصرة على أنها جديرة بالاهتمام، كنموذج أو خطاب يمكن أن نتعلم
منه. فالدولة الحديثة في العالم الإسلامي ليست مصدراً للإلهام، كما أن ما يطلق عليه اسم شرعيتها هو في حالة رثة. وي
قترح حلاق غض الطرف عن التجربة الإسلامية الحديثة وشريعتها وشرعيتها وإخراجها من الاعتبار، والتركيز على ما
عنته الشريعة للمسلمين على مدار اثني عشر قرناً قبل الحقبة الاستعمارية عندما كانت ظاهرة نموذجية. ويقول إن ممارسا
ت تطبيق الشريعة في الدولة الإسلامية الحديثة لا صلة لها بأطروحته ولا يمكن اعتبارها ويجب عدم اعتبارها مقياساً لفهم
. الشريعة وتقويمها والحكم عليها كنموذج سابق على العصر الحديث

لكن الباحث يعود إلى السؤال السابق: كيف إذن حكم المسلمون أنفسهم على مدار 12 قرناً من تاريخهم قبل الاستعماري؟
فإذا كانت أطروحته هي أن دولة إسلامية حديثة مستحيلة التحقق فسيترتب على ذلك حكم بأنه لم يوجد قط أي شكل للحكم

في التاريخ الإسلامي قبل العصر الحديث، ما يستدعي استبعادها فيما بعد حتى كإمكانية مفهومية. ويقوم هذا الاستبعاد عل ى حقيقة أن أصل الدولة الحديثة أوروبي حصرياً، ولا يمكن لهذه الدولة بحكم طبيعتها أن تكون إسلامية في ضوء الأصل الجغرافي والنظامي والمعرفي للدولة الحديثة. بيد أن هذا الاستبعاد يحدده أيضاً اعتبار غير تاريخي، ألا وهو أنه كان يو جد اختلاف نوعي بين "الدول" النموذجية الأولية قبل الحديثة وأشكال الحكم الإسلامية قبل الحديثة. إن النظر إلى هذه الأ شكال الإسلامية، كما فعل بعض علماء السياسة، باعتبارها تنتمي إلى مجموعة غير متمايزة من "الدول" قبل الحديثة، لا يعتبر انخراطاً في ظنّيات غير قائمة على أسس علمية فحسب، بل يدل أيضاً على غياب الوعي بالقوى النموذجية المحفزة ا "لتي أعطت شكلاً ومضموناً لما يطلق عليه المؤلف صفة "الحكم الإسلامي.

يرى حلاق أن الكفاح السياسي والقانوني والثقافي لمسلمي اليوم ينبع من غياب الانسجام بين تطلعاتهم الأخلاقية والثقافية م ن جهة، والواقع الأخلاقي للعالم الحديث من جهة أخرى، وهو واقع لا بد لهم من العيش فيه، وإن كانوا لم يصنعوه بأنفسه م. ويسعى الكتاب في مجمله لإثبات هذا الزعم، فالغرب، أي أوروبا وأميركا، يعيش على نحو ما براحة أكبر في حاضر يحتل موقعه في سياق سيرورة تاريخية صنعها هو بنفسه. فهو يعيش مرحلة شكلتها مبادئ عصر التنوير، والثورات الص ناعية والتكنولوجية، والعلم الحديث، والقومية، والرأسمالية، والتراث الدستوري الأميركي –
الفرنسي، وهذه كلها منتجات نشأت عضوياً وداخلياً في الغرب. وقد حذا العالم حذو الغرب في ذلك أو شعر –
على الأقل – بالضغط من أجل أن يفعله. ويرى حلاق أن ليس هناك بالفعل تاريخ آخر غير التاريخ الأوروبي –
الأميركي، بل ليس ثمة تاريخ أوروبي قبل عصر التنوير. وربما أُنقذت بعض الشرائح الثانوية من التاريخ السابق، مثل ال ديموقراطية اليونانية وأرسطو والماغنا كارتا وخلافه. لكنها تظل أموراً فرعية، إن لم تكن أداة للإملاءات التي تفرضها ا لسردية التاريخية الحديثة وأداة لتقدم "الحضارة الغربية". ويضيف الكاتب أن أفريقيا وآسيا مستمرتان في كفاحهما من أج ل اللحاق بالغرب، ولا تكتفيان بالتخلي عن مزايا البناء على تقاليدهما وتجاربهما التاريخية التي شكلت هويتهما، بل تنجران أيضاً إلى حروب مدمرة وفقر ومرض وتدمير للبيئتين الأخلاقية والطبيعية. فالحداثة، التي تحدد المؤسسات، ويحدد مفكر و الغرب الحديث القوي، خطابهما المهيمن، قد أجحفت بحق ثلثي سكان العالم الذين فقدوا تاريخهم، وفقدوا معه طرائق و جودهم العضوية. فالرأسمالية والنزعة التصنيعية ودمار البيئة الطبيعية، هي من آثار ما يُوصف بالتقدم، وما يتبع ذلك من تفكك للبنى العضوية والاجتماعية والأسرية. فانهيار الأسرة والجماعة التقليدية خلق فرداً متغرباً ومتشظياً ونرجسياً، وهو جزء لا يتجزأ من المشروع الحديث. ولا يوجد شك مطلقاً في الآثار الكارثية للمشروع الحديث على العالم الطبيعي الذي نعيش فيه، وهو مشروع غير مسبوق، ويعتبر "المقياس النهائي للإنسان"، وأكثر ما يضر الرجل والمرأة في العصر الحد يث

ويعتبر حلاق أن التبعات الأخلاقية لهذا المشروع التدميري وتداعياته الأخرى معرفية في الجوهر، حيث إنها تترك آثارها على فلسفاتنا وعلوم اجتماعنا وعلومنا وتقنياتنا وسياستنا وكل ما نفعله. والإصرار على تقويم "مشروع الدمار" هذا على أساس أدبي وأخلاقي يعني التوغل بصورة عميقة في السياسة والاقتصاد والقانون وأشياء أخرى كثيرة. ويرى الباحث أنه لا يمكن تجاهل المسؤولية الإنسانية الأخلاقية حتى بمعايير عصر التنوير، فما بالك بنظائرها من المعايير الإسلامية. إن تقه قر الأمر الأخلاقي إلى مرتبة ثانوية وفصله بصورة عامة عن العلم والاقتصاد والقانون وما إلى ذلك، كان في جوهر الم شروع الحديث، وهو ما أدى بنا إلى تشجيع أو إهمال الفقر والتفكك الاجتماعي والدمار البغيض للأرض نفسها التي تغذي البشرية وتوفّر لها كلاً من الاستغلال المادي والقيمة. فقد أصبحت الدولة في هذا المشروع التدميري واحداً من أهم الفا .علين

ويرى حلاق أنه يجب البحث عن مصادر أخلاقية في تقاليد أخرى، مصادر ربما تساعد في مغامراتنا الاجتماعية والاقت صادية والسياسية والقانونية. هذا البحث قد شغل باحثين ومفكرين آخرين سابقاً مثل ألسدير ماكنتاير وتشارلز تايلور وتشار لز لارمور، الذين ركزوا على التراث الأوروبي أو اليوناني من أفلاطون وأرسطو وتوما ألاكويني، بينما يركز حلاق عل .ى المصادر الأخلاقية الإسلامية

يبحث حلاق نموذج الحكم الإسلامي بعد عرضه لنموذج "الدولة الحديثة" ويعتبر أن الشريعة هي الشعار المميّز لذلك النم وذج الإسلامي. فالشريعة شكّلت قانوناً أخلاقياً وتشكلت به وهو ما يفسّر أهميتها بالنسبة للباحث كمصدر أخلاقي للمشروع الحداثي، أي ما يعادل أرسطو والأكويني في طرح ماكنتاير. فالشريعة كانت نظاماً أخلاقياً شكّل فيه القانون بالمعنى الحد يث أداة وطريقة خاضعتين للمنظومة الأخلاقية العامة ومنشبكتين فيها، لكنها لم تكن غاية في حد ذاتها. فالقانوني في الشر يعة أداة للأخلاقي وليس العكس. وبحكم كونها نظاماً مركزياً، كانت الشريعة هي المقياس الذي يجري على أساسه تقويم ا لنطاقات الفرعية، كما أنها حددت حلولها بدرجة كبيرة حول تلك النطاقات. ففي المجالات الفكرية، حددت أولوياتٌ مِنْ و ضْع فقهاء الشريعة بنية التعليم الإسلامي. ونطاق الشريعة هو الذي خلق مجالات مثل اللغة وعلومها والتفسير والمنطق و البلاغة والجدل ونظرية المعرفة وطوّرها وصقلها. بل إن الرياضيات والفلك –
اللذين أصبحا أسس العلم الأوروبي الحديث في مرحلة مبكرة –
تطورا بدرجات مذهلة استجابة لدوافع شرعية. وفي المجال العملي، فإن الحياة الاقتصادية، على ما فيها من اضطراب، لم تخضع لأحكام الشريعة التقنية فحسب، بل كذلك لمنظومة واسعة النطاق من أخلاق الشريعة. فالمجال الاقتصادي كان م لتزماً الشريعة، لأن المجتمع، وهو موضوع الشريعة وغايتها وأساسها، كان شرعياً. وعلى الرغم من أن الحكم السياسي أ قل التحاماً بالمجال الاجتماعي منه بالاقتصادي، فقد كبحته ثقافة ومجتمع لم يعرفا أو يقبلا بصفة عامة أي شيء غير الشر يعة ومنظومتها الأخلاقية. لا يعني ذلك بالطبع أن الوضع النموذجي للشريعة قد ضمن حياة مثالية. فالشريعة كغيرها من ا لنماذج اضطرت للعيش في مجتمع مضطرب كان بحاجة دائمة لأشكال معينة من النظام والتنظيم، شأنه شأن أي مجتمع آ خر. وقد عرف هذا المجتمع، الفلاحَ المرهق بالضرائب والمجرم والمرابي الوقح والزوجة التعيسة المهانة. وكأي مجتمع آخر، كان للمجتمع الإسلامي نصيب من البؤس. فقد كان له من غَزَوهُ واحتلوه، كما كان له متمردوه ونشالوه ولصوصه وقطاع طرقه، بل وقضاته الفاسدون أحياناً. لكن المثال الأخلاقي الإسلامي كان مهيمناً دائماً بلا منازع، واستمرت خطابا ته وممارساته النموذجية في تأكيد نفسها بالإنتاج المستمر لنظام معيّن. فالنجاح الدائم والكامل ليس من حظ أي مجتمع، ول كن الفاعلية النموذجية للاتجاه الأخلاقي أمر ليس محل شك. فلطالما سعى النموذج إلى تحقيق تلك الغاية الأخلاقية ففشل أ حياناً ونجح في أغلب الأحيان، وذلك بالتحديد ما جعله نظاماً أخلاقياً. وقد ارتكز النظام في مجمله على مفهوم الجهاد، ذي السمعة السيئة اليوم، نظراً لتعريفه بصورة حصرية مؤخراً على أساس فكرة كارل شميت الشائعة عن السياسي. فالجهاد .في الأساس، هو بذل الجهد الذي لا غنى عنه من أجل تحقيق الغاية الأخلاقية

يقول حلاق إنه يقوم بتعريف العلاقة بين الذات المسلمة الحديثة والشريعة، ذلك النظام الذي كان في عزه نظاماً أخلاقياً وقا

نونياً وثقافياً ونفسياً عميقاً في آنٍ معاً. ومن الواضح أن لمسلمي العصر الحديث الحق والفاعلية القادرة كي يزعموا لأنفسه م ذاتية علمانية، تعترف بالإسلام كانتماء ديني اسمي من دون أن يستتبع ذلك نظاماً معيّناً من الممارسات والفروض يشير لها حلاق باسم "تقنيات الذات". فمشروع العلمنة هذا قد جرّب وجرى تبنّيه في الأرباع الثلاثة الأولى من القرن العشرين، لكن ثمة أدلةً طاغيةً على فشل هذا المشروع بدرجة كبيرة، كما ظواهر أخرى مثل إخفاق الناصرية والاشتراكية والصع .ود اللاحق للإسلام السياسي بعد ستينيات القرن العشرين

ويرى حلاق أن الإسلام السياسي لا يتعلق بالعدالة الاجتماعية والمقت القوي لممارسات الدولة الغربية السياسية والعسكر ية في العالم الإسلامي فحسب، فهو حركة أخلاقية – مهما تسيست – تقدم نقداً للظلم الاجتماعي والفساد السياسي والهيمنة السياسية الغربية، بالمعنى الأخلاقي، على الرغم من افتقادها الوضو ح الفلسفي إلى الآن. وإذا استخدمنا منظومة شميت، فإن الأخلاقي بالنسبة للإسلاميين هو النطاق المركزي المعلن، ذلك أن النطاقات الأخرى، بما فيها الاقتصادي والسياسي، "تُحل في إطار النطاق المركزي لأنها تُعتبر ثانوية،و لا تُحل بصورة ."تلقائية إلا إذا حُلت مشكلات النطاق المركزي

من هنا تعود أهمية المصادر الأخلاقية للحكم الإسلامي النموذجي، بمعنى النموذج الملتزم بالشريعة والموجّه أخلاقياً على هذا الأساس. فكما أن الغرب الحديث عوّل ولا يزال على خمسة قرون من التجارب والتراث، وعلى عصري النهضة وا لتنوير والفكر الليبرالي، فإن المسلمين اليوم يتحدون تلك السردية التقليدية ويطورون بصورة متزايدة تاريخهم الخاص – كممارسة أخلاقية خطابية – بطريقة تزوّدهم بمصدر خاص بهم. ولا يعني هذا أن أياً من خطاباتهم الأساسية تدعو إلى استعادة الشريعة بصورتها وم ؤسساتها وممارساتها التقليدية وتفسيراتها التقليدية للعالم، فهذه الأشياء قد ذهبت بلا رجعة، بل يعني أن المسلمين لا يزالو ن يجدون في تاريخهم – كما يجد الغرب في عصر التنوير – مصدراً يستطيعون البناء عليه لمواجهة تحديات المشروع الحديث، وهو مشروع ثبت فشله حتى في حل المشكلات التي صنعها بنفسه. إن المقارنة بين الشريعة والتنوير لا تفي بالطبع بكل الأغراض، لكن الشريعة، بوصفها نطاقاً مركزياً للأخ لاقي، لا تمثل فقط نداً للتنوير وللنطاق الأخلاقي الناتج عنه، بل تملك أيضاً إمكان أن تكون ينبوعاً أخلاقياً هادياً إلى أبعد ال .حدود

ويعتبر حلاق أنه على الرغم من تعطيل الشريعة مؤسسياً في العصر الحديث(بما فيها نظرياتها التفسيرية ومحاكمها ومما رستها الخطابية ونظمها التعليمية ومجمل علم اجتماعها المعرفي)، فإن كثيراً من كوامنها النفسية والروحية لا يزال حيّاً، وهو ما يفسّر بقاءها في الذاكرة بوصفها مصدراً أخلاقياً. وفي حين حلت القوانين الغربية محل قانون العقود الإسلامي وا لمعاملات التجارية وقانون العقوبات وغيرها، فإن أركان الإسلام وتأثيراتها العميقة لم تُستبدل. ولا تزال تلك القوانين – الأركان تحدد كون المرء مسلماً. وعليه، يحدد حلاق عموماً المصادر الأخلاقية في ضوء تقنيات الذات المتوافرة بغزار ة في خطابات وممارسات أركان الإسلام، حيث نأت الدولة الحديثة عن منظومة الأركان التي بات يُنظر إليها باعتبارها تن تمي إلى المجال الخاص. لكن حلاق يعتقد أن هذا المجال يغطي ما هو أوسع من المجال العام. من هنا، فإن البناء على تق نيات الذات لا يتضمن بأي طريقة استعادة مؤسسات الشريعة قبل العصر الحديث ولا لممارساتها أو حتى نظامها التعليمي . فهو مشروع أخلاقي من الطراز الأول، ومحاولة للبناء على الذات التاريخية من أجل التوجه الأخلاقي. مشروع يهدف إ لى إيجاد فضاء أخلاقي للذات المسلمة في العالم الحديث، وهي ذات لا تقل اغتراباً عن نظيرتها الغربية جراء الحداثة. و على هذا الأساس، فإن استعادة المصادر الأخلاقية الإسلامية تمثل مشروعاً حداثياً بقدر الحداثة نفسها. وهي كمشروع حد .يث ما بعد-الحداثة تفترض الحداثة وتحاول أن تتجاوزها، لكنها تظل حداثة على الرغم من ذلك

يقول حلاق إنه سيشكك في هذا المشروع كثير من المعلقين، خصوصاً من اعتاد منهم على التراث الليبرالي الغربي وقيمه ، وسيتهمونه على الأقل بخطيئة الماضوية. فالمشروع الليبرالي لا يحتكر الحقيقة وتبني الأساس الأخلاقي الإسلامي يعني البناء على تصور للعالم يؤكد قيم الإرشاد الأخلاقي وفاعليتها النموذجية والعملية. وهي ليست محاولةً لإرجاع شريط الم شروع الحديث إلى الوراء، بل محاولة لاستعادة القيم العليا والشاملة التي حددت الإسلام وطرائق حياته على مدار ألف عا .م، خصوصاً أن تلك القيم لا تزال توفر إجابات للمشكلات البيئية والاجتماعية والنفسية –الروحية التي ضربتها الحداثة

الاستشراق الفقهي

يقدم حلاق نقدًا قاسيًا للحداثة الغربية ولمفهوم الدولة الحديثة مستدلاً في طرحه بكبار فلاسفة الغرب في العصر الحديث، على اختلاف مرجعياتهم ومذاهبهم الفلسفية والدينية، أمثال إيمانويل كانط، وفريدريك هيجل، وفريدريك نيتشه، وماكس في بر، وكارل شميت، وتيودور أدورنو، وميشال فوكو، وجون رولز، وبيير بورديو، وتشارلز لارمور، وجون كراي، ومايك ل وولتزر، وتشارلز تايلر. ويلخّص نقده للحداثة وتمظهرها في مفهوم الدولة الحديثة في أنّها غيّرت سلطة الإله كما كانت رائجة في العصر ما قبل الحداثي إلى سلطة الدولة والمؤسسات، لدرجة أنّها أصبحت إلهًا بدورها، "إنّ الدولة أصبحت إ ."له الآلهة...لا إله إلاّ الدولة

كما سعى حلاق على الخصوص إلى تقويض إرث المستشرق جوزيف شاخت حيث إن الاستشراق الفقهي لا يزال أسير ك تاباته رغم قدمها، بل يعتقد حلاق أن شاخت أسس "حلقة إبستمولوجية مغلقة"، لم يخرج منها الخطاب الاستشراقي برغم تغير مناهجه واهتماماته. ويقف حلاق عند مدرسة "المراجعين الجدد" من خلال إحدى أبرز رموزها، وهي الراحلة باتر يشيا كرون، التي أعادت بناء أطروحة شاخت في الجذور الرومانية للفقه الإسلامي، مبيّناً هشاشة القاعدة المعرفية التي تس .تند إليها

يربط حلاق بين هذا الخطاب المتعلق بالفقه والمنظور السائد للإسلاميات السياسية الوسيطة باعتبار "القانون الإسلامي" صياغة سياسية لشكل الدولة الدينية الشمولية في الإسلام التي تربط عضوياً بين العقدي والسياسي(اعتبرت كرون مثلاً أن ا .(لفقه اخترعه الخلفاء الأمويون تأثراً بالقانون الروماني

يرفض حلاق النظر إلى الفقه باعتباره مدونة قانونية بالمعنى الحديث للعبارة، كما يرفض اعتباره الأساس المعياري للكيان السياسي، مبيّناً استحالة بناء تصوّر إسلامي بهذا المعنى للدولة على عكس ما تسعى إليه تيارات الإسلام السياسي في مشر .وعها لأسلمة الدولة القومية الحديثة

ويعتقد حلاق أن مصدر الخلل في تفكير الإسلاميين المعاصرين هو عدم إدراكهم لطبيعة ونظام اشتغال الدولة القومية، ا .لتي تشكلت على أساس تركة الحداثة والتنوير

الدولة وفق هذا النموذج تعكس رؤية كاملة للعالم هي رؤية النزعة الإنسانية القائمة على فكرة الاستقلالية والتميّز، أي اك تفاء الإنسان بذاته، والفصل بين الواقع والقيم، وإسناد القيمة المعيارية للأشياء إلى المواضعات الاجتماعية والحرية الفرد

ية، أي ذاتية الإنسان الراشدة غير المقيّدة بأي سقف مطلق أو مفارق. إن هذه الرؤية تختلف جذرياً عن الرؤية الإسلامية ا
لقائمة على مفهوم الأخلاق الموضوعة وحياً وتنزيلاً، والمتجاوزة لذاتيات البشر وأهوائهم والمؤسسة على قيم ومقاصد ع
.ليا ثابتة تكرّس مُثل العدل والرحمة والتضامن

بيد أن حلاق ينطلق من هذا التصور ليرفض استنتاج وجود بنية قانونية ترتبت على هذه المعايير المطلقة، معتبراً أن النس
ق الإسلامي يغلب عليه البُعد الأخلاقي، وليست الالتزامات والإكراهات سوى "آثار عرضية" للرسالة الدينية التي تحدد ا
لأحكام وفق السياقات الاجتماعية زماناً ومكاناً مع الاحتفاظ بمسؤولية التأويل الحر والاجتهاد المفتوح. ومن هنا جمع النس
ق الإسلامي بين موضوعية المعايير الأخلاقية التي هي المقومات الثابتة في المنظومة الشرعية، واختلاف وتنوّع سياقات
التنزيل وفق تعدد وتباين المرجعيات والفضاءات الثقافية، مستنتجاً من هذا المبدأ "زيف" خطاب كونية وشمولية الإسلام
.بمعنى تفصيله الكلي والنهائي للأحكام المتعلقة بحياة البشر أفراداً وجماعات

وإذا كان حلاق يرجع في نقده للحداثة السياسية إلى أطروحة الفيلسوف الألماني- الأميركي ليو شتراوس(نقد النهج التاريخا
ني الذاتي والعقلانية الوضعية)، إلا أنه لا يستبدلها بنزعة ما قبل حديثة على غرار مذهب "القانون الطبيعي"، وأفق "الفل
سفة الجوهرانية الوسيطة"، بل يتبنى رؤية ما بعد حداثية تتسلح بمنظور أخلاقي يرجع فيه بوضوح إلى النقد الأخلاقي للحد
.اثة الذي بلوره الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن

يدعو حلاق إلى حوار واسع بين الثقافات لتجاوز نزعات الانكفاء الخصوصي والعرقية المركزية من أجل هدف مشترك ه
.و النقد الأخلاقي للحداثة، ولنموذجها السياسي الذي هو الدولة القومية الشاملة ، يشارك فيه الجميع من منطلقاته الثقافية

ما يخلص إليه وائل حلاق هو أن المنظومة الأخلاقية الإسلامية تتعارض في الجوهر مع الدولة القومية الحديثة المحايدة م
عيارياً والمستندة لنظام الشرعية الإجرائية، الذي هو في الواقع حجب للتصورات الذاتية الإنسانية التي هي عماد أيديولوج
.يا التنوير المكرسة للمقاربة السلطوية للمعرفة

على عكس النتائج التي يبنيها نقاد الحداثة من الإسلاميين، يرفض حلاق تصور مأزق الدولة الحديثة من منظور طابعها "ا
لعلماني". وهو يوافق طه عبد الرحمن في كتابه "روح الدين" في تمييزه بين التدبير الأخلاقي للشأن العام الذي هو مقت
ضى قيمي يستند للأفق الروحي ونمط التدبير السياسي للدولة القومية الحديثة، الذي يتأسس على الصياغة القانونية للشرعية
السياسية، بمعنى تخويل القانون في مفهومه الوضعي التعاقدي دور الأخلاق، التي غدت مختزلة في دائرة الالتزامات الذ
اتية الفردية. ويخلص حلاق إلى أن الدولة الإسلامية من هذا المنظور شعار مضلّل ومفارقة لا تستقيم، ينتج عنها تحويل ا
.لإسلام إلى أيديولوجيا للحكم والقهر، مما ينزع عنه قداسته بإقحامه في معترك الصراع على مغانم السلطة وبريقها

خلاصة

يرى حلاق أن الحداثة الغربية تعيش أزمة قيم عميقة تتجلى في مفهوم الدولة الحديثة وما يتبعها من نتائج غير قيمية على
كلّ المستويات، وأنّ "الدولة الإسلامية" مفهوم لا قاعدة له في التجربة الإسلامية التاريخية، بل هو مفهوم تمّ إسقاطه على
الفكر الإسلاميّ خطأ. وحاصل هاتين الفكرتين هو أولاً، الدعوة إلى إعادة النظر في مفهوم القيم في الدولة الحديثة، لتخر
ج من استلابها لذات المواطن الحداثي الذي انتزعت منه ذاتيته الوجودية، وأعدمت قيمته الإنسانيّة لحساب السلطة والدولة،
وثانيًا الدعوة إلى إعادة الاعتبار بشكل إبداعيّ جديد لقيم الشريعة الإسلاميّة كنموذج قيمي يفوق ما وصلت إليه الدولة الح
.ديثة

والخلق الإ ،[Islamic governance] وبناء عليه، وعوض الدولة الإسلامية، يستعمل الكاتب مفاهيم كالحكم الإسلامي
وخلق الشريعة للتدليل على أن الشريعة ميّزت التاريخ ا [Quranic ethic] والخُلُق القرآني ،[ethical Islam] سلامي
.لإسلامي بأخلاقها التي تعطي أولوية للفرد والجماعة كقيم عليا، على عكس ما تفعل الدولة الحديثة ومؤسساتها بالفرد

ويصل حلاق إلى القول إنه لا يمكن لدولة ما أن تكون إسلامية بحق في ظل هيمنة الدولة القومية الحديثة والعولمة التي أن
تجتها تلك الدولة. وإذا افتُرض جدلًا إمكانية قيام تلك الدولة، فلن تكون قابلة للبقاء في ظل الظروف السائدة في عالم اليوم.
فالتناقض الذاتي الأصيل في مفهوم الدولة الإسلامية الحديثة يقوم في الأساس على المأزق الأخلاقي للحداثة، تلك الحداثة
التي أفرغت العالم من قيمه الروحية، وتعاملت مع الكون باستعلائية مدمرة، وسعت إلى تدجين الفرد وتشكيل ذاتيته، بحي
.ث يستسلم تمامًا لمنطق القوة والثراء، تحت شعارات العقلانية والتنوير والتضحية في سبيل الدولة

في المقابل، يقوم الإسلام وشريعته على مدار اثني عشر قرناً، على نظام قيمي مختلف بالكلية، نظام أخلاقي بالدرجة الأول
ى، استطاع أن يمنع استغلال الفرد والتحكم فيه، بالطريقة التي تقوم بها الدولة الحديثة. كما أنه قدم نظاماً مغايراً لما يطلق
عليه الآن "فصل السلطات"، وحقق نموذجاً كان، "أكثر دقةً في تجسيد معنى هذا الفصل وهدفه، وأكثر تفوقاً قياساً بما ن
."جده في الدولة الحديثة النموذجية

يقول حلاق إنه لا يهدف إلى إصابة القارئ المسلم والعربي بالإحباط واليأس من عدم قدرته على الفكاك من ورطة الحدا
ثة التي وجد نفسه فيها بلا اختيار منه، ومن استحالة قيام دولة إسلامية تحافظ على خصوصيته الأخلاقية والتاريخية في ظل
. مناخ دولي لن يسمح لتلك الدولة أن تزدهر

يختتم الكتاب بالقول إن العيش معاً في سلام على الأرض هو عمل شاق، وقد يكون يوتوبيا حديثة أخرى. بيد أن إخضاع ا
.لحداثة لنقد اخلاقي يعيد هيكلتها يبقى الحاجة الأساس لا لقيام حكم إسلامي فحسب؛ بل لبقائنا المادي والروحي

*****

إنّ هذا العرض هو تلخيصٌ أمينٌ لكتاب وائل حلاّق المهم جداً. والنقص الفادح فيه اعتباره أنّ مشروع "الدولة الإسلامية"
المستحيل، ترتبت استحالته على: النمط الأوروبي للدولة الذي يسود العالم، وعلى الفهم المغلوط للاستشراق للنموذج التار
يخي والأخلاقي الإسلامي. وأنا أرى أنّ للاستحالة سبباً ثالثاً مهماً هو تقليد الإسلاميين الحزبيين في مشروعهم للدولة الإس
لامية للنموذج الغربي الذي يكرهونه لجهتين: اعتبارهم الشريعة قانوناً جاهزاً للتطبيق، فحكم الشريعة يناظر حكم القانون
عندهم! والعقائدية الفظيعة التي سادت من خلال رؤية الحاكمية، بحيث صارت الدولة الشرعية الجديدة ركناً من أركان الد
ين، مثلما هي الدولة الحديثة بقوامها الكامل والنموذجي الركن الأوحد لإنسانية الإنسان في التجربة الأوروبية. أما السبب
الرابع المهمّ والذي زاد المشروع الإسلامي بنيتها الاستعمارية فقط؛ بل وبسبب سيطرة العسكريين والأمنيين عليها على
.مدى ستة عقود

والذي أراه ضرورة العودة إلى قراءة نقدية للتلاؤميات التي حاول الفقهاء الدستوريون والإسلاميون القيامَ بها باتجاهين: ا
تجاه "تقنين" الفقه، وتحويله إلى قانون أو ما يشبه القانون. واتجاه اعتبار هذا الفقه المقنَّن هو الشرعية التي ينبغي تطبيقها.
وكان الأستاذ وائل حلاّق قد تابع هذه "التلاؤمية" الحديثة واعتبرها ناجحة. إنما الواضح الآن أنه تابع التجربة الإيرانية في

إقامة " نظام حكم إسلامي"، واعتبرها فاشلة. وهو يتجه لقراءة المشروع أللمجتمع والدولة عند طه عبد الرحمن، باعتباره مخرجاً من أهوال الدولة الحديثة، ومن دوغمائيات الأصوليين الإسلاميين !

بيروت في 20 ديسمبر 2014

رضوان السيد

(*) الدولة المستحيلة: "الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي"، المؤلف: وائل حلاق، ترجمة عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

Wael B. Hallaq, The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity’s Moral Predicament, Columbia UP: 2013, 256 p.

آخِر المشاهد التي عاينتُها للدكتور الترابي كانت مطلع العام 2013 في مؤتمرٍ بقطر عن الإسلام السياسي ومستقبله. كان ا
لإخوان المسلمون يتهيأون في كل مكانٍ لاستلام السلطة أو المشاركة فيها طرفاً رئيسياً، باعتبارهم أكبر الرابحين من وراء
ما سمّاه الصحفيون الغربيون: الربيع العربي. قال الترابي وقتها فيما أذكر :الفريق الوحيد المؤهَّل لتولّي السلطة في العا
لم العربي هم الإسلاميون! ووقتَها أيضاً ذهبتُ من الدوحة لتونس، لندوةٍ مماثلة أقامها مركز دراسات الوحدة العربية. في
الدوحة ما كنت مكلَّفاً بورقة، وما استطعتُ المشاركة في النقاش حقاً. أما في تونس، فقد ألقيتُ ورقةً اعتبرتُ فيها أنّ الإ
سلامين السياسي والجهادي بالتحديد هما أكبر التحديات التي يواجهها العرب والمسلمون في دينهم وفي دُوَلهم. ويومَها ردَّ
عليّ عدةُ اساتذةٍ وسياسيين بينهم راشد الغنوشي. لكن كان بينهم أيضاً ليبراليون مسلمون ومسيحيون. وكان أهمّ ما أخذوه
عليَّ أنّ الإقصاء السياسي والثقافي كان بين أهمّ أسباب الثورات، وأنّ المنطق الذي اتبعتُهُ هو نفسُ منطق الأنظمة العسك
رية والأمنية التي توشكُ أن تبيد فاسحةً المجال لأجواء الحرية والمشاركة بدون إقصاء! وقد حاولتُ إفهامهم أنّ ورقتي ل
ا تُعنى بالشأن السياسي، بل بالتحويرات والتأويلات التي أدخلها فرقاء الصحوة والتسييس على الدين، مثل مقولة تطبيق ال
شريعة، وأنّ المهمة الباقية لدولة الإسلاميين هي تطبيقها، وليس حُسْن إدارة الشأن العام. ومثل مقولة الجهاد واستخداماتها
الداخلية.

لماذا أذكُرُ هذا كلَّه بمناسبة وفاة الدكتور حسن الترابي رحمه الله؟ لأنه بخلاف كل الإسلاميين جهاديين وتكفيريين، وغير
جهاديين، ما كانت عنده مشكلةٌ في هذا المقولة أو تلك، ولا في تطبيق الشريعة أو عدم تطبيقها. لقد كان همُّه "شخصياً ون
رجسياً" إذا صحَّ التعبير: هو يريد الوصول للسلطة بأي ثمنٍ ووسيلة. وعندما يصل ولو جزئياً فهو مستعدٌّ لتغيير الدين كلِّه
، بما يتوءامُ مع هوى ومصلحة مَنْ ساعدوه في الوصول. ولذلك ففي الوقت الذي كان فيه عسكريو الأنظمة يخوضون
صراعاً مصيرياً مع سائر الإسلاميين، خرج الترابي من سجن النميري ليتحالف معه، وليعتبره أمير المؤمنين، وليصبح و
زيراً للعدل عنده، وليوافق على إعدام العجوز محمود محمد طه بحجة تحريف الدين! وعندما كان زملاؤه يميناً ويساراً يع
اتبونه، كان عنده خطابان حسب المتحدث معه. كان يقول تارةً إنه يريد اختراق نظام النميري من أجل توريطه وإسقاطه.
كما كان يقول لآخرين: همّي تطبيق الشريعة، والنميري تعهد بتطبيقها، وأنا أتولّى ذلك! وما همَّه بعد إسقاط العسكريين ل
لنميري عام 1985 الحفاظ على الديمقراطية، كما كان يزعم. بدليل أنه وجد عسكريين شباناً متحمسين له، ومعارضين لمح
اولات الصادق المهدي رئيس الحكومة (أخو زوجته) الاتفاق مع جون غارانغ لمنع تقسيم السودان، فتآمر معهم، ووض
ع البشير على رأس السلطة وقال إنه يوجّهه من وراء وراء. وفي حين حوَّل بتحركاته السودان إلى بيئة للحركات الإسلام
ية العنيفة؛ فإنه فلْسَفَ لمسألة تقسيم السودان التي زعم أنه حالف العسكريين لمنْعها!

لا يشكو الترابي من قلة العلم، ولا من قلة الذكاء، ولا من القدرة على التقلب بين النقيض والنقيض. بل كانت مشكلته الدا
ئمة أنه ما استطاع منذ أوساط الستينات وحتى وفاته أن يكونَ القوة السياسية الرئيسية، حيث يصل للسلطة التي يعشقها عش
ق جنون بطريقة طبيعية. تقدم عليه دائماً لدى الناخبين المهديون والختمية، وأحياناً حتى الحزب الشيوعي. وقد أزعجه أشدَّ
الازعاج ان هؤلاء "التقليديين الأنذال" يضحكون على " العوام" ويحصلون على الأكثرية في الانتخابات. لكنه بالانقلاب
عليهم مرتين وثلاثاً ظلَّ عوناً للعسكريين إسلاميين وغير إسلاميين، وكان حتى في زمانهم وزمانه يدخل السجون أو يضط
ر للهرب من السودان عندما يخشى سطوتهم بعد مؤامرةٍ له عليهم لينال الزعامة أخيراً!

لا ينبغي الاستخفاف بظاهرة الترابي، لأنه ليس شخصاً أو فرداً بين الإسلاميين، بل هناك كثيرون مثله، لكنهم لا يمتلكون
جرأته، ليس على السلطة والنظام، بل وعلى الدين أيضاً. قلتُ له مرةً في الثمانينات في عمّان: يا دكتور حسن ما قلتَه في م
حاضرتك، فيه إخلالٌ بثوابت الدين! فما جادلني بل قال: هل أنت أعلم مني بالدين لأنك خريج الأزهر؟ قلتُ: لا! فقال: دع
كَ من المماحكة إذن، إنك تحب الشُهرة إذ تريد أن يقال إنك تجرأْتَ على الترابي!

الهوام السلطة بأي ثمنٍ هو الداءُ الأفظع عند الترابي. وهذا الأمر يعرفه عنه الجميع. ولذلك أصِلُ إلى داءً أفظع من داء ا
لترابي، وهو أنّ مثقفين سودانيين وعرباً كباراً، وسياسيين أذكياء، ظلُّوا مُحازبين له، ويمسكون بأذياله. قال لي مثقف ختمي
: كان الترابي مرةً في المعتقل مع محازبين له، فخرج إلى السلطة وتركهم في المعتقل لأكثر من سنة، فلمّا خرجوا أخيراً
عادوا للالتفاف حوله، فقلتُ لأحدهم: كيف تظل معه، وقد خرج ليتولى السلطة وتركك؟! فأجاب: كانت تلك خطةً ذكيةً م
نه. فقلت: كيف؟ قال: حتى لا يظنَّ العسكريون أننا نريد عمل "بلوك" لأخذ السلطة منهم! الإسلاميون مثل خصومهم الج
نرالات، هؤلاء لا يتعلمون من التجارب، وأولئك لا يتعلمون أيضاً. فيا للعرب!

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com
جريدة الاتحاد في صفحة وجهات نظر يوم الأحد 13/3/2016

خسر الحزب الديمقراطي المسيحي، الذي تتزعمه المستشارة الألمانية ميركل، الانتخابات المحلية في ولايتين. وهي ظاهر
ةٌ تحصل عادةً في أوروبا الغربية عندما يكون الحزب الحالكم قد مضى عليه زمنٌ طويلٌ نسبياً في السلطة. وقد مضى عل
ى ميركل في المستشارية (بالتحالف مع الحزب الديمقراطي الاشتراكي) زُهاء الثماني سنوات. والمعروف أنها فازت
في الانتخابات العامة مرتين متواليتين. إنما الذي أثار اهتمام المراقبين، وأخاف أنصارها في ألمانيا وأوروبا (رغم الأهمية
المتوسطة للانتخابات المحلية) هو أنّ الحزبين أو الحركتين اللتين فازتا بأكثر من 25% من الأصوات في الولايتين، هما
من الحركات اليمينية التي ظهرت في الأعوام الخمسة الأخيرة، واتخذت مظاهراتها الأسبوعية في المدن الألمانية (وبخا
صةٍ في مدينة درسدن بشرق ألمانيا) موضوعين للاحتجاج على سياسات حكومة ميركل إزاءهما: سياسات الإبقاء على الا
تحاد الأوروبي بأي ثمن، والسياسات البشوشة لميركل تجاه الهجرة، وبخاصةٍ الهجرة السورية خلال العامين 2014 و20
15.

إنّ المعروف أنّ الاتحاد الأوروبي شهد انتكاساتٍ كبرى بعد إفلاس اليونان، والأوضاع الاقتصادية السيئة في البرتغال وأ
سبانيا وإيطاليا. وفي حين تذمَّر معظم المشاركين في الاتحاد (و بخاصة من شرق أوروبا ووسطها) من الأعباء التي تفر
ضها عليهم الحالة اليونانية، والحالات المشابهة؛ فإنّ ميركل فاوضت طويلاً وبحماس وتحمُّل لأعباء القروض الكبرى، م
ن أجل إبقاء اليونان في الاتحاد. وصحيح أنّ فرنسا شريكة لألمانيا في السوق ثم في الاتحاد منذ الخمسينات، لكنّ الاتحاد ا
لأوروبي ليس ذا شعبيةٍ كبرى في أوساط الحزب الاشتراكي، حزب هولاند، على وجه الخصوص. وهذا فقد بدت ألمانيا و
.حدها ميركل قائد اتجاه إنقاذ الاتحاد

إنّ دفع الفلوس من أجل الاتحاد الأوروبي، لا يحظى بشعبيةٍ كبرى في ألمانيا. إذ يظن أهل اليمين القومي الألماني وبع
ض اليساريين المتطرفين، أنّ الشعب الألماني يتعرض للاستغلال والابتزاز من جانب الأوروبيين الكسالى بسبب تاريخه ا
.لنازي(!). والمعروف أنّ معظم الأقطار الداخلة في الاتحاد كانت محتلةً من ألمانيا خلال الحرب العالمية الثانية

ولسوء حظ ميركل، أُضيف إلى ملف سلبيات الاتحاد الأوروبي: ملف الهجرة الكثيفة إلى ألمانيا من أقطار آسيا وإفريقيا،
وفي الأعوام الأخيرة على وجه الخصوص من سورية والعراق وأفغانستان وبنغلادش وشمال إفريقيا(المغرب وتونس).
ولذلك سُرعان ما تضاعف عدد المحتجين في شوارع المدن إثر القبول الألماني الكريم للمهاجرين السوريين على وجه الخ
صوص. وهي سياسةٌ فرضتها ميركل على الحكومة والشارع، وحاولت فرضها على دول الاتحاد والتي ثارت بمجموعها
واستعصت. أرادت ميركل أن تستوعب مليوناً في ألمانيا وأن تحاول دمجهم؛ وأن يحاول كل الأوروبيين الآخرين (27 د
ولة) استيعاب نصف المليون. وما وقف أحدٌ معها حتى فرنسا وريثة الثورة الفرنسية: ثورة الحرية والإخاء والمساواة! وم
رةً أُخرى قالت ثلاث دولٍ أو أربع إنها تقفل حدودها، وإذا أُرغمت فستغادر اتفاقية شنغن والاتحاد الأوروبي. من أي ط
ريق يـأتي المهاجرون؟ معظم السوريين يأتون من تركيا إلى اليونان، ومن هناك يذهبون بعدة طرق وهدفهم ألمانيا، لكنّ ا
لدول جميعاً تعترض سبيلهم. ولأنّ كرم ميركل تجاوز الحدَّ في نظر اليمين الألماني والأوروبي؛ فقد وضعت خطةً لإر
ضاء أردوغان بحيث يُبقي السوريين على أرضه بانتظار عودتهم إلى بلادهم. بيد أنّ مطالب أردوغان المالية والتسهيلية (
لدخول الاتحاد الأوروبي)، والتي تريد تلبيتها جميعاً رجاء تخفيف موجات الهجرة، أغضبت مرةً ثانيةً وثالثةً دولاً أوروبية
.، وروسيا، وجمعيات حقوق الإنسان، والأُمم المتحدة

ويضيف مراقبون وأساتذة ألمان إلى المصاعب التي تلقّتها ميركل من المهاجرين، ما حدث ليلة رأس السنة المنصرمة.
ففي مدينة كولن (كولونيا)، ومدن أُخرى، اندسّ بين حشود المحتفلين من الشبان والصبايا مئاتٌ من شبان المهاجرين متحر
شين ومعتدين على البنات. وقد تبين أنّ معظم المعتدين من المغاربة، وليسوا من السوريين، وهؤلاء مضى عليهم بألمانيا
عدة سنوات! لقد أحدث ذلك صدمةً هائلةً في نفسية الجمهور، وبخاصةٍ كبار السن هذه المرة، وليس الشبان فقط. وقال كث
يرون: إنه لا أمل في اندماج هؤلاء، أياً تكن السنوات التي مضت او تمضي عليهم، فلماذا تحرص ميركل على تحميل الأ
لمان أعباء استضافتهم؟

في الجنادرية قبل شهرين كنتُ- إلى جانب زملاء ألمان- مكلَّفاً بمحاضرةٍ عن "الرؤية الألمانية للعرب والإسلام". وقد
تجاوزتُ موضوع المحاضرة للحديث عن مستقبل أوروبا إذا اضطربت أحزاب الوسط، أو يمين ويسار الوسط في ألمانيا،
وفي فرنسا. فالأزمة الاقتصادية الساحقة بعد الحرب الأولى، وحالة الفوضى، هي التي صعدت على ظهرها الراديكاليا
.ت والشموليات والنازيات والفاشيات إلى السلطة في أوروبا

radwansayyed@gmail.com
www.ridwanalsayyid.com
جريدة الاتحاد في صفحة وجهات نظر يوم الأحد20/3/2016

تحلُّ مئويةُ جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية في صيدا في ظروفٍ صعبةٍ وغير واعدة لا في لبنان ولا في دول الجوار العربية. والإقرار بذلك لا يعني اليأس ولا التردد. وإنما هو التشخيص السليم الذي يدفع باتجاه التصدي للمشكلات ومعالجتها. وأولُ ما يُعينُ على ذلك العودةُ للأصول والثوابت، وهي أصولُ جمعية المقاصد وثوابتُها. فقد سمَّى مؤسِّسو هذه الجمعية التربوية عملهم بهذا الاسم، أي المقاصد استلهاماً للتجربة الإسلامية العريقة في فقه الدين. إذ إنّ علماء أُصول الفقه اعتبروا أنّ كلَّ الأديان، ومنها دين الإسلام، إنما أُنزلت لحفظ خمس ضروريات لبقاء الإنسان وازدهاره وهي: حق الحياة، وحق العقل، وحق الدين، وحق النسْل، وحق المِلْك. ولأنّ وسائل حفظ هذه الحقوق والمصالح الضرورية للإنسان، تتنوع من زمنٍ لزمن، ومن مكانٍ لمكان، ومن ظرفٍ لظرف؛ فإنّ هذه الأصول التي سمَّوها "مقاصد الشريعة الكبرى" تُتيحُ للمسلم أن يُطوِّر في المسائلَ التي تُعينُ في الزمن الجديد على حفظ الأنفس والأعراض والممتلكات والمصالح العامة للمجتمعات والدول بوسائل ومؤسسات جديدة. ولذلك فإن مسلمي القرن التاسع عشر، وليس في مدن الساحل الشامي فقط؛ بل وفي القدس وبغداد والقاهرة، سمَّوا مؤسساتٍ تعليمية وصحية واقتصادية متنوعة: جمعيات المقاصد.

إستخدم فقه الدين الجديد فكرة المقاصد إذن من أجل التجديد وإيجاد المؤسسات الجديدة في الظروف المتغيرة التي تعرضت فيها مجتمعات المسلمين ودولهم للأخطار، نتيجة الاستعمار، ونتيجة الحداثة، وظهور نظام جديد للعالم. قال خير الدين التونسي الوزير الأول بتونس، والذي صار صدراً أعظَم بالدولة العثمانية باسطنبول: إنّ التقدم الأوروبيَّ قد طما سيلُهُ في الأرض، ولا بُدَّ من استخدام وسائل جديدة وملائمة لاستيعاب هذا السيل ودفْعه، والمقاصد الشرعية تُتيحُ إيجاد المؤسسات الجديدة القادرة مثل الدستور، ومجالس النواب، والحكومة المسؤولة، والتعليم العام، والرعاية الصحية العامة، والجيش المكوَّن من مُواطنين لحماية البلاد من الخارج، وصَون الأمن العام بالداخل.

إلى هذا الحدّ، اعتبر كبار المسلمين ببيروت وصيدا الوضْعَ مهدِّداً إن جرى الإصرار على نظام التعليم التقليدي. ولذلك أنشأوا جمعيتي المقاصد في بيروت وصيدا على هذا التأسيس، لإيجاد نظامٍ تعليميٍ مدنيٍّ يفيد من المنجرات الحديثة. ما كان التعليم القديم مموَّلاً من الدولة، بل من الأوقاف التي يرصدها المجتمع. وقد بدأت الدول في القرن التاسع عشر تموِّل فقط المدارس العسكرية. وفي الوقت الذي بدأ فيه الإصلاحيون يدعون لإنشاء تعليم وطني عام، نهض كبار بيروت وصيدا للإسهام في إنشاء تعليم حديث بأوقافٍ أسهم فيها رجالات المجتمع. وكان البيروتيون والصيداويون سبّاقين إلى ذلك ليس في بلاد الشام فقط؛ بل في سائر أنحاء العالم الإسلامي.

ما علاقةُ هذا كلّه بإعلان بيروت للحريات الدينية، والذي أصدرته جمعية المقاصد في بيروت، في رمضانَ الماضي، في عامها السابع والثلاثين بعد المائة؟ العلاقةُ واضحة. فتأسيسُ المقاصد جاء استجابةً لتحديات الحداثة في التعليم والصحة والمرافق العامة الأُخرى. فكان أقرب للاستجابة للتحدي الحضاري. بل إنّ بيان المقاصد الأول في بيروت والمسمَّى بالفجر الصادق، ذكر ذلك عندما قال إنّ متغيرات العالم تقتضي ذلك، وإنّ الرُصفاء والرفقاء في الوطن- يقصد المسيحيين- انطلقوا في مجال التعليم الحديث اعتماداً على الإرساليات الأجنبية، وإن الوطنَ لا يحلِّقُ إلاّ بجناحين، ولذلك أردْنا أن يتقوى جناحُنا لننطلقَ معاً. التحدي إذن كان حضارياً واجتماعياً، وسيمسٌّ بالطبع الهوية الدينية إذا تَفَاقَم. أمّا اليومَ فإنّ التحدي الذي نُواجهُهُ صار دينياً أو لَهُ جوانبُ دينيةٌ قويةٌ، وهناك تأثيراتٌ خارجيةٌ في ذلك، لكنه في الأساس منطلقٌ من داخلنا أو من فجرٌ في داخلنا العربي والإسلامي. فالحداثةُ غيَّرت نظام العيش في مجتمعاتنا، والإصلاحيون المُلائمون والمتلائمون والذين بادروا لإقامة مشروعاتٍ حديثة كثيرة منها المقاصد، ما أمكن لهم إقامة فقهٍ جديدٍ للدين على أساس مقاصد الشريعة، وقاعدة تغيير الأحكام بتغير الزمان، فَظَهَر إلى جانب المشروعات الإصلاحية، فقهٌ متشدِّدٌ للدين خائفٌ على الإسلام، وخائفٌ على الهوية، يُجافي المسلمين المختلفين معه في الرأي والتوجه، ويتنمَّر للآخر الديني والاجتماعي والثقافي والسياسي.

إننا نعلم جميعاً اليوم أنّ مشهدَ الإسلام مُقْبِضٌ في دياره، وفي العالم، بسبب التشدُّد اللاجئ للعنف، والمخرِّب للمجتمعات والدول، وللعيش المشترك الذي عرفه المسلمون قروناً وقروناً مع رُصَفائهم ومواطنيهم من المسيحيين الفئات الاجتماعية الأخرى. إنّ مؤسسات التعليم المستنير مثل المقاصد لا تستطيع مواجهة هذا التحدي وحدَها. لكنها كانت وما تزال مبادرةً كبرى للإصلاح والتقدم والتلاؤم مع العصر والعيش المشترك الوطني والقومي والعالمي. ولذلك كان من الملائم بل والضروري أن تُبادرَ المقاصدُ باعتبارها مبادرةً وطنيةً كبرى، إلى تأكيد إيمانها بالعيش المشترك، وبالدولة المدنية، واستنكارها لظواهر التشدد والغُلُوّ التي يأباها الدين، ويأباها العقل، وتأباها المصلحة، وتأباها إنسانيةُ الإنسان. ولذلك تضمَّن "إعلان بيروت للحريات الدينية" سبعة مبادئ أو نقاط:

- حرية العقيدة والعبادة والتعليم. وفي هذه النقطة جرى استنكار انتهاك حقوق الجماعات المسيحية وحرياتها باسم الدين، وتجديد الالتزام بالعيش المشترك والمتنوع.

- والحقُّ في الحُرمة والكرامة. وفي هذه النقطة جرى استنكار التكفير والاعتداء على حرمات الناس وكراماتهم باسم الدين.

- والحقُّ في الاختلاف والتعدد. فقد قرر القرآن الكريم أنّ الناس مختلفون في الأشكال والألوان والطائع والمصالح، لكنه دعاهم إلى التكامل والتعارُف لا إلى التنابُذ والتعادي.

- والحقُّ في المشاركة السياسية والاجتماعية. وعلى قدم المساواة استناداً إلى مبدأ المواطنة، ولأنّ الإسلام لا يفرض نظاماً معيناً للحكم بحسب وثيقة الأزهر الشريف، فنحن نقول بنظام الحكم المدني، والدولةُ المدنيةُ هي دولةُ مواطنين يتساوى رعاياها في الحقوق والواجبات.

- والالتزام بالمواثيق العربية والدولة. فنحن جزءٌ من الأمة العربية في الهوية والانتماء. ونحن ملتزمون بالمواثيق العربية والدولية. وبالإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

-
والالتزام بلبنان الوطن والدولة الواحدة والديمقراطية. وقد قال المسلمون اللبنانيون ذلك في الميثاق الوطني، وفي وثيقة ال ثوابت العشر الصادرة عن دار الفتوى عام 1983، وفي اتفاق الطائف. وقد خرَّجت مقاصد بيروت وصيدا عشرات المف .كرين والسياسيين اللبنانيين الذين عملوا بجدٍ وإخلاصٍ من ضمن هذا الالتزام، واستُشهد عددٌ من كبارهم في سبيل ذلك

-
وفي النقطة السابعة والأخيرة أكّدت المقاصد على تقاليدها المنفتحة التي أرساها الآباءُ المؤسِّسون ومنها: حرية التعليم وتق .دمه، واستنارة الدرس الديني والتربية الدينية، والتنشئة الوطنية والقومية السليمة

كان التحدي الذي أطلق مبادرة المقاصد الأولى حضارياً وتعليمياً. ولدينا الآن تحدي التطرف والغلوّ في الدين، وتحدي ت فكك الدول والمجتمعات تحت وطأة الاستبداد والهمجية والتدخلات الخارجية. ففي عيد مقاصد صيدا ، بما يمثله من استم راريةٍ قوية، يكونُ علينا، ومن شتى الجهات والبلدان إطلاق المبادرات المتعددة والمتكاملة لصون الدين من الانقسام، والد ول والمجتمعات من التفكك، وصنع المستقبل الآخَر لأُمتنا وأوطاننا، وإعطاء صورة مختلفة للعالم لا تقوم على الخوف أو التخويف. إنها أهدافٌ كبرى وصعبة. لكنْ كما كانت المقاصد خلال أكثر من قرن رافعة من روافع النهوض والتقدم وا .لوطنية والازدهار؛ فإنها قياساً على هذا النجاح، يمكن أن تُسهم إسهاماتٍ متميزة في الحاضر والمستقبل

صيدا في 18/4/2016